



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**Relaciones interétnicas y *momentos racistas* entre
afromexicanos, indígenas y mestizos en el municipio de
Azoyú de la Costa Chica de Guerrero durante la fiesta de
Santiago Apóstol**

TESIS

Que para obtener el título de
Licenciada en Estudios Latinoamericanos

Presenta:
Lizbeth Herrera Bautista

Director de tesis:
J. Jesús María Serna Moreno

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2020





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 mis padres, Rodimiro y Bertina, sin su apoyo esto no hubiera sido posible.
El logro es suyo.
Su herencia es mi educación.*

*A mi hermana, Leticia, gracias por tu apoyo incondicional
y por creer en mí.*

A Azoyú y su gente

Agradecimientos

Mi más profundo agradecimiento al Dr. J. Jesús María Serna Moreno, mi asesor de tesis, por su profesionalismo y orientación; por su paciencia y consejos durante tantos años; por guiarme en el mundo de los estudios afroamericanos y su relación con los pueblos y comunidades indígenas; por todo lo aprendido en sus clases, seminarios, congresos, prácticas de campo, charlas. Sobre todo, por siempre confiar en mí y en mi proyecto.

Agradezco a mis lectores y lectora, el Dr. Miguel Ángel Esquivel Bustamante, el Dr. Miguel Hernández Díaz, la Mtra. Gabriela Iturralde Nieto y el Mtro. Carlos Conover Blancas, por las precisas y valiosas observaciones para esta investigación.

Un agradecimiento especial al Dr. Juan Pablo Peña Vicenteño, sin su orientación y guía, este trabajo no hubiera encontrado el camino para desarrollarse. Por compartir conmigo el universo de la *afroindianidad*.

Mi más profundo agradecimiento a la Dra. Rosalba Quintana Bustamante, por compartirme su conocimiento y experiencia en Antropología, sin sus enseñanzas sobre etnografía este trabajo no hubiera sido posible. Porque siempre encontré en ella la sabiduría para avanzar y no rendirme. Además, me demostró que es posible tener una relación profesional y una entrañable amistad.

A Viridiana Flores Nonato, por acompañarme a lo largo de todo este proceso, por su paciencia, por escucharme y sostenerme en los momentos más crudos y difíciles, pero también en las alegrías. Por creer en mí y alentarme a mejorar. Por tanto, por todo.

A mis hermanas en el camino de África y Afroamérica y en la vida: Lilian Contreras, por nunca abandonarme, por caminar conmigo tantas tristezas y alegrías; a Dalia Guevara, por toda su sabiduría y transmitirme paz y serenidad cuando más lo necesité. A ambas: no tengo palabras para agradecer todo su apoyo. Gracias por la fuerza.

A Gabriela de la Cruz, por su orientación crítica y por acompañarme; su presencia y consejos aligeraron las etapas más pesadas de esta investigación.

A Alejandra Contreras por la ayuda desde su mirada antropológica para la organización de la información de las entrevistas y el diario de campo.

Al Colectivo Mackandal de Estudios Afroamericanos, gracias a cada uno de sus miembros y al trabajo que realizamos juntos conocí el mundo de África y Afroamérica, son una parte esencial de mi formación.

A Melanie Salgado y a las chicas del taller para la elaboración de tesis, juntas formamos un grupo muy bonito de acompañamiento y soporte.

A Liu Charlot Torres, Mónica García, Acini Aparicio, Cristina Masferrer, Roxana Ponce, Saúl García, Víctor López, María Sánchez, Marco Antonio Jiménez, Joel Pérez, Martín Navarro, Óscar Rojas. Cada una de ellas y ellos me ayudaron de alguna forma, con bibliografía, compañía, escucha.

Agradezco a todas y todos los que estuvieron conmigo en algún momento de este proceso, en los pasillos de la facultad, en los salones de clase, en las bibliotecas, en las prácticas de campo.

Agradezco infinitamente a mi familia azoyuteca, a mis abuelas y abuelo, tíos, tías, primos y primas, por apoyarme en cada momento de mi estancia en Azoyú.

Finalmente, no por eso menos importante, a las y los azoyutecos quienes me recibieron en sus hogares, por su amabilidad, por compartir conmigo sus conocimientos y experiencias, me mostraron todo el amor que se puede sentir por un pueblo y su cultura.

Índice.

Introducción.....	1
Capítulo 1. Interacciones entre la población indígena, la población de origen africano y sus descendientes y los españoles en la Costa Chica de Guerrero durante el periodo colonial. 12	
1.1 Época prehispánica. Provincia de Ayacaxtla.....	15
1.2 Época colonial. Interacciones entre la población indígena, la población de origen africano y sus descendientes y los españoles en la Costa Chica de Guerrero.	17
1.2.1 Las encomiendas.....	21
1.2.3 Conquista espiritual.	24
1.2.4 Cimarronaje.	26
1.2.5 La ganadería.	28
1.3 El transcurso de los siglos XVII y XVIII.	31
1.3.1 Sistema de castas.	35
1.3.2 Mestizaje y figura del mestizo.....	40
1.3.3 En la Costa Chica de Guerrero.	43
1.4 Abolición de la esclavitud e Independencia.	46
1.4.1 En la Costa Chica de Guerrero.	49
1.5 Reflexiones finales	54
Capítulo 2. Indígenas y descendientes de africanos en la construcción de la identidad nacional. El surgimiento del mestizaje como fundamento de esa identidad.....	58
2.1 Indígenas, esclavizados y descendientes de africanos en las primeras décadas del siglo XIX.	59
2.1.1 La población de origen africano y sus descendientes durante los primeros años del México independiente.....	62
2.1.2 La población indígena durante los primeros años del siglo XIX.	66
2.2 La reconfiguración de la idea de mestizaje durante el periodo de la construcción nacional. Imágenes racistas alrededor de la población descendiente de africanos y la población indígena. Mediados del siglo XIX y comienzos del siglo XX.	71
2.3 Nuevos enfoques: mestizaje y lógicas racistas en el siglo XX y XXI.....	88
2.4 Reflexiones finales.	91
Capítulo 3. Perspectivas sobre relaciones interétnicas entre afroamericanos, indígenas y mestizos en Azoyú en la actualidad.....	95

3.1 Azoyú. Contexto histórico.....	95
3.1.1 Códice Azoyú.	96
3.1.2 Reino de Tlapa-Tlachinollan.	98
3.1.3 Azoyú.....	100
3.2 Azoyú hoy.....	107
3.3 Perspectivas sobre relaciones interétnicas en Azoyú.	115
3.3.1 Dos barrios, un pueblo.....	120
3.3.2 Relaciones interétnicas en Azoyú.....	123
3.3.3 El papel de la identidad en las relaciones interétnicas.....	134
3.4 Reflexiones finales.	137
Capítulo 4. Relaciones interétnicas y <i>momentos racistas</i> entre afromexicanos, indígenas y mestizos durante la fiesta de Santiago Apóstol en el municipio de Azoyú.	142
4.1 Apuntes sobre racismo.....	142
4.2 Santiago Apóstol en Nueva España.....	146
4.3 Fiesta de Santiago Apóstol en Azoyú.....	147
4.4 Relaciones interétnicas y <i>momentos racistas</i> en la fiesta de Santiago Apóstol en Azoyú.	165
4.5 La identidad mestiza en Azoyú.	186
4.6 Reflexiones finales.	191
Conclusiones.....	194
Bibliografía.....	201
Anexo.....	209

Índice de imágenes.

Imagen 1. Réplicas de los códices Azoyú 1 y 2. Museo Arqueológico de la Costa Chica. Azoyú, 24 de julio de 2016. Archivo de la autora.....	98
Imagen 2. Escudo del municipio de Azoyú. Fuente: http://cort.as/-PSRs	108
Imagen 3. “América y los Apaches”. Azoyú, 16 de septiembre de 2009. Archivo de la autora.	126
Imagen 4. Representación típica de Santiago Apóstol. Fuente: http://cort.as/-KZEM	146
Imagen 5. Altar a San Miguel Arcángel y Santiago apóstol en la iglesia de Azoyú. Azoyú, 23 de julio de 2016. Archivo de la autora.....	149
Imagen 6. Hombres a caballo. Azoyú, 26 de julio de 2016. Archivo de la autora.	151
Imagen 7. Personas a pie observando las actividades lúdicas. Azoyú, 24 de julio de 2016. Archivo de la autora.	152
Imagen 8. Mujeres del comité del Señor Santiago con vestidos de gala. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.	153
Imagen 9. Comité del Señor Santiago Apóstol durante misa del 25 de julio de 2016. Azoyú. Archivo de la autora.	153
Imagen 10 Grupo de danza Tsindíí. Azoyú, 25 julio de 2016. Archivo de la autora.	155
Imagen 11 Tamaliza. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.	156
Imagen 12 Miembros del comité de los festejos de Santiago Apóstol durante el relevo de cargos. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.....	156
Imagen 13. Niño intercambiando su listón. Azoyú, 26 de julio de 2016. Archivo de la autora.	159
Imagen 14. Personas a pie y sentadas en el jardín principal. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.....	162
Imagen 15. Mujeres a caballo. Azoyú, 26 de julio de 2016. Archivo de la autora.	162
Imagen 16. Cacique de Azoyú demostrando sus habilidades para domar un caballo. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.....	164
Imagen 17. Personas a pie observando las actividades lúdicas. Azoyú, 24 de julio de 2016. Archivo de la autora.	177
Imagen 18. Personas a pie durante la tamaliza. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.	181
Imagen 19. Grupo de hombres conviviendo durante la tamaliza. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.	182
Imagen 20. Mujeres encargadas de la repartición de comida durante la tamaliza. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.	182
Imagen 21. Niñas con comida para llevar. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.	183

Índice de mapas.

Mapa 1. Ubicación general del municipio de Azoyu. Costa Chica de Guerrero.....	13
Mapa 2. “Zonas étnicas al tiempo de la conquista”. Jesús Hernández Jaimes, El cacicazgo de los Moctecuzoma y la comunidad indígena en la alcaldía mayor de Chilapa, p.11.....	17
Mapa 3. Azoyú antes de división municipal. Año 2001.....	96
Mapa 4. “Territorio aproximado del Reino de Tlachinollan”. Ulises Justo Velasco, Azoyú. Tradición y costumbres, p. 35.	98

Introducción.

Mis padres son originarios del municipio de Azoyú. Desde muy jóvenes se vieron en la necesidad de dejar su comunidad para migrar, primero a Acapulco y después al Estado de México. Los movía el deseo por crecer, pero sobre todo, el de buscar mejores condiciones de vida, una vida que en ese momento Azoyú no podía ofrecerles.

Sin embargo, nunca olvidaron sus raíces ni a su familia azoyuteca. La mayoría de ellos permanecieron en el pueblo, sus padres y abuelos viven o pasaron sus últimos días ahí. Mi hermana y yo desde muy pequeñas estuvimos en contacto con Azoyú y su gente; desde siempre mis padres nos inculcaron el relacionarnos con nuestra familia azoyuteca.

Por ello, cuando en la universidad en la clase Etnias contemporáneas de América Latina del profesor Tomás Pérez Suárez, se abordó el tema de la población afromexicana de la Costa Chica, lo visto ahí impactó en mí de manera muy particular. En ese momento no entendía: si hablaban de comunidades en las que yo nunca había estado, ¿cómo era que reconocía o me reconocía en las tradiciones, fiestas y danzas que se describieron como propias de los pueblos afromexicanos?

Desde ese momento comenzó mi búsqueda por una respuesta a esa pregunta y a través de esa búsqueda me di cuenta de que no se trataba de pueblos o comunidades aisladas sino de una región en la que muchas de sus tradiciones son compartidas por los grupos étnicos que ahí viven. Una Costa Chica que, sin reconocirme como afromexicana o indígena, me había permitido habitar ambos mundos.

De ahí surge este trabajo de tesis, es el resultado del camino andado para encontrar una respuesta a mi pregunta inicial y del largo proceso que mi familia y yo aún desarrollamos, reconociéndonos y sabiéndonos parte de una región rica, diversa y única.

Desde finales del siglo XVI con la llegada de la población de origen africano a la zona del estado de Guerrero que hoy en día se considera la región de la Costa Chica, ésta población entró en contacto directo tanto con las comunidades indígenas como con los grupos de europeos, mayoritariamente españoles, que se habían asentado en la zona. En ese momento, comenzó una nueva serie de vínculos entre sus culturas pues desde antes de la llegada de los conquistadores ya existían intercambios entre las poblaciones indígenas que se encontraban en la región.

En ese sentido, es importante señalar que varios estudiosos de los Estudios Afroamericanos en el país han llegado a la conclusión de que el tipo de mestizaje que predominó tanto en México como en América Latina, en algunas zonas a las que llegó población de origen africano, fue el de este grupo con la población indígena.

Desde la llegada de europeos y africanos al continente americano, comenzó un proceso de intercambios culturales entre estos grupos y los pueblos originarios, este proceso fue complejo y diverso y muchas veces violento y a la fuerza. Africanos e indígenas resistieron de muchas formas frente al sistema de valores y creencias, el régimen de trabajo forzado, la negación de su identidad y las imposiciones de los extranjeros.

La Costa Chica es una de las regiones que conforman los estados de Guerrero y Oaxaca; hoy en día esta franja costera comienza al este de Acapulco y termina en el municipio de Santa María Huatulco, en Oaxaca. En este trabajo nos referimos exclusivamente a la región de la Costa Chica comprendida dentro del estado de Guerrero y a la cabecera municipal de Azoyú en particular. Este municipio está considerado dentro de la delimitación de la Costa Chica, pero, recientemente ha surgido la denominación de *Costa-montaña* para situar a poblaciones que, como Azoyú, no están localizadas en la orilla del mar pero tampoco en la parte de la Sierra Madre del Sur.

Esa es una de las razones para la elección de este municipio en particular: su delimitación muy característica, que denota la peculiaridad que tiene Azoyú como un “lugar intermedio” entre la costa y la sierra y no únicamente en términos geográficos, creemos que esto influye en el nivel cultural e identitario.

En la región es muy claro que la delimitación geográfica determina la identidad de la población. Esto quiere decir que es muy común relacionar cada grupo de acuerdo a su ubicación geográfica: los indígenas se encuentran en la sierra o parte alta, los mestizos en la parte central (con un grado mayor o menor de presencia afromexicana y/o indígena) y los afromexicanos en la costa. Esta imagen está bien arraigada entre los habitantes de la región y al exterior, se ha vuelto un discurso repetitivo y característico de la población de la Costa Chica y para los estudiosos de la región.

Si bien nos apoyamos en esta afirmación para analizar las relaciones entre afromexicanos, indígenas y mestizos, no pretendemos caer en esencialismos sobre las características culturales de los tres pueblos. Sería continuar con la reproducción de estereotipos

alrededor de su población. Mucho menos afirmar categóricamente que la realidad de la Costa Chica es tal cual, marcada por los espacios geográficos.

Por otro lado, a nivel nacional persiste la imagen de que la identidad de la nación está fundamentada en la “mezcla racial” entre indígenas y españoles, muy pocas veces se ha considerado a la población descendiente de africanos como parte de esta identidad, dejando de lado o ignorando sus contribuciones y su participación en la sociedad mexicana. El mestizaje se ha vuelto una especie de ideología incuestionable, bien arraigada en la mentalidad de la población mexicana y, al mismo tiempo, esconde imágenes racistas hacia lo que no es considerado o aceptado como “mestizo”.

El “mestizo” es un símbolo identitario, no sólo en México, también en otras partes de América Latina como Perú y Colombia. Consideramos que esta identidad se respalda en la aceptación de la “mezcla racial y cultural” para construir la unidad nacional.

En la región y en el municipio es muy común observar la reproducción de estereotipos alrededor de cada población (indígena, mestiza o afromexicana) como una forma de reafirmar la identidad cultural de cada uno. Mientras los indígenas son sumisos, tercos, amables y trabajadores; los afromexicanos son violentos, tontos, flojos, sensuales y les gustan las fiestas; los mestizos aún son nombrados como “gente de razón” y son conocidos por ser los que tienden a discriminar al resto de la población.

Las interacciones entre las tres poblaciones están marcadas por los estereotipos y la condición social y económica de cada uno. Pero, si ampliamos la mirada podremos ver que estas relaciones están insertadas dentro de los procesos de colonización, independencia y la posterior formación de la nación, etapas marcadas por ideologías como el blanqueamiento, el racismo y el mestizaje.

Este trabajo se enfoca en analizar las interacciones entre afromexicanos, indígenas y mestizos, y cómo éstas están relacionadas con *momentos de racismo* que a su vez son reflejo de un profundo arraigo de las ideologías antes mencionadas.

Sin embargo, las tres culturas comparten elementos como la música, la gastronomía, la medicina tradicional y, sobre todo, las festividades religiosas y las danzas asociadas a ellas. Incluso, en la cotidianidad conviven y participan de la cultura del otro, y no sólo entre estos dos grupos, los mestizos también entran en juego en esta interacción. De hecho, la región en

general es conocida porque sus habitantes se identifican con la imagen de un ser *costeño*, en especial cuando se encuentran fuera de su lugar de origen.

En un primer acercamiento, pareciera que en Azoyú siguen presentes diferencias entre los tres grupos que habitan en el municipio, basadas en ideas de “exclusión racial” con raíces en el periodo colonial como parte de las estrategias de dominación que se impusieron desde las élites y que con el tiempo fueron continuadas, reformadas o sustituidas por otras durante el período de construcción nacional y la creación de historias nacionales.

Entonces, ¿por qué indígenas, mestizos y afromexicanos logran encontrarse, interactuar en un momento particular como es la celebración del santo Santiago Apóstol, esto, a pesar de estar bien arraigados los estereotipos e ideas racistas de ver al otro? ¿Estas ideas tienen fundamentos étnico-culturales, raciales, sociales o económicos? ¿Se trata únicamente de ideas y *momentos racistas* o podemos hablar de prácticas de racismo y discriminación? ¿Cómo interactúan —a pesar de sus diferencias— estos tres grupos, estas tres culturas en un caso ceremonial, religioso y festivo como es la celebración del Santiago Apóstol? ¿Realmente la celebración del Santiago Apóstol logra unificar a afromexicanos, indígenas y mestizos?

Suponemos que en la sociedad de Azoyú es posible observar ideas racistas a pesar de los discursos nacionales que pronuncian que la sociedad mexicana ha superado el racismo desde la configuración de la nación y el surgimiento de la figura del “mestizo” como prototipo de la identidad nacional. Los estereotipos y prejuicios reflejan estas ideas racistas que se reproducen entre afromexicanos, indígenas y mestizos. Las imágenes racistas y estereotipadas de ver al otro salen a la luz en el contexto de relaciones interétnicas y en momentos específicos como las fiestas religiosas, en este caso, la celebración a Santiago Apóstol.

A pesar de los estereotipos e ideas racializadas entre indígenas, afromexicanos y mestizos, estos tres grupos interactúan en la cotidianeidad y en las fiestas religiosas. Si bien permanecen diferencias culturales, sociales y económicas, existe una identidad *costeña* en el municipio de Azoyú.

No podemos afirmar que sólo en ese momento es posible encontrar esta interacción de culturas; en la cotidianeidad también existen todo tipo de encuentros y desencuentros entre estos grupos. Escogimos esta celebración en especial por dos razones; la primera es que la fiesta funciona como un espacio de convivencia donde se reproducen los estereotipos y es en los momentos mágico-religiosos donde se observan más claramente las interrelaciones entre

afromexicanos e indígenas. Consideramos además a los mestizos pues creemos que son parte constitutiva de la diversidad étnica de la región y de Azoyú en particular. En segundo lugar porque esta fiesta se celebra, con sus particularidades, en gran parte de la Costa Chica de Guerrero. Santiago Apóstol no sólo es santo importante en Azoyú, lo es para la mayoría de los municipios de la Costa.

Esta tesis trata acerca de las relaciones interétnicas y los *momentos racistas* que hoy en día se viven entre afromexicanos, indígenas y mestizos en la cabecera municipal de Azoyú, en el contexto de las fiestas del 25 de julio, cuando se celebra al santo Santiago Apóstol, que se realiza año tras año y es considerada una de las festividades más representativas de la región y del pueblo.

Como objetivo general nos propusimos analizar las relaciones interétnicas entre indígenas, afromexicanos y mestizos, en el contexto en la fiesta de Santiago Apóstol y discutir si se reproducen *momentos racistas* y estereotipos frente a los otros.

Asimismo, describimos el contexto histórico de configuración de relaciones entre afromexicanos, indígenas y mestizos durante la época colonial e independentista en la Costa Chica de Guerrero. Explicamos los procesos de construcción de la identidad nacional en relación con las poblaciones indígenas y de descendientes de africanos y el surgimiento de la imagen del “mestizo” como prototipo de la identidad mexicana. Además de exponer un panorama de las relaciones interétnicas actuales en la cabecera municipal de Azoyú y explorar la fiesta de Santiago Apóstol como un espacio de convivencia y cómo se desarrollan prejuicios, estereotipos y *momentos racistas* en el municipio de Azoyú.

Es importante hacer algunas aclaraciones sobre las categorías históricas y de análisis que se utilizan en este trabajo. Sería complicado encasillar a ciertas poblaciones dentro de categorías que parten de los análisis que se han hecho desde la academia. Sobre todo porque, durante el trabajo de campo, a pesar de llevar en el guion de entrevistas ciertas categorías, fue necesario recurrir a palabras en uso dentro de la comunidad, para facilitar la comunicación y, en especial, para conocer y aprender de las visiones que sobre sí y los demás tienen los azoyutecos. Así, para nuestro trabajo, es primordial privilegiar las palabras de autoadscripción para respetar la denominación que las personas mismas señalan.

Nos parece que las palabras cotidianas pueden tener una importancia analítica en la medida que estas proporcionan información sobre la percepción del mundo de las personas y

cómo construyen su realidad. Creemos que la autodefinición tiene un carácter dinámico y varía dependiendo del contexto y de determinantes externos, por lo que es relacional. Sin embargo, recurrimos a categorías que nos permitieran denominar y estudiar la vida social de la comunidad de Azoyú.

Por lo tanto, respecto a la población indígena, tlapaneca principalmente, utilizamos el término *indígena*. Como categoría histórica, la palabra *indio* se usa al tocar la época colonial, ya que aparece de este modo en las fuentes consultadas para este periodo. Lo mismo sucede con los términos *negro*, *mulato*, *zambo* y *pardo*, que remiten a las denominaciones con las que se detallaban las “mezclas raciales”.

Aunque las palabras *indígena* y *afromexicano* hacen alusión a la homogeneización de estos pueblos, las pensamos también como categorías que pueden referirse a su diversidad interna. Es decir, al nombrar de esta forma a las poblaciones y comunidades indígenas y afromexicanas, de ningún modo pretendemos diluir su diversidad, sabemos que no existen formas estándar de ser indígena ni afromexicano o afromexicana, aunque tengan tradiciones lingüísticas y culturales comunes. Estas categorías se emplean, entonces, en el sentido de respetar su diversidad, pero como un recurso académico para nombrar a dichas comunidades.

Respecto a *afrodescendiente*, el término hace referencia a las personas descendientes de los africanos que en su mayoría fueron esclavizados (también hubo libres) e introducidos de manera forzada al país durante el periodo novohispano; la categoría no se limita a cuestiones como el color de la piel, abarca a quienes reconozcan que tienen o tuvieron antepasados y formas y costumbres que se reconocen como tal. *Afromexicano* especifica que México es el país actual de origen de la población afrodescendiente. Se respetan palabras como *morenos*, *prietos*, *negros* y *afromestizos*, en uso dentro de las comunidades mismas y en constante movimiento dependiendo del contexto en que se usen. En Azoyú, consideramos a los afromexicanos que habitan el municipio, así como sus alrededores.

Igualmente, preferimos el uso de las palabras *poblaciones* y *comunidades* retomando el sentido de respetar la diversidad interna dentro de estos grupos.

Al recurrir al término *mestizo* buscamos desmitificar la idea de que lo “mestizo” es sinónimo de “mexicano” o de la “mezcla entre español e indígena”. Si bien esta es la idea que se ha reproducido desde la configuración del Estado-nación, creemos que es un lugar común

sobre la identidad nacional y tiende a homogeneizar e integrar a lo que es considerado como “diferente”.

No obstante, tanto la identidad nacional como la categoría misma de “mestizo”, es mucho más rica y diversa que las imágenes limitadas que se han reproducido alrededor de lo mexicano y de la identidad nacional. En este sentido, cuando utilizamos dicha categoría, en este trabajo, nos referimos a un grupo específico de personas que comparten elementos culturales y sociales que los hacen distinguirse del resto de la población del municipio, es decir, también defendemos su diversidad interna.

En el contexto de Azoyú, empleamos *mestizo* para referirnos a aquellos que no se identifican ni como indígena ni como afrodescendiente. Por ello, no siempre entrecomillamos esta palabra, cuando lo hacemos se debe a que la consideramos una figura homogeneizadora.

Para las tres poblaciones, consideramos como tal a quien se asuma y se reconozca, ya sea indígena, afromexicano o mestizo y que nos lo haya expresado durante el trabajo de campo.

Para el desarrollo de esta investigación se retoman en gran medida los aportes teóricos de la socióloga Mónica Moreno, quien realiza un análisis de las relaciones del racismo con las ideas de mestizaje y la identidad mestiza en México. De este modo, sus aportes alrededor del concepto *momentos racistas* fueron cruciales para encaminar este trabajo.

Existen dos posturas diferentes respecto al “origen” del racismo o de ideas racistas: la primera subraya que antes del siglo XIX existían formas de discriminación y exclusión pero basadas en cuestiones morales y religiosas y no raciales y que el racismo es un producto de la conformación de los Estados-nación modernos. Uno de los defensores de esta postura es Michel Wieviorka, en su libro *El racismo: una introducción* plantea que el racismo es un atributo de las sociedades modernas individualistas, si bien puede situarse el surgimiento del fenómeno de exclusión y segregación en Europa desde que comenzó su expansión mundial, la noción de “raza” emerge a partir del siglo XVIII y el racismo está ligado con la modernidad.

La segunda es la defendida por el antropólogo Peter Wade, para él es importante tener una visión histórica para el análisis de la “raza” y la etnicidad en América Latina. La idea más común sobre las “razas” es la que liga la naturaleza o un hecho natural con las variaciones fenotípicas y a estas con la cultura, sin embargo, las variaciones físicas han sido percibidas históricamente de diferentes formas y con diferentes perspectivas.

Aunque apoyamos la presencia de estereotipos y prejuicios desde la época colonial, consideramos que las manifestaciones de ideas racistas (o de una ideología racista como tal) se originaron a finales del siglo XVIII y el contexto de la construcción nacional, cuando se declaró la igualdad jurídica de todos los individuos y se desarrolló a lo largo de todo el siglo XIX a partir del surgimiento de la ideología del racismo científico.

Las reflexiones Wade resultan de gran ayuda para ver al racismo como un proceso, con el fin de poder exponer sus mecanismos ideológicos o elementos básicos y su expresión en la cotidianidad en la época actual, pero con raíces profundas en la extrema desigualdad social que se originó con los contactos coloniales entre los europeos y las poblaciones de África y América. Creemos que el racismo tiene antecedentes en las dinámicas e imágenes creadas desde la conquista y colonización. Por lo tanto, apuntamos la pertinencia del término “raza” para no continuar con la negación del impacto que las ideas raciales han tenido y tienen en la vida social de América Latina.

A su vez, utilizamos textos historiográficos para investigar algunos elementos sobre el proceso histórico que mostramos en la primera parte de la tesis, ya que ésta es una investigación sobre las relaciones interétnicas actuales de Azoyú.

En ese sentido, el trabajo de Amaranta Castillo sobre estereotipos y relaciones interétnicas en la Costa Chica oaxaqueña fue un punto de partida para nuestra orientación teórico-metodológica, por sus ideas sobre los estereotipos y las relaciones de dominación y subordinación entre mixtecos, negros y mestizos y, en especial, por la serie de términos y representaciones empleados por los miembros de cada grupo para distinguirse a sí mismos de los otros, que obtuvo de un conjunto de cuestionarios, encuestas y entrevistas y que fueron una guía para encaminar nuestras entrevistas.

Más no se trata este de un trabajo propiamente etnográfico, si bien nos valemos de este método de investigación, lo que buscamos es rescatar (por medio de una reflexión teórica sobre mestizaje, racismo y la construcción histórica de la imagen del mestizo y su importancia para la configuración de la identidad nacional) el papel del mestizo dentro de las relaciones interétnicas y no considerar sólo a los afroamericanos e indígenas dentro de las dinámicas de estas relaciones.

Esta es una investigación cualitativa en la que se realizaron entrevistas en profundidad a individuos seleccionados de acuerdo a su etnia (afroamericanos, mestizos e indígenas), aunque la elección se hizo a partir de la impresión personal, se privilegió la autoadcripción. Entrevisté

a distintas personas sin distinción de género, edad, situación económica o escolaridad. Previamente se elaboró un guion de entrevistas para poder recabar los datos de interés para la investigación; no obstante, se permitió la libre expresión de los entrevistados.

La serie de preguntas planteadas se enfocan en conocer las imágenes que se tienen respecto al otro y a uno mismo, es decir, nos dan una imagen exploratoria de cómo se formulan las identidades (indígenas, afroamericanos, negros, mestizos, costeños) frente a los otros; de cómo se percibe cada una de estas identidades; y de los prejuicios y estereotipos relacionados con ellas.

Además de cómo influyen estas identidades dentro del contexto de la fiesta, en los momentos en los que se siente más convivencia dentro de esta y en los que los entrevistados dijeron sentirse excluidos. La observación participante se hizo con el propósito original de identificar actitudes o prácticas racistas entre la población de Azoyú, por lo que resultó de gran utilidad poder adentrarnos y participar en las dinámicas de la celebración.

La investigación se hizo de manera abierta, explicando los objetivos en general ya que el hablar abiertamente del racismo podría parecer un tema sensible y limitar el acercamiento a la comunidad, a pesar de que debido a las familiaridades tuvimos mayor facilidad para adentrarnos en el pueblo. En consecuencia, no fue necesario contar con un informante principal pues ya existían vínculos previos que nos permitieron acercarnos al pueblo. Sin embargo, en ocasiones, recurrimos a la ayuda de personas cercanas que tuvieran más contacto con el resto de la población para poder concertar algunas entrevistas. En suma, no encontramos mayores dificultades para adentrarnos en la comunidad ya que las y los azoyutecos brindaron todo su apoyo y disposición para la realización de la investigación en campo.

Las conversaciones y entrevistas se grabaron en audio digital con pleno conocimiento de los informantes y bajo el anonimato, por lo que en este trabajo se usan seudónimos.

El trabajo de campo y la observación participante se realizaron en periodos intermitentes de julio de 2016 a enero de 2018. Debido a que ya anteriormente habíamos tenido la oportunidad de observar y participar en la festividad de Santiago Apóstol, sólo en julio de 2016 se realizó la investigación exhaustiva de la fiesta. Durante este tiempo se observó y participó en distintos escenarios, desde el comienzo de la celebración el 24 de julio, hasta un par de días después. Los escenarios se eligieron de acuerdo al programa de la fiesta y por ser los que concentraban a la mayoría del pueblo, como las misas y rezos, los juegos lúdicos, la repartición de comida.

La mayor parte del trabajo de campo se realizó en la cabecera municipal del pueblo, ya que las vías de comunicación hacia las otras comunidades son complicadas. Más aún, como mujer ajena a la región me enfrenté a las limitaciones de movilidad dentro de un contexto dominado por la violencia del narcotráfico. Sólo fue necesario visitar la comunidad de Huehuetán, en primer lugar porque se puede llegar a ella de forma más fácil, pues no se encuentra muy alejada de la carretera nacional Acapulco-Pinotepa Nacional y, en segundo lugar, porque es una comunidad con gran cantidad de población afromexicana dentro del municipio de Azoyú.

La interpretación se basa en esas entrevistas y se complementa con la observación durante la fiesta y documentos adicionales como el diario de campo. En este sentido, no se trató de la simple observación y registro de datos o de las entrevistas ya que posterior al trabajo de campo se realizó un análisis interpretativo de la información recabada.

La información se organizó analíticamente de manera general alrededor de las preguntas de investigación y particularmente se clasificó en categorías como: *relaciones interétnicas, estereotipos, prejuicios, racismo o momentos racistas, ideas sobre mestizaje, identidad o autoadscripción y género*. De este modo pudimos observar ciertas variables y constantes en cuanto a las identidades y representaciones del otro.

Esta investigación encuentra uno de sus límites en la relación o intersección entre las categorías de “raza” y clase, con la de género. Como en la mayoría de los trabajos académicos, hace falta una ardua labor acerca de la posición y el papel de las mujeres como víctimas del racismo y la discriminación. La tarea consiste en hacer visible el olvido en el que varias disciplinas han dejado a las mujeres tanto indígenas como afrodescendientes y mestizas.

En nuestro contexto, por ejemplo, hacen falta estudios que se enfoquen en el análisis no sólo del papel de las mujeres dentro de las fiestas cívico-religiosas, sino en cómo se reproducen roles de género y por qué; o qué hay por debajo de las dinámicas socialmente aceptadas del lugar que tienen las mujeres dentro de las celebraciones; o si su identidad racializada es un elemento más a tener en cuenta para analizar su papel dentro de los festejos.

De acuerdo al carácter teórico-metodológico de este trabajo, lo estructuramos de manera tal que se presentan en primer lugar las nociones teóricas e historiográficas acerca de la figura del “mestizo” y la identidad nacional, así como el contexto histórico general de la Costa Chica y de Azoyú en particular. Para después presentar el análisis de las relaciones interétnicas entre

afromexicanos indígenas y mestizos en el municipio y la presencia de los *momentos racistas* que pudimos identificar durante la fiesta de Santiago Apóstol.

En el primer capítulo detallamos el contexto histórico general en el que se desarrollan las relaciones interétnicas actuales del municipio de Azoyú, se muestra de qué forma indígenas, negros, castas y españoles se relacionaron entre sí a lo largo de la historia de la Costa Chica, para tratar de encontrar en este proceso, algunas de las razones por las que estos grupos interactúan de tal o cual forma en la actualidad.

En el segundo capítulo buscamos exponer un panorama general y describir cómo fue que el mestizaje y la figura del “mestizo” se constituyeron como una ideología prototipo de la identidad nacional, excluyendo al resto de las identidades. Retomamos las reflexiones de investigadores actuales que cuestionan estas bases nacionales planteando que esconden ideas y lógicas racistas que continúan reproduciéndose a pesar de las declaraciones de la eliminación del racismo en la sociedad mexicana.

En el tercer capítulo se aborda el contexto histórico y social particular del municipio de Azoyú. Su configuración histórica como un pueblo en constante contacto con diversos grupos étnicos así como sus interacciones con la población afromexicana. Asimismo, se explica un panorama general de las relaciones interétnicas al interior del municipio, en la cabecera municipal, como una forma de contextualizar las relaciones específicas que se desarrollan durante los festejos a Santiago Apóstol.

Con las discusiones y perspectivas expuestas, en un último capítulo, examinamos las relaciones interétnicas en el municipio de Azoyú y su relación con la reproducción de estereotipos y la presencia de *momentos racistas* dentro de estas interacciones.

Esta investigación pretende mostrar que existen momentos racistas al interior del municipio de Azoyú para visibilizar las representaciones racializadas de la vida social mexicana; sin embargo, es importante aclarar que los mecanismos de discriminación y exclusión social, económica y política que afectan a afrodescendientes e indígenas (así como a otros pueblos y comunidades de América Latina) son el resultado de relaciones sociales y económicas dentro de un sistema de dominación eurocentrado y capitalista.

Capítulo 1. Interacciones entre la población indígena, la población de origen africano y sus descendientes y los españoles en la Costa Chica de Guerrero durante el periodo colonial.

La diferencia descubrió su ignorancia, prontos la cubrieron con violencia, ¡Guerra! ¡Guerra! Guerra entre ellos para dividirlos, guerra entre ellos para capturarlos, guerra para redimirlos de la incomprensible diferencia. Los ignorantes “se fueron” pero legaron su ignorancia, legaron también la guerra: El horror a ser indio. El horror a ser negro. El horror a nosotros mismos. El horror a la diferencia.
La diferencia, Nadia Alvarado Salas, Socióloga y promotora cultural acapulqueña.

En el estado de Guerrero, la Costa Chica está conformada por los municipios de San Marcos, Tecoanapa, Ayutla de los Libres, Florencio Villareal, Cuauhtepic, Copala, San Luis Acatlán, Azoyú, Ometepec, Igualapa, Xochistlahuaca, Cuajinicuilapa y Tlacoachistlahuaca (Mapa 1).

En la región habitan pueblos indígenas como tlapanecos, amuzgos y mixtecos. Además del pueblo afroamericano, quienes son los descendientes de la población de origen africano que llegó de manera forzada durante la época colonial y tiempo después. Por último, la población europea también fue parte de la configuración de la población actual de la región; los europeos llegaron en su mayoría tras la conquista del océano Pacífico y se asentaron en haciendas ganaderas o en el centro del estado, como veremos más adelante.

Como mencionamos, la idea de cierta “distribución geográfica” de la población costachiquense da la impresión de la región y su población como estáticas y bien delimitadas y al mismo tiempo reproduce estereotipos al relacionar determinismos geográficos con identidades étnicas, sin considerar el proceso histórico de relaciones conflictivas o pacíficas que hay de fondo. El continuar con este discurso contribuye con la (re) producción de ideas preconcebidas acerca de lo indígena y lo afroamericano; en el caso de estos últimos, el pensar que únicamente habitan en las regiones costeras y calurosas, negando su presencia en otros estados del país.



Incluso, es posible constatar que la población de origen africano se dispersó por toda la Nueva España, durante la época colonial y en tiempos posteriores; si su presencia se ha hecho más evidente para las regiones costeras se debe a la relativamente poca cantidad de los otros dos grupos en las comunidades de estas regiones. Así, las experiencias, estilos de vida y expresiones culturales de los descendientes de africanos no fueron los mismos para todo el periodo, en cada región tuvieron sus especificidades con elementos únicos y dinámicas propias.

La Costa Chica de hoy es el resultado de un proceso histórico que llevó a configurar la región como la conocemos, con una cultura distinta, nueva; una cultura afroamericana. Este fenómeno también ocurrió en lugares como Morelos, Puebla, Colima, Zacatecas o Chiapas, a donde llegó población africana y donde hoy en día hay población afrodescendiente.

Tanto afroamericanos, como indígenas y mestizos de la Costa Chica vienen de un profundo proceso de mestizaje físico y cultural entre estas “tres raíces principales” (a la que se agregó una población minoritaria de origen filipino), es decir, no se trata de grupos étnicos puros ni homogéneos. No obstante, cada uno posee formas culturales que hacen posible que se distingan entre sí; cada población se define, autoascribe e identifica a los otros de manera particular.

En este capítulo detallamos dicha configuración por medio del análisis de las relaciones sociales, económicas y culturales que se establecieron entre la población originaria de la costa, los europeos (principalmente españoles) y la población de origen africano. Estas dinámicas de intercambio se originaron desde el momento de llegada de españoles y africanos a la zona y derivan en la compleja trama interétnica que podemos observar hoy en día.

Para ello analizamos cómo, a lo largo del periodo novohispano en la región, interactuaron indígenas, la población de origen africano y sus castas y los españoles. Y cómo estas relaciones se dieron dentro del contexto de colonización y dominación europeas en la Nueva España que, a su vez, marcaron ciertas pautas de convivencia cuando se enfrentaron a la enorme diversidad cultural que con el paso del tiempo fue aumentando debido a los procesos de mestizaje entre las “tres principales” (más no únicas) “raíces culturales y biológicas”: población de origen africano, europeos e indígenas.

En este sentido, es importante tener algunas consideraciones sobre los intentos por organizar y controlar dicha diversidad y su relación con dinámicas de discriminación y exclusión, basadas en cuestiones morales y religiosas pero también fenotípicas; marcando el

origen de prejuicios y estereotipos desde la perspectiva occidental hacia quienes fueron considerados como “los otros”, diferentes, inferiores, incivilizados. La imagen de “los otros” se constituyó así como una forma de justificar la dominación, el marcaje de las diferencias y la guerra.

El origen primario de estas dinámicas de exclusión por motivos étnicos y raciales se encuentra en el colonialismo del siglo XVI y éste como la negación de la personalidad histórica de un pueblo. Además, el surgimiento de América Latina dentro de la construcción del sistema-mundo cuando Europa se instituyó como el punto principal de referencia, configurándose alrededor de ella otros mundos como periferia, “una relación que ha implicado una estructura de dominación y explotación atravesada por la raza, la clase, el régimen de heterosexualidad que se inicia en el colonialismo pero que se extiende hasta hoy como secuela”.¹

Conocer este proceso histórico nos permitirá observar los orígenes económicos, sociales, culturales y raciales de las relaciones interétnicas que se dan hoy en día en la región; asimismo, percibir las dinámicas de estas relaciones que pueden estar marcadas por el racismo y estereotipos y que continúan hoy en día en el municipio de Azoyú entre afromexicanos, indígenas y mestizos, particularmente dentro del contexto de la celebración del Santiago Apóstol.

1.1 Época prehispánica. Provincia de Ayacaxtla.

Antes de la conquista, las culturas de la costa se agrupaban en pequeñas unidades formadas por un pueblo con sus *términos*, esto es, las tierras inmediatas. Algunas de las poblaciones lograron agrupar a vecinos más o menos cercanos a sus intereses, estableciendo “reinos” y provincias.

En lo que concierne a la parte de la costa del estado de Guerrero, Gonzalo Aguirre Beltrán menciona que se encontraba el señorío de Ayacaxtla y lo integraban pueblos de diferente formación lingüística y étnica como los Ayutla, Xochitonala, Acatlán, Tepetlapa, Cuilotla, Azoyuc y Cintla que hablaban tlapaneco; Xalapa, Nexpa, Quauhtepec que eran mixtecos; Ometepec e Igualapa conversaban en ayacasteca; el amuzgo lo practicaban en Xicayan, Ayotzinapa y Xochistlahuaca. La provincia de Ayacaxtla se extendía desde “las riberas del río Ayutla hasta las llanuras que se prolongan pasado el Santa Catarina; y en cuanto a latitud, por

¹ Ochy Curiel, *Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe*, ponencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista [En línea], p. 2.

toda la vertiente meridional de la Sierra Madre del Sur, desde sus picachos elevados hasta la mar.”²

También pertenecían a Ayacaxtla, Huehuetlán que hablaba huehueteca y Quahuatlán que hablaba quahuteca, una variante del mixteco; de estas últimas provincias sólo perduran las comunidades, Huehuetán en el municipio de Azoyú y Cuajinicuilapa que es todo un municipio; se piensa que Quahuatlán se encontraba en sus terrenos.

Ayacaxtla, cuya capital fue Igualapa, permaneció como un señorío independiente hasta 1457 cuando los aztecas emprendieron la conquista de esta región. El náhuatl se adoptó como lengua predominante a consecuencia del dominio mexica, lo que explica que actualmente sea una de las lenguas más habladas en la zona.

A finales de 1500, todos los habitantes quedaron en manos de los aztecas, excepto los yopes (reino de Yopitzingo), un grupo seminómada que formó parte del reino tlapaneco de Manialtepec, ubicado más hacia al norte del estado. Éstos tenían fama de grandes guerreros, incluso, Sahagún los describe como “gente bárbara que son muy inhábiles, incapaces y toscos; son peores que los otomíes; y viven en tierras estériles y pobres, con grandes necesidades y en tierras fragosas y ásperas.”³

Para antes de la llegada de los españoles, Danièle Dehouve menciona que de las 68 provincias en manos de los aztecas, seis estaban ubicadas en lo que hoy es el estado de Guerrero, en la parte oriental eran Tlalcozautitlán, Quiauteopan y Tlapa. Estas provincias se dedicaban al cultivo de maíz, cacao, algodón, chile, frijol y miel; frutas como el zapote, guayaba, tejocote, aguacate, piña; así como a la pesca y la caza. Existía una fuerte comunicación entre la región; para la producción de la sal, por ejemplo, los indígenas bajaban a la playa. Cuando había abundancia de agua en la sierra, la pesca se realizaba en los ríos, mientras que en la estación seca se trasladaban a la costa. De la parte alta se comercializaba camarón y pescado de río, y en la playa se intercambiaban por pescado de mar, sal y algodón.

La mayoría poseía conocimientos para obtener oro de los ríos cercanos a la costa, para la producción de sal y la elaboración de balsas para cruzar los ríos. Esta sabiduría permaneció

² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, p. 30. Por su parte, Peter Gerhard menciona que las comunidades de Tlacolula, Ometepec y Yohualapa se conocían colectivamente como Ayacaxtla. (Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1521*, p. 132.)

³ Bernardino de Sahagún, citado en Rolf Widmer, *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur (1521-1684)*, p. 39.

vigente con la llegada de los españoles, como el proceso para la extracción de sal que se requería en la amalgamación de la plata; las jícaras de Tlapa cuando no eran utilizadas como recipientes, eran decoradas y se exportaban a España.

Vemos entonces un panorama sumamente diverso desde antes de la llegada de los conquistadores a la región, pues pueblos de distinta lengua, amuzgos, mixtecos, tlapanecos y nahuas, además de los yopes, se encontraban distribuidos a lo largo de lo que hoy es la Costa Chica de Guerrero (Mapa 2). Los yopes eran el grupo mayoritario en las planicies costeras de la región. Entre todos existía una serie de intercambios comerciales y culturales, no eran pueblos aislados o delimitados por su posición geográfica.

Mapa 2. "Zonas étnicas al tiempo de la conquista". Jesús Hernández Jaimes, El cacicazgo de los Moctecuztoma y la comunidad indígena en la alcaldía mayor de Chilapa, p.11.



1.2 Época colonial. Interacciones entre la población indígena, la población de origen africano y sus descendientes y los españoles en la Costa Chica de Guerrero.

La expedición inicial que se organizó hacia las Costas de la Mar del Sur, como comenzó a llamarse a la región de las costas del Guerrero, la emprendió Rodríguez de Villafuerte en 1521 en busca del oro que Moctezuma había referido a Hernán Cortés. Éste regresó con grandes cantidades del metal precioso que en un principio los indios de la región de Zacatula (hoy Costa Grande), le proporcionaron sin dificultades.

Más tarde, estos mismos indios adquirieron una actitud hostil frente a los conquistadores por lo que pocos se atrevían a viajar a las Costas de la Mar del Sur. A Villafuerte le siguió Cristóbal de Olid, el conquistador de Michoacán, por lo que esta región pronto quedó en manos de los españoles. Pedro de Alvarado también estuvo involucrado en la conquista de esta región. Él fue quien fundó, en 1524, la villa de San Luis en la zona fronteriza del reino de los yopes, hoy municipio de San Luis Acatlán; sin embargo, su papel fue más relevante para la parte de la Costa Chica de Oaxaca.

La época de las villas llegó a su fin probablemente debido a la escasez de oro y, para el caso de San Luis, por la rebelión de los yopes en 1531. Al respecto, Jesús Hernández Jaimes relata que los yopes eran el pueblo más beligerante, por lo que los españoles optaron por abandonar las regiones que habían dominado:

Ante la irrupción hispana, [los yopes] optaron por refugiarse en lo más abrupto de la Sierra Madre del Sur. Pero, en 1531 iniciaron la resistencia desde Cuhautepec, matando a tres españoles de Puzutla y a los indios que los acompañaban. La lucha se propagó entre los pueblos no Yopes como Acapulco, Cítla, Xaltianguis y Acamulutla. Esta situación causó mucho pavor entre los españoles quienes abandonaron algunas poblaciones como San Luis Acatlán. Cortés envió para combatir a los yopes a Vasco de Porcallo, quien después de parlamentar con lo indios [sic] logró tranquilizarlos, aunque la resistencia yope nunca cederá negándose a someter al dominio blanco, lo cual los llevará al exterminio.⁴

Después de la desaparición de la Villa de San Luis, y a pesar de que permanecieron ahí algunos de sus antiguos ocupantes, comenzó la distribución de tierras, por parte de la Corona española, a los conquistadores que habían ayudado con la pacificación de la región de la costa.

Por lo que se refiere a la población de origen africano, gracias a los estudios pioneros de Gonzalo Aguirre Beltrán y Luz María Martínez Montiel, sabemos que entre las filas del conquistador Hernán Cortés había 300 negros traídos de España y las Antillas, estos eran llamados “ladinos” pues ya habían pasado por un proceso de aculturación en la península ibérica; posteriormente, arribaron también esclavizados directamente del África occidental. La mayoría de la población de origen africano provenía de Cabo Verde (agrupaban etnias como wolof, mandingas, biafras, lucumíes), Angola, Congo (de origen bantú), Mozambique.

Desde su llegada, hicieron aportes a las culturas de América. En el caso de Nueva España se sabe que el primero en sembrar trigo fue Juan Garrido, un negro que aparece junto a Cortés en los códices. Muchos africanos, al estar al lado de los conquistadores, compartían sus labores,

⁴ Moisés Ochoa Campos, citado en Jesús Hernández Jaimes, *El cacicazgo de los Moctecuzoma y la comunidad indígena en la alcaldía mayor de Chilapa*, pp. 14-15.

por lo que los primeros negros combatieron también a los indios. Martínez Montiel menciona que las relaciones entre estos dos grupos (indios y negros) estuvieron marcadas por cierta ambivalencia porque ambos eran objeto de explotación pero antagónicos.

Desde ese momento comenzó la aparición de la población de origen africano en el mundo de los indígenas; al respecto, la autora apunta que la realidad de ambos grupos se trastocó gravemente y que en ambos se generaron actitudes y reacciones diferentes, tanto los indígenas fueron receptores forzados como los negros fueron intrusos forzados. Es posible trazar una línea de relaciones interétnicas con distintos grados de adaptación y apropiación de la cultura dominante y de las estrategias que tanto indios como negros llevaron a cabo para resolver el sometimiento en el que se encontraban en la vida cotidiana, de ahí la importancia de conocimientos como el ciclo vital, las enfermedades y su curación, creencias y prácticas mágicas, como elementos compartidos y de resistencia.⁵

La primera actividad a la que se destinó la mano de obra esclavizada fue la minería y esta incentivó a su vez otras actividades como la agro-ganadería, los obrajes, el artesanado y el comercio. El trabajo en las minas fue un espacio de convivencia entre los esclavizados y los indios. Por medio del mestizaje los esclavizados pudieron pasar de extraer metales a mano de obra calificada y de ahí a ser capataces de cuadrillas de indios y a ocupar un lugar en el trabajo en obrajes, haciendas, ranchos y el servicio doméstico. Las minas fueron, entonces, un primer espacio de intercambio y mestizaje de los esclavizados con indios y españoles.

El trabajo esclavizado fue además importante para las labores agrícolas y en la industria azucarera (en esta industria su trabajo fue determinante, particularmente para regiones de lo que hoy es Morelos y Veracruz); igual en campos de cultivo de coco, cacao y haciendas ganaderas, como sucedió en la Costa Chica.

Los primeros africanos que fueron forzados a llegar a la Costa Chica de Guerrero eran los que acompañaban a los conquistadores iniciales, muchos de los cuales fueron comercializados por medio de la trata atlántica que Portugal inició y en la que España participó.⁶

⁵ Luz María Martínez Montiel, "Las poblaciones indígenas frente a los grupos afrodescendientes: Convivencia, participación y discriminación", en Sonia Arteaga Muñoz y Luis Rocca Torres (editores), *Africanos y pueblos originarios. Relaciones interculturales en el área andina. Memorias*, pp. 49-50.

⁶ Herbert S. Klein y Ben Vinson III, *La esclavitud en África, en América Latina y El Caribe*, p. 23. La trata atlántica comenzó a principios del siglo XV cuando los portugueses llegaron a la costa subsahariana de África. Preocupados por circunvenir rutas comerciales por tierra y mar, principalmente en busca de oro, pimienta, marfil y, por supuesto, esclavos, que eran llevados a Lisboa y Sevilla. Fundaron, primero una factoría de esclavos en Santo Tomé en el Golfo de Guinea y, luego, en 1576, Luanda como principal centro de distribución de esclavizados. El tráfico de

España no tenía posesiones en África, por lo que tuvo que recurrir a comerciantes portugueses, holandeses y franceses para comercializar, a través de los Asientos de Negros. Estos eran documentos o licencias emitidas por la Corona española en los que a cambio de pagar una tarifa se otorgaba permiso para vender un número fijo de esclavizados africanos en sus colonias, los asientos significaban el monopolio de la trata de esclavizados en América, una importante fuente de ingresos para la Corona.

A finales del siglo XVI y principios del XVII, muchos africanos (en una clara violación a los Asientos de Negros y a la norma que establecía como único puerto legal de ingreso el de Veracruz) también fueron introducidos de forma ilegal en los barcos que llegaban al puerto de Acapulco.⁷

La población indígena de ésta y muchas más regiones del país disminuyó de manera brutal a causa de los malos tratos que les daban los españoles, a pesar de tenerlos para su supuesta protección; a ello se suman las matanzas, la sobreexplotación; las epidemias de viruela y sarampión; las enfermedades como la sífilis y la tifoidea. Frente a esta situación, los encomenderos españoles se vieron en la necesidad de recurrir al uso de esclavizados africanos como fuerza de trabajo.

Constantemente se menciona que otra razón para la introducción forzada de mano de obra esclavizada fue la “debilidad de sangre indígena” pues “no resistían tanto como los negros”, sin embargo, consideramos que esta idea es un prejuicio y estereotipo alrededor de la idea de las “habilidades y mayor resistencia” de la población de origen africano y que estas imágenes provienen de los europeos que buscaban justificar la trata.

esclavizados se intensificó a la vez que cambiaban las fuentes de abastecimiento y los empleos a los que se destinaban. Así, al comienzo, el trabajo esclavo se destinaba a la península ibérica (1444), después a las islas del Atlántico donde los portugueses ensayaron el régimen de plantación esclavista y, finalmente, a las colonias en América. Portugueses y españoles fueron los primeros que experimentaron con la importación de esclavizados ya que eran ellos los que poseían suficiente capital y experiencia. (pp. 15-33).

⁷ G. Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 63. Para más información sobre el papel de España en el comercio de esclavizados, los asientos y su organización mercantil puede consultarse el libro Reyes Fernández Durán, *La Corona española y el tráfico de negros. Del monopolio al libre comercio*, Madrid, Ecobook, 2012. El puerto de Acapulco surge a partir del declive del comercio del cacao en la Costa Chica, ya que los comerciantes se ven obligados a buscar nuevas rutas comerciales que conectaran la costa con otros puntos de América. En 1570, Fray Andrés de Urdaneta va hacia las islas del poniente pero por la vía de Acapulco, lo que inició a la bahía dentro de las redes del comercio interregional, con el virreinato del Perú y con Filipinas. En 1573 llega a Acapulco la primera nao con mercancías chinas procedentes de Manila. Para más información sobre la historia del puerto, se puede consultar el texto de Vito Alessio Robles, *Acapulco en la historia y la leyenda*, México, Botas, 1948.

Todo esto responde a dinámicas globales de dominación y sometimiento, por parte de los europeos hacia las poblaciones indígenas y africanas, cuyo objetivo principal era la utilización masiva de su mano de obra para los trabajos que proporcionaban recursos a las metrópolis. En el fondo, se encontraba la idea de superioridad de lo europeo occidental, frente a lo cual, el resto de las culturas se consideraban inferiores, salvajes, malas; se inició así la construcción de un imaginario alrededor de binomios opuestos organizados en jerarquías en las que lo bueno, lo blanco, lo organizado, lo occidental, se posicionó como el marco de referencia y en los niveles superiores.

Veremos a continuación algunos de los espacios en los que interactuaron y las dinámicas de interacción de la población de origen africano, la indígena y la española.

1.2.1 Las encomiendas.

Las encomiendas y el corregimiento fueron los mecanismos utilizados para lograr extraer la suficiente producción agrícola para el sostenimiento de las metrópolis. Representaron una forma de administración económica (además de la esclavitud) que facilitó la explotación de la población indígena y el aprovechamiento de los recursos de Nueva España y de la Costa Chica en particular.

La encomienda constituyó una forma para hacer de los indios dependientes de la Corona, al ser encomendados a un español (el encomendero) para su “protección”. El encomendero debía ocuparse de la instrucción religiosa de los indios para que llegaran a ser cristianos y vasallos del rey y a cambio recibir de ellos tributo y trabajo. En una institución como ésta podemos observar también la presencia de estereotipos alrededor de la población indígena que justificaba su puesta en marcha: “se les consideraba [a los indios] de índole perezosa y dada toda clase de vicios, era preciso organizarlos y evangelizarlos, en una palabra, civilizarlos y de eso se encargaba el sistema de encomiendas”.⁸

En la práctica, las encomiendas propiciaron el otorgamiento de mercedes de tierra a los conquistadores, hecho que contribuyó al despojo de tierras de los pueblos indígenas. Se legalizaba, así, la distribución y reparto de lotes de tierra como botín. Con las encomiendas comenzó la creación de nuevas cabeceras con funciones administrativas y económicas, algunas veces se aprovechó la organización de las comunidades indígenas como en el caso de los

⁸ Georges Baudot, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II*, p. 157.

amuzgos y mixtecos, otras desaparecieron como es el caso de los yopes y algunas más debieron reorganizarse.

Para Aguirre Beltrán, la época de fundación de localidades, por parte de los españoles, representó un primer mestizaje entre éstos y los indios porque los primeros tenían a su servicio indios que trabajaban para ellos como esclavizados para la extracción del oro de las minas y de los ríos de la costa.

Después, se prohibió la esclavitud indígena y pasaron a ser “indios de servicio”, es decir, ahora eran reclutados bajo el sistema de trabajo obligatorio y por turnos pero con una retribución de bajo precio. Así, los indios comenzaron a trabajar en las encomiendas, muchas veces en ausencia de los encomenderos quienes tenían su residencia permanente en el altiplano de México y dejaban a un encargado en su nombre para recaudar tributos y administrar sus intereses; en varias ocasiones este encargado era de origen africano.

Podemos observar cómo, debido al papel que desempeñaron dentro de las encomiendas, los negros interfirieron en las relaciones entre el español encomendero y “sus” indios, lo que representa otro momento de interacción entre indios, negros y españoles.

Así, arribaron a la Costa Chica los negros que laboraban como criados al servicio del encomendero, que se encargaban de cobrar el tributo a los pueblos indios y vigilar el trabajo al que estaban sometidos los indígenas en calidad de criados. Debido a ello, los trabajadores negros gozaban de gran autoridad (la que les era delegada por parte del español en función de ser sus inmediatos representantes) y esto los llevaba a un constante abuso de poder. Este abuso puede ser visto desde una perspectiva en la que los negros en circunstancias propicias trasladaban a los indios los maltratos a los que ellos eran sometidos por parte de sus amos.⁹

Aguirre Beltrán alude a la disposición del gobierno virreinal para prohibir el trabajo de los negros en las encomiendas, ya que eran considerados perjudiciales para la población indígena, en 1541 se citaba la siguiente acusación: “son los negros de los encomenderos muy perjudiciales en los pueblos de indios, porque ayudan a embriagueces, vicios y malas costumbres; hurtan sus haciendas y hacen otros muchos daños.”¹⁰

El tributo que las encomiendas debían proporcionar dependía de la producción de cada región, podía ser oro, cacao, miel, maíz o pescado; así, el tributo continuó siendo la base de

⁹ L. M. Martínez Montiel, *op. cit.*, p. 50.

¹⁰ Recopilación (1756): VI. 9.15, citado en G. Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 55.

explotación más importante durante la época de las encomiendas. Para cumplir con lo acordado, se sometió a los indios a largas jornadas de trabajo forzado. Esto representó la disminución drástica de esta población, lo que derivó en la falta de mano de obra y en la dificultad para recaudar el tributo.

En 1542, se convocó a una junta en la ciudad de Valladolid en la que Bartolomé de las Casas expuso su texto *Remedios referentes a los problemas de las Indias*; en él exponía que las encomiendas eran nocivas y que los indios debían ser libres. Esta junta fue decisiva para elaborar la legislación que buscaba poner fin a las encomiendas; como resultado, se dictaron las Leyes Nuevas en las que, en general, se insistía en la libertad de los indios. Además en su capítulo XXX se derogaba la ley de sucesión por dos vidas, así, al morir el poseedor actual, la encomienda se incorporaría a la Corona.¹¹ Las encomiendas no se suprimieron del todo pero sí fueron desapareciendo paulatinamente, por lo que se inició con la reestructuración de la administración de la población indígena.

En 1550, la Corona estableció que el tributo debía de ser otorgado ya no en especie o en trabajo, sino en monedas de plata, así, el oro dejó de ser la base de la economía de la Nueva España para trasladar su importancia hacia este otro mineral. El auge de la economía basada en la plata trajo como consecuencia la permanencia de la mina de Taxco como una de las principales fuentes de este material para la Nueva España.¹² Además de la mano de obra indígena que laboraba en las minas, existía la que proporcionaba la población de origen africano que, esclavizados, eran destinados a los trabajos más duros dentro de las minas. Como mencionamos, aquí podemos ver otra forma de incursión de la población de origen africano dentro de la economía de la región, sustituyendo o complementando la mano de obra indígena que hacía falta en las minas.

La explotación de los españoles hacia los indios continuó a través del repartimiento, como forma de trabajo forzado, pero con la obligación de pagar un salario. Aunque empezó a

¹¹ Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, pp. 424-434. Con las Leyes Nuevas y la prohibición de la esclavitud indígena se complementaban las razones para recurrir a africanos y sus descendientes y utilizar su fuerza de trabajo bajo sometimiento y explotación en América Latina.

¹² Las minas se convirtieron en centros comerciales muy importantes para el estado, alrededor de ellas florecieron economías como la ganadería y la agricultura, se abrieron caminos para poder transportar los minerales y los productos para abastecer a su población. Su influencia abarcó prácticamente todo el estado de Guerrero pues de todas sus regiones recibían tanto productos como mano de obra. Para 1569, Danièle Dehouve menciona que en las minas de Taxco el total de la población española era de 300, 616 esclavizados negros y 497 indios. (Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, p. 61.)

considerarse trabajo asalariado, los indios debían permanecer en los terrenos del español y vivir ahí durante toda la semana, sólo se les permitía ir a sus tierras los lunes o domingos. El repartimiento perduró hasta 1632 cuando fue prohibido, excepto para el caso de las minas.

Mientras que el repartimiento fue una nueva forma de administrar la mano de obra indígena, el corregimiento se instauró como una división territorial-administrativa con el fin de extender el control político y monetario de la Corona y poner en tela de juicio la perpetuidad y los beneficios de la encomienda, en una negativa del gobierno colonial para otorgar jurisdicción sobre los indígenas a los encomenderos.

La población indígena de América Latina fue sistemática y diferencialmente esclavizada, cristianizada, encomendada y relocalizada bajo un esquema económico, social y político que resultaba extraño y ajeno. El corregimiento es un ejemplo de esto pues representó la imposición de una política de occidentalización y cristianización de sus patrones de asentamiento así como una relocalización forzada de familias y grupos étnicos.¹³

Posteriormente, el primer virrey, Antonio de Mendoza, reagrupó los corregimientos en alcaldías mayores. Para el caso de Tlapa (alcaldía en la que se encontraba Azoyú), se asentó el corregidor con jurisdicción sobre Xalapa, Cintla y Acatlán. Después, en 1560, intervino sobre Igualapa, Ometepec y Xochistlahuaca. Igualapa fue la capital de la jurisdicción hasta inicios del siglo XVIII, cuando en 1718 se trasladó la cabecera de la provincia hacia la ciudad de Ometepec.

1.2.3 Conquista espiritual.

La evangelización de Nueva España fue una empresa complicada. Desde su llegada Cortés trató de inculcar el catolicismo en los indios que se encontraba a su paso, sin embargo, no podía exigirles poner fin de tajo a su religión para abrazar las prácticas cristianas si no tenía los medios adecuados para hacerlo. La verdadera evangelización metódica comenzó en 1524 con el arribo de los primeros misioneros franciscanos, fueron ellos los que comenzaron la organización de la región del centro de lo que hoy es México para la fundación de la iglesia, la predicación y administración de los sacramentos, comenzando por el bautizo como el más importante pues a

¹³ Darío Barrera, "Corregidores sin corregimientos: Un caso de mestizaje institucional en Santa Fe de la Plata durante los siglos XVII y XVIII", en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [en línea], p. 258. La principal contribución de Barrera es señalar que la construcción de instituciones no se trató de un simple traslado transoceánico sino que la realidad en América era otra. El autor evita caer en la clásica idea de la "tensión" entre normativa y práctica, es decir, de lo que se plasmaba en las leyes y lo que ocurría en la realidad. Su opción, en cambio, fue considerar a las instituciones en América como "instituciones mestizas" con dinámicas propias.

través de él se agregaban cristianos a la religión. Les siguieron los dominicos en 1526 y los agustinos en 1533 y luego los propios indios se integraron a las órdenes, convirtiéndose en religiosos.

Es difícil imaginar las complejidades de la labor evangelizadora, los frailes se enfrentaron a toda clase de obstáculos: un clima y un territorio al que no estaban acostumbrados, la diversidad de lenguas de una población desconocida así como la concepción de la divinidad y de la religión de los indígenas. Se han tratado de buscar las causas de la cruel lucha contra sus manifestaciones religiosas como templos e ídolos, lo cierto es que desde España existió una repulsión a la herejía que se trasladó a América. Frente a la variedad de obstáculos y confusiones, la resolución fue hacer a un lado y destruir los ídolos y templos en lugar poner en práctica experimentos aventurados, para un misionero la fundación de la iglesia de Cristo y la salvación de las almas era más apremiante que la conservación de elementos a sus ojos paganos y herejes.¹⁴

En la región que nos ocupa fueron los agustinos quienes llevaron a cabo la evangelización. Para cuando ellos llegaron ya no quedaban libres las grandes vías de evangelización pero aun había zonas de difícil acceso o apartadas en las que se requería la presencia de los religiosos, una de estas fue la extremidad oriente del actual estado de Guerrero, por lo que a fines de 1533 los agustinos fueron enviados a Tlapa y Chilapa; no llegaron más allá de ahí hacia el sur justamente por las difíciles condiciones climáticas y de terreno. Esto explica el papel que los clérigos jugaron tanto en la sierra como en la costa ya que la mayoría de ellos prefería permanecer en la zona montañosa porque el clima era más benéfico para ellos y porque ahí se encontraba la mayor cantidad de población indígena que además tenía residencia fija, por lo que la labor evangelizadora fue más eficiente.

Con el paso del tiempo se puso fin a la presencia de las congregaciones y los pueblos y sus creyentes comenzaron a organizarse alrededor de parroquias y templos a cargo de un cura. El suministro de los templos y la decoración de éstos estaban a cargo de la comunidad y los curas y ministros solían tener esclavizados negros a su servicio. Vemos aquí otro espacio en el que la población de origen africano participaba.

¹⁴ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1572*, pp. 61-78.

La conversión al catolicismo de indios y de los esclavizados africanos fue desigual “porque los negros solían ser bautizados sin conciencia de lo que esto significaba, puesto que no se les catequizaba previamente como se hacía supuestamente con los indios; el bautismo en aquéllos era uno más de los pasos de su cautiverio”.¹⁵ Por ello, los rituales y las cosmogonías también representaron una forma de resistencia por parte de los esclavizados. Una muestra más de los malos términos en los que se tenía a los negros era su reputación por negarse a asistir a misa, además, “...otros [los dueños] aparentaban una piedad ejemplar y enseñaban a rezar a su ‘negrada’, pero, enojados, se olvidaban de la imagen creada y botaban a Dios. [...] A unos los rumores los acusaban de blasfemos, a otros de judaizantes.”¹⁶

Así pues, la población indígena llevó un proceso de adopción del catolicismo muy diferente. Al parecer los indios mostraron una actitud más abierta hacia la religión católica y la adoptaron con cierta facilidad.

Robert Ricard explica el carácter esporádico de la resistencia violenta en la parte sur del país, menciona que rara vez la lucha con el cristianismo llegó a casos extremos debido a que no había suficiente organización indígena para oponerse por la fuerza a la administración española con el poder militar y político de España detrás de ella. Sin embargo, no podemos verlos como pasivos y simples receptores de otra religión pues hubo quienes resistieron frente a tal imposición, al no poder resistir de forma activa, lo hicieron de forma más consciente y definida: por medio del disimulo, de la aparente renuncia a su religión pero practicándola en secreto o con la mezcla de elementos cristianos con viejas prácticas indígenas en las fiestas y bailes.¹⁷ Esta es una de las razones por las cuales hoy en día perduran costumbres ancestrales indígenas.

1.2.4 Cimarronaje.

La presencia de población de origen africano y sus descendientes en la Costa Chica de Guerrero también se explica por la llegada de esclavizados que huían a la región, pero no existen registros acerca de la existencia de palenques como ocurrió en otras partes de América Latina y el Caribe.

Teniendo en cuenta esto, los negros cimarrones fueron otro grupo que participó en la población de la Costa Chica de Guerrero. Éstos eran los negros que huían de sus amos, procedían principalmente de Huatulco, de los ingenios de Atlixco y algunos más de las minas de Taxco.

¹⁵ L. M. Martínez Montiel, *op. cit.*, p. 50.

¹⁶ AGN, Ramo Indios, citado en R. Widmer, *op. cit.*, pp. 130-131.

¹⁷ R. Ricard, *op. cit.*, pp. 320-323.

Todos ellos vieron en la costa una zona que por su lejanía ofrecía seguridad y un lugar donde refugiarse.¹⁸

En los lugares donde convivían, como estancias, rancherías y haciendas, podemos suponer una interacción entre los negros, huidos o no, y la población indígena de la zona. Para lograr adaptarse y sobrevivir, debieron recurrir a la influencia y conocimientos de los otros grupos indígenas y españoles, a sus saberes africanos y a lo aprendido en las minas y plantaciones. Los indígenas enseñaron a los negros sus técnicas para el cultivo de la tierra y el uso medicinal de hierbas nativas, por mencionar algunos ejemplos

La población negra esclavizada, al ser extraídos de África, no traía consigo más que su cuerpo, su cultura, su cosmovisión; en Nueva España tuvieron muy pocas oportunidades de materializarlas debido a la represión de la que eran objeto.

No obstante, los esclavizados poseyeron una gran capacidad creativa para generar respuestas de protesta frente a sus amos. Así como para transmitir su patrimonio intelectual y reinventar sus sistemas de valores, políticos, sociales, religiosos; pero ahora con la influencia de la cultura del nuevo medio. Aquí las mujeres indígenas, de diferentes grupos étnicos de la región, jugaron un papel importante pues fueron ellas transmisoras de las culturas africanas, aportando sus concepciones a la cosmovisión de los africanos.¹⁹ O viceversa, las mujeres

¹⁸ Para algunos países de América Latina, este tipo de comunidades, cuando la adaptación al medio se logró con éxito, representaron verdaderos espacios autónomos de desarrollo de la cultura africana y la indígena; de interacción pacífica importante para ambos grupos, así como una oportunidad para el surgimiento de una población mestiza, una cultura cimarrona o palenquera. (Luz María Martínez Montiel, "Las poblaciones indígenas frente a los grupos afrodescendientes: Convivencia, participación y discriminación", en Sonia Arteaga Muñoz y Luis Rocca Torres (editores), *Africanos y pueblos originarios. Relaciones interculturales en el área andina. Memorias*, p. 49). En estos casos, los negros que vivían en palenques representaron un reto para el dominio español, fue muy difícil controlarlos y someterlos a las leyes virreinales. Dentro de los palenques, los negros tenían roces constantes con la autoridad ya que no les permitían su organización alrededor de estas comunidades, de ahí que también tuvieran fama de "belicosos", "osados" y "desobedientes". En ocasiones, se llegaba a acuerdos para conservar los palenques a cambio de que ya no se aceptara en ellos más esclavizados huidos. Otra reacción se presentó entre quienes no pudieron escapar y permanecieron sometidos a la legislación colonial. Es indudable que el cimarronaje surgió como respuesta a la condición injusta en que se encontraban los negros africanos traídos a la fuerza como esclavizados a América; fue una forma de adquirir libertad así como una forma de resistencia o una reacción frente al dominio del español; una forma de luchar y resistir a la pérdida de la cultura africana propia de los esclavizados. El cimarronaje constituyó, entonces, una vía para alcanzar libertad y las comunidades cimarronas un espacio en el cual preservar su cultura tradicional originaria venida de África. Para mayor información sobre cimarronaje pueden consultarse: Germán Carrera Damas, "Huida y enfrentamiento", en Manuel Moreno Fraginals (relator), *África en América Latina*, México, Siglo XXI editores, 1977, pp. 34-52; José Luciano Franco, "El cimarrón en las leyes de Indias", en *Los palenques negros cimarrones*, La Habana, Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, 1973, pp. 7-16; Roger Bastide, "Las civilizaciones de los negros cimarrones", en *Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 49-53.

¹⁹ Javier Laviña, "Somos indios, somos negros, somos mexicanos: la población afroestiza de la Costa Chica de Guerrero", en *Historia y fuente oral* [En línea], p. 100.

africanas compartieron sus conocimientos con las indígenas. Esto es parte del proceso que Martínez Montiel ha llamado indigenización del africano y africanización del indígena.²⁰

Por consiguiente, al vivir en comunidades alejadas, se dificultó su registro en los padrones de población, “los indicados negros son muy insolentes, atrevidos, groseros y llenos de defectos: que no tienen residencia fija, ni reducción a pueblos, ni formalidades de república, ni sociedad civil”.²¹ Observamos, nuevamente, el surgimiento de una serie de estereotipos sobre la población negra.

Conforme avanzaba el periodo colonial, los negros se especializaron en el cultivo del algodón; luego, por medio de esta actividad podían integrarse en la sociedad colonial. El comercio de este producto significó el establecimiento de un vínculo entre los negros y los alcaldes mayores que eran los que tenían el monopolio de ese producto, por lo que se forjó una alianza que permitía a los cimarrones vivir con tranquilidad y a los monopolistas les garantizó grandes ganancias. Para los indígenas, que utilizaban el algodón para la elaboración de su vestimenta, significó tener que trasladarse a la costa para adquirir el algodón que ahí se cultivaba.

1.2.5 La ganadería.

Las grandes extensiones de tierra de los indígenas que en la época de las encomiendas fueron entregadas a los españoles, más las que ellos mismos se apropiaron, se utilizaron para la explotación de ganado vacuno y caballar. Los negros que trabajaban como vaqueros y capataces en las estancias ganaderas fueron los otros pobladores forzados de la Costa Chica de Guerrero durante el periodo colonial.

Eventualmente muchos indígenas fueron despojados de sus tierras y éstas ocupadas por los españoles y “sus” esclavizados, Haydee Quiroz Malca refiere que gracias a investigaciones históricas y relatos de la historia oral se sabe más acerca del despojo al que fue sometido el grupo indígena que habitaba en áreas costeras:

Se infiere que los amuzgos fueron replegados hacia las montañas. Antes de la conquista vivían y tenían asentamientos cercanos a la orilla del mar, su autodenominación significa en español hombre del agua. Con la llegada de los conquistadores y encomenderos a la región, y con ellos, los africanos –esclavos o

²⁰ Luz María Martínez Montiel, *Africanos en América*, p. 305.

²¹ AGN. Civil, citado en G. Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 62.

no- los indígenas sufrieron fuertes procesos de despojo que los fueron arrimando y arrinconando hacia los cerros, donde habitan en la actualidad.²²

Así, podemos observar el proceso de despoblamiento de la región costera y cómo fue que los pueblos indígenas se desplazaron hacia las zonas más cercanas a la sierra. El despojo generó un conflicto entre los terratenientes usurpadores y los indígenas dueños originales de las tierras.

Fue el alcalde de Coyuca, García de Albornoz, quien, en 1560, introdujo la ganadería en los llanos de Acapulco y Coyuca en atención a las necesidades de la población del puerto. Ya para 1580, gracias a la demanda de carne y pieles que había en la ciudad de México, se contaban 15 estancias a lo largo de la costa en la región oriental de lo que hoy es el estado de Guerrero.

Casi todas las estancias de ganado mayor se encontraban en los bajos de los pueblos; entre otras cosas, esto se debía a que la legislación prohibía el establecimiento de estancias en la cercanía de los pueblos indios, que se ubicaban en los altos.²³ Esto coincide con la idea del despojo de los territorios indígenas, para usar las tierras para la cría del ganado y construcción de las estancias, por otro lado, muestra el intento de las autoridades por intervenir entre la población negra y la indígena.

La implementación de la ganadería en la costa representó una de las principales interacciones forzadas y de contacto no pacífico entre negros e indígenas. Los negros, que también podían ser mulatos libres, en su calidad de capataces o vaqueros tenían a su cargo a un grupo de indios a quienes propinaban severos castigos:

En una probanza presentada por los Quahuiteca en contra del terrateniente don Mateo de Mauleón, uno de los testigos afirmó: “A la octava pregunta dijo que demás de los daños que los dichos naturales reciben de los dichos sabe y ha visto que reciben otros muchos daños y molestias de los negros, mulatos y mestizos vaqueros y criados de las dichas estancias porque entran en sus casas y por fuerza les toman lo que tienen y si los indios les dicen que no entren en sus casas y les hagan daño los dichos vaqueros les aporrean y maltratan y ellos de temor de los vaqueros no osan hablar ni decir nada.”²⁴

²² Haydee Quiroz Malca, “Encuentros y desencuentros de afromexicanos, indígenas y mestizos en los sinuosos caminos de la Costa Chica de Guerrero”, en Susana Finocchietti, coord., *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*, p.143.

²³ R. Widmer, *op. cit.*, p. 127. Peter Gerhard señala que después de que la villa de San Luis fue abandonada, unos pocos españoles se quedaron ahí y se establecieron en haciendas de ganado y cacao, para trabajar en ellas también recurrieron a esclavizados negros o a negros y mulatos cimarrones. (Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1521*, p. 155.)

²⁴ AGN. Tierras, citado en G. Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 59.

Las instituciones españolas intentaban mediar entre la relación del dueño de la estancia y la población india. Sin embargo, no tuvieron mucho éxito al intentar intervenir entre los negros vaqueros y los indios. Rolf Widmer apunta el siguiente caso:

Don Francisco de Ordoñez, tequitlato [el que repartía el tributo] y natural del pueblo de Cintla en 1583, relata como: "... estando pescando algunos indios los dichos negros, mulatos de las dichas estancias, y les toman el pescado que han pescado y las redes y los arcos y flechas y sobre ello los maltratan. Y las indias que están guardando las milpas, las espantan los vaqueros y les hacen otras vejaciones tomándoles los plátanos y calabazas y otras cosas por fuerza y contra su voluntad."²⁵

En estas palabras podemos ver la tendencia a relacionar a los negros con "actitudes negativas" o de desprestigio; eran vistos como ladrones, violentos o con la inclinación a maltratar a las mujeres indígenas.

Ahora bien, por lo que se refiere a los conflictos entre los españoles propietarios de las estancias y los negros administradores que dejaban a su cargo, se pensaba que éstos últimos tenían fama de ladrones. Uno de los motivos era que los dueños pagaban el salario a sus trabajadores en reses, pero al no existir mercado para venderlas éstos las dejaban olvidadas en la estancia, con el tiempo, cuando querían recuperarlas, el dueño no lo permitía, de modo que los tachaba de ladrones. Por otro lado, los vaqueros, frente a los altísimos precios de la carne en el puerto de Acapulco, eran acusados de robar y matar terneras para vender su carne a un menor precio, además de aprovecharse del cebo de novillos y vacas.

Con el tiempo, las estancias ganaderas diversificaron su producción. Por ejemplo, en 1600, cuando se introduce la producción de azúcar comienzan a instalarse trapiches en la zona; también se establecieron ingenios de añil en la parte más cercana a lo que hoy es Oaxaca; otras más cultivaban algodón.

El auge de la ganadería en la zona perduró hasta principios del siglo XVIII y permaneció vigente durante todo el periodo colonial y épocas posteriores; incluso hoy en día en esta región del estado de Guerrero aún es común encontrar estancias ganaderas y pueblos cuya actividad económica es la crianza de ganado.

Finalmente, todas estas situaciones en las que se culpa a la población negra de los problemas de los indios y los españoles, lleva a la formación de prejuicios "raciales" que relacionan "lo negro" con agresividad o bestialidad; con calificativos como "borrachos", "viciosos", "de malas costumbres", "insolentes", "atrevidos", "groseros". Sobre los indígenas,

²⁵ R. Widmer, *op. cit.*, p. 131.

la idea que construyó de ellos, al no soportar los trabajos forzados, fue la de ser “débiles”, así como, al atenerse a los maltratos de negros y españoles, se les quedó el precepto de ser “sumisos” o “pasivos”, aunque no se debe generalizar porque hubo quienes resistieron.

1.3 El transcurso de los siglos XVII y XVIII.

Para España, el siglo XVII fue un siglo de crisis, de debilitamiento, después de haber extraído la mayor cantidad de bienes de América y de crecer gracias a estas riquezas, se confió de su poder dentro de Europa. La crisis principal provenía del debilitamiento del poder de la Corona en manos de la dinastía de los Austrias. España estaba más concentrada en defender sus territorios y en evitar posibles invasiones que en lo que ocurría en sus colonias de ultramar.

En éstas, frente a la falta de dominio español, la situación se traduce en grandes posibilidades para lograr su autonomía. 1680 fue el año que en definitiva marcó el período de crisis. En cada provincia del imperio, la administración había llegado a estar en manos de un pequeño aparato de poder colonial, compuesto por la elite criolla, letrados, grandes propietarios y eclesiásticos. Eran los religiosos quienes realmente ejercían el poder en las colonias españolas sobre la elite y sobre el resto de la población.²⁶

En Nueva España significó un periodo de reajuste de los modelos económicos, sociales y administrativos del siglo anterior, por lo que estructuras como el corregimiento, el reparto de tierras y la economía basada en la minería se transformaron.

La disminución de la población indígena entre 1600 y 1650 (que es el periodo en que se registró el nivel más bajo) influyó en el reajuste de la organización administrativa. Se privilegiaba la formación de pueblos cabecera en los lugares con mayor población y muchas zonas quedaron despobladas.

Anteriormente, los Austrias habían tenido éxito para el control de la población y para la recaudación del tributo debido a que preservaron algunas organizaciones indígenas de gobierno que les fueron de utilidad, así, por ejemplo, el alcalde mayor de un pueblo cabecera podía tener una figura indígena que sobresalía y a la cual le era más fácil controlar al pueblo.

La transición del siglo XVII al XVIII estuvo marcada por la constante preocupación de España por mantener en orden sus colonias en América. Conforme avanzaba el periodo colonial, predominaron los levantamientos y protestas del pueblo contra la Corona española, la mayoría

²⁶ Leslie Bethell, “La España de los borbones y su imperio americano”, en *Historia de América Latina*, p. 92.

fueron apaciguadas pero algunas más sentaron las bases para un cambio radical para finales del siglo XVIII.

En España, a la muerte de Carlos II, quien no dejó descendientes, se inició un conflicto político sobre quién debía ser su sucesor. Antes de su muerte, en noviembre de 1700, dejó escrito en su testamento que Felipe de Anjou de origen borbónico, nieto de Luis XIV de Francia, quedara en su lugar. La cuestión de su sucesión se convirtió en un asunto internacional ya que el resto de las potencias europeas veían con recelo la unión de las monarquías de Francia y España. Por su parte, el Sacro Imperio Romano Germánico propuso al archiduque Carlos de Austria para ocupar el trono.

Carlos II apoyó a Felipe de Anjou bajo dos condiciones: la primera, conservar la forma de gobierno de la monarquía española y la segunda que Felipe debía renunciar a la sucesión de Francia para no unir en una persona las coronas de España y Francia. La razón de peso para apoyar a la sucesión de Felipe fue que se buscaba mantener la unidad territorial del Imperio Español y Luis XIV era el único monarca con el poder de llevar a cabo esa tarea. Luis XIV también tenía interés en la monarquía española por su Imperio en América, el comercio y las riquezas que ahí había.

Al morir Carlos II, Felipe de Anjou se convirtió en Felipe V de España. Al principio sólo Austria se opuso a su designación, pero con el tiempo el resto de las potencias europeas vieron con preocupación el inmenso poder que suponía la unión de las mayores potencias de los últimos años. Esta situación se agravó cuando Francia tomó medidas para favorecer su comercio con América pues se modificaron las disposiciones sobre el monopolio del comercio en América que tenía la Casa de Contratación de Sevilla y que había estado en vigor durante dos siglos. La medida con más consecuencias fue la concesión, en 1701, del Asiento de Negros a la Compañía de Guinea donde Luis XIV y Felipe V tenían el 50% del capital, con esta licencia también podían extraer oro, plata y otras mercancías libres de impuestos.

Esta decisión fue la que marcó el inicio de la Guerra de Sucesión Española. La apertura del comercio español al francés fue de especial preocupación para Inglaterra y Austria quienes en 1703 se unieron a los Países Bajos, Dinamarca, Portugal, Prusia en la Gran Alianza de La Haya para combatir a Francia y España y apoyar a Carlos de Austria (quien se había convertido en Carlos III al ser declarado en Viena rey de España). La guerra al interior de España derivó

en un conflicto civil de la Corona de Castilla que apoyaba a Felipe V y la Corona de Aragón que apoyaba a Carlos III.

Lo que conduciría al fin de la guerra fueron las negociaciones secretas que inició Luis XIV con el gobierno británico, debido a que desde 1709 Francia se encontraba en una grave crisis económica y financiera y ya no podía continuar en guerra. Como resultado se firmaron en 1713 los Tratados de Utrecht, una serie de acuerdos económicos y comerciales entre las potencias en guerra.

En ellos, a cambio de reconocer a Felipe V como rey español, Inglaterra obtenía ventajas comerciales sobre Hispanoamérica. La más importante fue a exclusividad del Asiento de Negros y la autorización para enviar un navío para comerciar con las colonias españolas. Austria se quedó con la mayor parte de territorios españoles en Europa e Inglaterra con espacios que le proporcionaban bases navales de gran valor para su futura hegemonía marítima, sobre todo en el Mediterráneo. España fue, entonces, la más perjudicada ya que perdió muchos territorios e influencias que jamás volvería a recuperar, mientras que Francia logró su objetivo de poner en el trono español a un borbón aunque el precio fuera una grave crisis financiera.

Comenzó en una época de reformas que consistieron básicamente en la creación de un nuevo ejército, emprender acciones para borrar la corrupción del estado, así como implementar un grupo de medidas fiscales y comerciales. Se creó un estado fiscal-militar muy parecido al que había construido Luis XIV en Francia; todos los poderes se concentraron en el rey y el sistema administrativo estaba unificado y centralizado.

En Nueva España, estas medidas (fiscales, comerciales y militares) tuvieron un gran impacto ya que se buscaba tener un control efectivo sobre las colonias y obtener mejores beneficios económicos de ellas. De hecho, a este periodo en el que se implementaron las reformas en el nuevo continente se le llamó la Reconquista de América.

No es nuestra intención ahondar en el impacto de las reformas borbónicas en América, sin embargo, mencionaremos algunas sólo para tener un panorama de la situación que se vivía en Nueva España en el período anterior a su independencia:

- Una de las más importantes fue el regreso al régimen de visitas generales.
- La implementación de intendencias permanentes.
- Se limitó el poder de la Iglesia y en 1767 se expulsó a los jesuitas de todas sus colonias.

- La creación de unidades de milicia que despertaban la lealtad de la elite criolla y facilitaban las sanciones en contra de disturbios populares.
- Se suprimió el repartimiento.
- Igual que en España, se reformó y centralizó una burocracia que modificó el sistema fiscal.
- En 1764 se autorizó el libre comercio entre varios puertos de la península y algunas islas del Caribe. En 1778 se decretó el libre comercio entre España y la mayoría de sus colonias por lo que se eliminaba el intermediario de Cádiz y el pago de impuestos. Posteriormente, se abrieron nuevas rutas comerciales y se benefició a las exportaciones desde las colonias hacia España.²⁷

Gracias a las inversiones de una elite de empresarios comerciantes, la industria que más se benefició fue la minería, específicamente la exportación de la plata proveniente de la Veta Vizcaína en Real del Monte, hoy Guanajuato, (en el resto de las colonias españolas también invirtieron en las plantaciones de caña de azúcar). Esto incentivó la economía interna, por lo que se configuró una dinámica de intercambios al interior de la Nueva España, con la industria textil como una de las más importantes, y hacia el exterior, se promovió la exportación de mercancías hacia la metrópoli.

Una de las consecuencias de estas reformas se volvería una de las causas principales del proceso de independencia, Bethell lo señala como alienación de la elite criolla, pues en ellos cayó el peso de las reformas y fueron los principales inconformes ante su implementación.

Por lo que se refiere al ambiente intelectual de este siglo estuvo marcado, en la metrópoli, por un gran afán por el conocimiento y su sistematización; la preocupación constante por la educación como el camino hacia el progreso y, sobre todo, la influencia que tenía Francia en todas las esferas de la cultura que propugnaban por el uso de la razón por encima de la fe. Como sabemos, gracias a la imprenta estas ideas alcanzaron gran difusión y llegaron a la Nueva España, específicamente al sector que más fácil podía tener acceso a ellos, los religiosos y la élite criolla.

²⁷ Para más información véase: John Lynch, *La España del siglo XVIII*, trad. De Juan Faci, Barcelona, Crítica, 1991. Stanley J. Stein y Barbara H. Stein, *El apogeo del imperio: España y Nueva España en la era de Carlos III, 1759-1789*, Barcelona, Crítica, 2005.

1.3.1 Sistema de castas.

La organización jurídica y administrativa de la Nueva España, en general, estaba dividida en repúblicas duales: “república de indios” y “república de españoles”. Pese a que los primeros intentos de “segregación” comenzaron en el siglo XVI con el diseño urbano en el que las calles céntricas estaban destinadas a asentamientos españoles y los barrios periféricos para los indígenas, en realidad nunca hubo una separación completa entre ambos grupos.

El periodo colonial no fue homogéneo ni uno sólo durante los siglos duró por lo que no es posible hablar de una sola estratificación socioeconómica ni de las mismas dinámicas poblacionales. Después de la segunda mitad del siglo XVI, la sociedad novohispana se reconfiguró con la llegada (forzosa) masiva de los esclavizados africanos por lo que se complicó el orden social y surgieron, a través del mestizaje físico, un sinfín de “mezclas”.

Aunque desde el siglo XVI el mestizaje físico y cultural había comenzado, fue durante los siglos XVII y XVIII cuando se vio un incremento considerable en las “mezclas raciales”; el mestizaje originó una sociedad sumamente diversa y compleja. Los españoles criollos, ante la creciente mezcla y movilidad social, sintieron la necesidad de diferenciarse de los grupos inferiores y definir a qué grupo pertenecía cada persona. Comenzó, entonces un intento de estratificación social jerárquica que se manifestó en el llamado *sistema de castas* y en los famosos *cuadros de castas*.

El sistema de castas se fundamentaba en el linaje, la crianza y en rasgos físicos como el color de la piel; tenía la intención de ordenar a la población y mantener la separación de los grupos “originales”. No obstante, por medio del mestizaje acelerado, se dificultó aún más identificar la procedencia de cada persona y marcar las pautas de convivencia entre los grupos, en especial por los posibles nexos e intercambios entre los niveles más bajos (indígenas y esclavizados) para modificar su condición y tener la posibilidad de cierta movilidad social.

Uno de los objetivos principales era etiquetar a las personas que debían pagar tributo, lo cual le proveía de un carácter económico. Ben Vinson menciona que el sistema de castas se originó también por la preocupación de los españoles por prevenir futuras rebeliones entre negros, criollos y mestizos y para conservar el método de transferencia de privilegios sociales entre el grupo blanco-español; de ahí la preocupación de ellos por la pureza de sangre y el miedo a las mezclas pues se trataba de legislar los privilegios de acuerdo con una lista de criterios

físicos.²⁸ En los cuadros de castas podemos ver expresadas complejas formas de denominar o de tratar de encasillar a las distintas “variedades de mezclas” entre los tres grupos principales que habitaron la Nueva España, por mencionar algunas: *mestizo*, *castizo*, *mulato*, *morisco*, *chino*, *salta atrás*, *lobo*, *jíbaro*, *cambujo*, *zambo*. Estos cuadros son atractivos, su producción se encaminaba sobre todo a satisfacer el interés público por el folclor y las imágenes pintorescas pero no son un reflejo de lo que ocurría en la realidad ni del orden social virreinal.

Todas estas categorías estaban muy alejadas de la realidad social de aquella época, pero el afán discriminador de la oligarquía criolla por marcar las barreras que los separaban del resto de la población fomentó su uso. Dentro de esta clasificación, los negros y sus descendientes, libres y esclavizados, estaban marcados por su origen, había un estigma alrededor de su sangre, “así, de las 53 posibles combinaciones de castas, los negros podían aparecer en 30 de ellas, aun en los casos en que los que se mezclaran con calidades ‘superiores’. En ningún otro linaje se ponía tanta atención”.²⁹

La utilización de palabras para mantener las clasificaciones jerárquicas basadas en ideas racializadas, y términos como *indio*, *blanco*, *negro*, *natural*, *africano* y el resto de denominaciones conocidas del sistema de castas, tuvieron y tienen implicaciones sociales, culturales y políticas; si bien se argumenta que las divisiones obedecían más a cuestiones morales y religiosas, el uso de términos racializados para clasificar a la población refleja la existencia de ideas acerca de una pureza de sangre que se veía reflejada en el fenotipo y en comportamientos culturales.

Para Ben Vinson, estas categorías y palabras se usaban también para crear comentarios sobre el avance social o el decaimiento de una familia y para visibilizar el estatus social de un individuo, lo cual refleja una relación entre características fenotípicas y una idea de movilidad o progreso social y cultural.

Guillermo Zermeño es uno de los que argumentan que la estratificación colonial estaba basada en cuestiones culturales más que raciales. La cultura, la religión y la moral, parte de las herencias europeas sobre la exclusión de quienes estuvieran fuera del mundo cristiano, eran las

²⁸ Ben Vinson III, "Estudiando las razas desde la periferia: las castas olvidadas del sistema colonial mexicano (lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos)", en Juan Manuel de la Serna, coord., *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, p. 262.

²⁹ Marco Antonio Pérez Jiménez, *Nación deseada, nación heredada: La población negra y el imaginario de las élites dirigentes en México: El caso de Guanajuato (1808-1830)*, pp. 19, 53.

determinantes, medios simbólicos, que ordenaban las relaciones sociales y estamentales, no obstante, señala que la “mezcla racial” puede producir desequilibrio moral y por ello es desaconsejable.³⁰ Creemos que tanto lo moral como lo “racial”, además de los orígenes o herencias (el linaje) eran tomados en cuenta aun dentro de la inestabilidad de la sociedad virreinal.

Esta sociedad estaba basada en jerarquizaciones morales y culturales, en la situación social, el prestigio familiar, el reconocimiento de ciertas profesiones, el lugar de residencia, es decir, la *calidad* también era determinante y estaba relacionada con el reconocimiento social. Es por esto que debemos ver con cautela la división con base en la casta: el color de la piel y características físicas fueron relevantes pero no los únicos factores a considerar, los criterios de clasificación fueron diversos y complejos. La sociedad novohispana no era tan rígida y jerárquica como suele pensarse al hablar del sistema de castas; esta noción de “sistema” no explica la complejidad social de esa época, en realidad, existía una gran convivencia interétnica y posibilidades de movilidad social.³¹

María Elisa Velázquez menciona que, justamente debido a que no se enfatizaban las diferencias físicas e intelectuales como una división y forma de control absoluta, existieron oportunidades de movilidad económica y social de personas africanas y afrodescendientes. Había un gran intercambio de saberes y costumbres entre distintas culturas. Lo cual no quiere decir que no haya sido una sociedad que impuso sujeción y distinciones basadas en intereses de grupos de poder que justificaban la superioridad de la cultura europea y donde cada cual tenía su lugar de acuerdo a una jerarquía social, con prejuicios generalmente en contra de las costumbres y formas de ser de los pueblos indígenas y africanos.³²

No obstante, las elites coloniales en cierta medida se apartaron de las ideas originales en torno al sistema de castas sobre el linaje y crianza para establecer clasificaciones jerárquicas, dando peso a la identificación, estigmatización y menosprecio de los sectores de la población

³⁰ Guillermo Zermeño Padilla, "Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto", en Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering, *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, p. 306.

³¹ Para más información sobre la separación de la sociedad novohispana en castas y su compleja diversidad puede consultarse el trabajo de Pilar Gonzalbo, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, México, El Colegio de México, 2013. La autora señala que las limitaciones y restricciones no eran tantas ni tan rígidas y que formaban parte de estrategias de negociación sobre las habilidades y talentos de cada quien. Las personas no eran pasivas ni aceptaban sin más su lugar en la estratificación social.

³² María Elisa Velázquez Gutiérrez, "Racismo y afrodescendientes en México. Cinco reflexiones para la 'deconstrucción' de las nociones de raza y mestizaje", en *Boletín de Antropología*, pp. 17-34.

que se encontraban en los niveles más bajos de la pirámide social, es decir, la población mezclada, asignando grados de inferioridad a ciertos fenotipos.³³ Mientras que otros mantenían su estatus de superioridad.

Si bien no se trataba de ideas estructuradas y definidas de un pensamiento racial y no podemos denominar como racismo a las prácticas de exclusión y discriminación que derivaban del sistema de castas, sí son una prueba de imágenes alrededor de un concepto de “raza” previo al surgimiento del racismo como una ideología.

Los españoles peninsulares y criollos, menciona Marco Antonio Pérez Jiménez, también se definieron a sí mismos en términos relacionados con el color de la piel que significaba para ellos parte de la construcción de su identidad como grupo hegemónico. El autor cita una Real Orden de marzo de 1815 en la que se restablecía el pago de tributos para indios, negros y mulatos, después de que se había abolido en 1810, en este documento el rey expresa la necesidad de que todos sus vasallos contribuyan con el pago del tributo, ya que “hasta entonces los indios habían sido beneficiados en este punto con respecto a los *blancos* y castas”.³⁴

Otras expresiones, que giraban alrededor de las percepciones sobre el tono de la piel, evidenciaban el pensamiento discriminatorio hacia los “no-blancos”; en el caso de los matrimonios, cuando los padres se oponían a que sus hijos se relacionaran con algún miembro de las castas “bajas y de menos valer”, o por su “color obscuro”; existían etiquetas como “piel oscura” no sólo para referirse a los negros, también a los indígenas.³⁵

Una idea más sobre las ideas y prejuicios hacia los negros se encuentra en la real ordenanza de 1623 que:

Prohibía que negros y mulatos libres sin oficio propio habitaran en casa solos y se asentaran con españoles para servirles. El argumento era que “como gente viciosa y mal inclinada viven con poca doctrina y cristiandad y recogen y receptan otros esclavos huidos, ocultándolos por largo tiempo, y cometen otros excesos y delitos”. De esta manera, los españoles daban por sentado que cualquier negro o mulato, ya fuera libre o esclavo habría de comportarse de esa manera ya que era parte de su “inclinación natural”.³⁶

³³ Ben Vinson III, "Facetas sobre el concepto de castas: observaciones sobre la interpretación y el significado de casta", en Juan Manuel de la Serna, *Vicisitudes negro africanas en Iberoamérica. Experiencias de investigación*, p. 360.

³⁴ M. A. Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 48. Cursivas de la autora.

³⁵ *Ibid.*, p. 114.

³⁶ *Ibid.*, p. 44.

Por otro lado, Alicia Castellanos cita que los archivos de la ciudad de México contienen testimonios de la segregación que imperó hacia la población de origen africano:

[...] ninguna mestiza, mulata o negra ande vestida como india [...] so pena de ser presa y que se le den cien azotes públicamente por las calles y pague cuatro reales al alguacil; que no puedan vivir negros, mulatos, moriscos y otros pueblos de indios; aunque se casen los esclavos negros e indios con la voluntad de sus amos que no por eso sean libres; los negros no deberían casarse, pues dan mal servicio ya casados y son como perros.³⁷

Peter Wade señala que aunque en algunos casos también se consideraba la condición económica, por ejemplo, para entrar a las universidades, la iglesia o para tener un puesto administrativo, se requería, además, demostrar la “limpieza de sangre” y probar que no se tenía un linaje dudoso; claro que al ser un trámite, era posible que se tuviera la capacidad de comprar los documentos que acreditaran dicha “limpieza de sangre”:

La Corona podía por decreto otorgar una “cedula de gracias al sacar”, una limpieza real, un certificado de blancura, y desde 1795 esta licencia podía comprarse por cerca del doble del precio del esclavo de mejor calidad. Pero las universidades y la Iglesia encontraban difícil soportar esta táctica de eludir responsabilidades, y, algunas veces, largos litigios acompañaban los intentos de los individuos “limpiados” por la Corona para actuar según su nuevo estatus.³⁸

Desde una perspectiva histórica, Wade subraya la gran importancia que tuvieron las características fenotípicas para la estratificación de la sociedad de castas y los niveles de esta estratificación. No se trataba de una estructura rígida, inmóvil, el mismo mestizaje biológico que trataba de controlar causaba inestabilidad en esta organización.

De este modo, vemos como los prejuicios hacia la población descendiente de africanos y sus castas se originaron durante esta época, cuando los españoles relacionaban “malos” comportamientos a características que ellos veían como propias de la naturaleza de los negros y mulatos, es decir, algo que no se podía modificar, exclusivo y determinante. Asimismo, pensamientos como la pureza de sangre o el miedo a las mezclas reflejan la puesta en funcionamiento de ideas o concepciones “raciales” sin que aparezca la palabra “raza”.

Un cambio en las concepciones “raciales” se dio con la llegada de la Ilustración y las reformas borbónicas que promovían ideas sobre la clasificación y catalogación de la naturaleza

³⁷ Mondragón, citado en Alicia Castellanos, Jorge Gómez Izquierdo y Francisco Pineda, "El discurso racista en México", en Teun Van Dijk, coord., *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, p. 297.

³⁸ Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza, dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, p. 40. Wade enfoca su análisis en el Virreinato de Nueva Granada, pero sus reflexiones sobre el sistema de castas las hace refiriéndose a un contexto latinoamericano.

y los seres humanos, descubrimientos “científicos” que trajeron consigo nuevos prejuicios y estereotipos alrededor de ideas raciales.

1.3.2 Mestizaje y figura del mestizo.

Como hemos visto, la idea de vigilar las “mezclas raciales” obedece al temor de las elites por controlar la transferencia de privilegios y salvaguardar el honor familiar, todo en medio de una sociedad cada vez más compleja y diversa pues la mezcla era inevitable. La “pureza de sangre” podría asegurar que los individuos que pertenecían a las elites conservaran atributos de calidad y de linaje acordes a su posición social.

Las reformas borbónicas buscaron contener las “mezclas raciales”, con especial interés por vigilar las uniones entre los estratos inferiores, es decir, entre indígenas y la población de origen africano, pues se veía en estas uniones una “impureza”. Otro impacto de estas reformas fue el cambio de concepción sobre el honor entre las elites, pues mientras en la época de los Habsburgo el honor se relacionaba con cuestiones de integridad y virtud moral, a finales del siglo XVIII éste se media con base en términos como la “pureza” y el linaje.³⁹

Para Mónica Moreno, las relaciones entre los actores sociales coloniales no eran claramente definidas; existía un miedo constante a la mezcla o mancha de sangre de lo “blanco” con lo indígena o lo negro. El sistema de castas fue un intento por trasladar una visión de la sociedad jerárquica europea a América, en la que el origen y el compartir una misma sangre eran símbolos de estatus, superioridad y pureza. En este sentido, las “mezclas raciales” eran un símbolo de desprestigio. Sin embargo, al tiempo que se buscaba conservar la pureza de sangre y mantener los límites entre los “tres principales” grupos, la realidad se mostraba muy diferente, pues existía la posibilidad de ascender a los otros niveles por medio de la aculturación, la fe, la moral o a través de matrimonios mixtos, era posible negociar la pertenencia racial para el propio beneficio.⁴⁰ Esto evidencia, justamente, cómo el orden colonial no fue rígido e inamovible.

Existen diversas investigaciones que se enfocan en el análisis de las uniones entre la población de origen africano y los indígenas durante el periodo colonial, se hace énfasis en observar las particularidades y variables regionales y temporales, no obstante se ha llegado a

³⁹ M. A. Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁰ Mónica Moreno, "Mestizaje, cotidianeidad y prácticas contemporáneas del racismo en México", en Elizabeth Cunin, coord., *Mestizaje, diferencia y nación. Lo negro en América Central y el Caribe*, pp. 152-153.

una serie de reflexiones sobre los nexos entre los “tres principales” grupos de la población novohispana.

El mestizaje entre las mujeres indígenas y de origen africano y los españoles se asocia con los hijos ilegítimos de las mujeres, para Silvia Rivera Cusicanqui esto genera una sociedad despreciada por su promiscuidad y estigmas de género. Desde este momento comienzan, entonces, dinámicas en las que el patriarcado permite sobre todo las alianzas entre varones de la sociedad dominada y la sociedad conquistadora.⁴¹ Esto es así porque las uniones entre españoles y mujeres negras e indias son expresión del poder de estos hombres sobre el cuerpo de las mujeres que fueron sometidas a la fuerza; de esta forma, gran parte del mestizaje fue producto del abuso sexual. Es un proceso en el que el género es relevante, ya que se tiende a pensar estas relaciones siempre en términos de hombre español y mujer indígena.

Así pues, no sólo se trataba de impedir las uniones entre españoles y africanos (de mujeres blancas con africanos o indígenas), sino las uniones de africanos con indígenas. Como mencionamos al principio de este trabajo, fue el mestizaje entre estos dos grupos el que predominó en ciertas regiones de Nueva España. Estas uniones significaron una asimilación mutua; los valores de unos y otros se modificaron.

Debido a que la mayoría de la población negra que llegó a la costa era de hombres, pronto las mujeres hicieron falta en las haciendas y estancias, de modo que comenzó a darse la unión de estos hombres con las mujeres indígenas de los pueblos cercanos. Esta dinámica produjo una población importante de pardos, que era el nombre que se dio a los hijos de negro e india. Existe otro motivo de unión entre los negros y las mujeres indias y se debe al carácter libre que adquiría el producto de esta unión, era denominado con el término *libertad de vientre*, pues los hijos de una mujer indígena y un esclavo negro nacían con la condición libre de la madre; lo cual además resultaba en pérdida para los dueños de esclavizados.

Vale la pena decir que esta situación significó una inversión del estatus social colonial, pues los indios que legalmente seguían a los españoles en la escala social, pasaban a ser subordinados de los negros, quienes originalmente tenían su lugar hasta abajo por haber sido esclavizados.

⁴¹ Silvia Rivera Cusicanqui, *Insumisión general de la colonia*, p. 10. Esto no quiere decir que las parejas de españoles se unían canónicamente, de hecho, gran parte de la población no se unía por medio del matrimonio, por ello existen muchos registros de hijos ilegítimos, no únicamente por las violaciones o uniones ilegítimas. (Pilar Gonzalbo, *La familia novohispana y la ruptura de modelos* [en línea], p. 13.)

Estudiosos del tema han argumentado que entre los grupos “minoritarios” o las castas de los niveles inferiores del sistema social, existía una mayor propensión a la exogamia que para la población indígena originaria y los españoles.⁴² De este modo, se menciona que ante el desequilibrio de género entre la población esclavizada por la relativamente poca cantidad de mujeres de origen africano que fueron introducidas a Nueva España, los hombres africanos establecieron uniones con mujeres indígenas libres o con mujeres mestizas.

EL papel de las mujeres esclavizadas para la permanencia de la esclavitud como para el mestizaje, fue fundamental ya que era frecuente que estas mujeres tuvieran hijos con los españoles, la mayor parte fuera del matrimonio. Aunque esto también se ha configurado como un estereotipo hacia las mujeres esclavizadas como hipersexualizadas y simples objetos para la reproducción por medio de la violación de sus cuerpos y como si no hubieran creado sus propias formas de resistencia frente a esta y otras situaciones.

Para Jean Bosco Kakozi Kashindi, en la calidad de mulatos de los hijos de esclavizadas radica su importancia para el desarrollo del mestizaje pues fueron ellos, junto con los mestizos, los actores principales del mestizaje, no sólo en México, también en varios países de América Latina. Los mulatos se encontraban en una posición intermedia entre los indígenas y los españoles, con ambos tenían vínculos, con los primeros por su condición de casta y de explotados y con los segundos por ser jurídicamente su propiedad. Mientras que los mestizos establecían puentes entre los españoles y los indígenas; ambos grupos fueron los impulsores del mestizaje en Nueva España y en América Latina.⁴³

Entre otras razones, señala el autor, esto se debe al deseo de blanquearse de los negros e indígenas, el parecerse al blanco era una búsqueda de supervivencia en el sistema; por otro lado,

⁴² Cf. Patrick Carroll, “Los mexicanos negros. El mestizaje y los fundamentos olvidados de la “raza cósmica”: una perspectiva regional” [En línea], pp. 412-413. Algunos investigadores han elegido el estudio de las relaciones entre indígenas y afrodescendientes; en el sentido de que, históricamente, fueron los que se encontraron en los estratos más bajos del sistema estamental colonial y, debido a ello, se piensa que tienen una identidad compartida como sujetos marginados y que recibieron la mayor carga de explotación laboral y exclusión durante el periodo novohispano. Véase: Juan Pablo Peña, *Relaciones interculturales. La Afroindianidad en la Audiencia de Guatemala. Siglos XVI y XVII*, México, 2011. Tesis, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 149 pp. Haydee Quiroz Malca, “Relaciones interculturales, historias semejantes, permanencias presencias y olvidos, los casos de México y Perú”, en Sonia Arteaga Muñoz y Luis Rocca Torres (editores), *Africanos y pueblos originarios. Relaciones interculturales en el área andina. Memorias*, Perú, Museo Afroperuano, 2007, pp. 81-108. Silvio Zavala, “Relaciones históricas entre indios y negros en Iberoamérica” en *Revista de las Indias*, 28/88, 1946, pp. 53-65.

⁴³ Jean-Bosco. Kakozi Kashindi, *La invisibilización de los afrodescendientes en la concepción del mestizaje latinoamericano*, p. 54.

el estatus de los españoles como amos de sus esclavizadas, les permitía conservar a sus hijos como esclavizados; además, la escasez de mujeres blancas, la violación y unión ilegítima de los españoles con las esclavizadas; todos estos elementos fomentaron el proceso de mestizaje.

De este modo, la identidad mestiza durante el periodo colonial aparecía como un estatus “intermedio” entre los indígenas y los españoles. Los mestizos y mulatos fueron vistos como una categoría limítrofe, pero también con connotaciones de impureza y desprestigio (para los mestizos, a finales del periodo colonial esta visión cambio, mientras que los mulatos y las otras castas conservaron su carga despectiva).

Según Moisés González Navarro, al mestizo se le vio como sinónimo de bastardo, pues las uniones entre españoles e indígenas y negros en un principio eran ilegítimas.⁴⁴ Los mestizos eran un grupo “intermedio”, un puente, móvil e inestable. La idea central es hacer notar que en las actitudes del grupo blanco de resistirse a mezclarse con los “otros inferiores” o en su temor a la mezcla, sobre todo con alguna persona de origen africano, se observa la presencia de un pensamiento discriminatorio y excluyente hacia esa población.⁴⁵

En suma, durante el periodo colonial, la inestabilidad y la imprecisión se convirtieron en las características a través de las cuales la complejidad de la formación de la identidad adquirió sentido y significado.⁴⁶

1.3.3 En la Costa Chica de Guerrero.

Ahora bien, ¿cuál fue el panorama para la Costa Chica de Guerrero? En la Costa Chica de Guerrero, durante todo el siglo XVII y principios del XVIII, en general ocurrió lo mismo que nos muestra el panorama del resto del país. La población de las castas creció debido al mestizaje físico, sobre todo entre indígenas y la población de origen africanos y sus descendientes, ya que, como hemos visto, estos dos grupos eran los principales pobladores de la región pues los españoles preferían vivir en ciudades como Ometepe y sus alrededores.

Existió también un mestizaje del que formó parte la población de origen asiático que llegó a Acapulco en un galeón proveniente de Manila conocido como la *Nao de China*. Estos pobladores, principalmente filipinos, representan un elemento más a considerar cuando se habla

⁴⁴ Moisés González Navarro, "El mestizaje mexicano en el periodo nacional" en *Revista Mexicana de Sociología* [En línea], p. 35.

⁴⁵ M. A. Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁶ M. Moreno, *op. cit.*, p. 154.

de mestizaje en la Costa Chica ya que hoy en día aún es posible encontrar rasgos fenotípicos en varias personas de la región.⁴⁷

En la Costa Chica de Guerrero, el mestizaje predominó en las haciendas, en los pueblos cabecera o en las comunidades con mayor cantidad de población. Araceli Reynoso refiere que para finales del siglo XVII la región presentaba un panorama étnico muy particular respecto al resto de Nueva España, “en la Costa Chica se encontraban más de 600 familias descendientes de esclavos negros, sirvientes de las haciendas, lo que era mucho en comparación a otras zonas de Guerrero, por lo tanto la zona costeña era visiblemente negra”.⁴⁸

Hay que destacar una idea que Dehouve menciona y es que a los mestizos comenzó a llamárseles “gente de razón”, tal vez para este periodo no resulte tan relevante, pero es un antecedente de la realidad actual de la Costa Chica. Al retomar el tema de las haciendas, dice que en el centro del estado había dos haciendas “una con cinco familias ‘de razón’ (mestizos) y otra con ocho [...] Un poco más numerosas, pero no mucho, eran la hacienda de Tixtla (nueve familias de razón y ocho de pardos) y la de Chilpancingo (nueve familias de razón y 25 de pardos).”⁴⁹ Según este mismo autor, de 1650 a 1810 aumentó el número de haciendas y éste fue otro rasgo notable para el período.

En la Costa Chica se registra la existencia de tres haciendas principales, la hacienda del Gallo conformada por 300 familias de las cuales nueve eran de mulatos y se encontraban en el trapiche de Nuestra Señora del Rosario, a esta hacienda pertenecían los ranchos de Cruz Grande, Las Garzas y Nexpa; la hacienda de Copala que albergaba de 100 a 150 familias con 25 en el rancho de Cintla, 11 en Cuilutla y aproximadamente 100 en el de Juchitán; y la hacienda Los Cortijos que contaba con 59 familias en San Nicolás, 74 en Maldonado y 50 en Cuajinicuilapa, un total de 200 familias.⁵⁰

⁴⁷ La historia de la presencia del población de origen filipino y su interacción con la población de origen africano, española e indígena debe considerarse cuando se retoma el tema del mestizaje en la Costa Chica, asimismo, ofrece un rico campo de estudio en el que todavía se ha incursionado muy poco. La historiadora Carmen Yuste ha realizado un amplio trabajo sobre las relaciones comerciales entre la Nueva España y Manila, aunque su trabajo no se limita a la región de la costa, es un importante referente para el análisis de la presencia asiática en el país para el periodo colonial. Carmen Yuste, *El comercio de la nueva España con Filipinas, 1590-1785*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1984. *Emporios transpacíficos. Comerciantes mexicanos en Manila 1710-1815*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007. (Historia Novohispana, 78).

⁴⁸ Araceli Reynoso Medina, “Aquí todos somos libres... La población de Igualapa. 1650 – 1750”, en Juan Manuel de la Serna, coord., *De la libertad y la abolición: Africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, pp. 167, 168.

⁴⁹ Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, p. 97.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 96-97.

La hacienda de Copala y la de Los Cortijos aparecen también en los registros de Araceli Reynoso, quien menciona que a principios del siglo XVIII la hacienda de Copala era la más activa de la alcaldía de Iguala y se dedicaba a la producción de caña de azúcar; para el caso de Los Cortijos, señala que en un principio se ubicaba en Jicayán en la costa de Oaxaca y que al extenderse hacia el lado guerrerense el panorama de las grandes propiedades cambió pues con su ganado ocupó casi toda la costa oriental, incluso hasta zonas más cercanas a la montaña. Esta situación hizo que se intensificaran problemas que ya eran comunes en la región como las luchas por la propiedad de la tierra entre los indios, los caciques y las grandes haciendas.⁵¹

La mayoría de población indígena que se trasladó a la región de la montaña, además de dedicarse mayoritariamente a la agricultura, también se enfocó en la elaboración de productos como jícaras, productos de algodón y derivados de la crianza de ganado como el cebo y las pieles para abastecer a los trabajadores de las haciendas costeras, a la par, las tierras que aún quedaban en sus manos las rentaban para el pastoreo del ganado.

La actividad económica de la costa en relación al exterior se debilitó; la producción de cacao disminuyó frente a la actividad, a partir de 1763, de Nueva Granada, como principal exportador de este producto; el auge minero de la región de Taxco decayó debido a la importancia de las minas en Guanajuato; sólo siguió vigente el cultivo del algodón por la creciente actividad textil en los obrajes de las ciudades; y como ya señalamos, la abundancia de haciendas dedicadas a la ganadería y al cultivo de caña de azúcar.

Resulta complicado ahondar en el impacto de las reformas borbónicas para la Costa Chica de Guerrero, pero es posible suponer que fueron casi las mismas que en el resto de la Nueva España, por la inconformidad con las reformas fiscales y el aumento de los impuestos; pero, en especial, por la necesidad de reforzar los reglamentos y actitudes de las autoridades frente al incremento del mestizaje y para controlar las “impurezas de sangre”.

Al respecto del impacto de estas reformas en zonas rurales, Moreno Yáñez señala que con las reformas borbónicas se ampliaron las protestas populares, sobre todo en las regiones donde hubo un reordenamiento de los circuitos mercantiles o una mayor eficacia en la recaudación del tributo, como sucedió en los sectores populares rurales.⁵²

⁵¹ A. Reynoso Medina, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁵² Moreno Yáñez, Segundo E., “Motines, revueltas y rebeliones en Hispanoamérica” en Enrique Tandeter y Jorge Hidalgo Lehuédé, *Historia General de América Latina*, p. 423.

1.4 Abolición de la esclavitud e Independencia.

Para 1788, España podía presumir su apogeo y abundancia, a pesar de que éstos se debían básicamente al equilibrio de poderes que existía con el resto de Europa, por ello no resultó sorprendente que cuando España decidió, en 1793, entrar en la lucha contra el régimen revolucionario de Francia, el resultado fuera desastroso para ese país. Además, Inglaterra le impuso un bloqueo naval lo que derivó en una crisis comercial; a esto se sumó un deterioro en el gobierno interno marcado por la corrupción.

En Nueva España, la crisis comercial no tuvo mayores consecuencias, en cambio sembró la duda de sus relaciones comerciales con la metrópoli, ya que Gran Bretaña había reemplazado a Francia como la principal fuente de importaciones de Hispanoamérica. Las protestas populares aumentaron aunque fueron controladas y luego incrementaron nuevamente cuando la mayoría de la población se inconformó con la expulsión de los jesuitas y el aumento de los impuestos. No obstante, Bethell insiste en que la más importante consecuencia fue la alienación de la élite criolla:

La reconquista de América había alienado al aparato político colonial, aunque reforzó su posición económica y lo dotó de un ejército y una burocracia. Con las lealtades tradicionales bastante desgastadas y el ejemplo de las Trece Colonias ante sí, no sorprende que, cuando llegó la noticia de la abdicación de Carlos IV, la élite criolla aspirara a hacerse oír en el gobierno de sus países.⁵³

Fue precisamente la elite criolla la que se mostró inconforme cuando en 1808 Francia puso en el trono de España a José Bonaparte, lo que como sabemos marca un punto de partida para el inicio de la revolución en la Nueva España y del proceso independentista. Sin duda este panorama fue el propicio para que posteriormente todo culminara con la separación de la Nueva España de su metrópoli.

Con respecto al papel de la población de origen africano y sus descendientes para este periodo, principios de la lucha de independencia, hay que destacar que las ideas liberales que provenían de Francia tuvieron bastante influencia al reflexionar sobre el sistema esclavista.

Aguirre Beltrán apunta una idea interesante, según este autor, una corriente de liberación de los esclavizados coincide con el fin en Nueva España del sistema económico basado en la esclavitud. Y es interesante porque cuando por diversos caminos los negros esclavizados adquirieron su libertad, se incrementó la mano de obra libre que además era más barata que la

⁵³ L. Bethell, *op. cit.*, p. 126.

proporcionada por los esclavizados. Por otro lado, una vez más, a través de la miscegenación y del aumento de la población mestiza, la mano de obra asalariada de este grupo se volvió más solicitada y, en consecuencia, poco a poco fue reemplazando a la de los esclavizados.

El paso de la condición de la población esclavizada a mano de obra asalariada de ninguna manera significó la eliminación del trabajo esclavizado de la noche a la mañana o que los descendientes de africanos hayan desaparecido pues continuaron aportando, con su trabajo, a procesos productivos; únicamente su detección se hacía más complicada debido al mestizaje y a su estado como trabajadores asalariados. De hecho, algunas regiones del país conservaron el trabajo esclavizado hasta el siglo XIX.

Así pues, el aumento de la mano de obra libre fue una de las principales razones por las que se abogó por la abolición de la esclavitud, ya que económicamente era incosteable; el sistema de propiedad de la tierra estaba asegurado para los grupos que quedaron en el poder y la mecanización de la producción había resuelto el problema de la sustitución de la mano de obra.

Martínez Montiel plantea que la abolición de la esclavitud no tuvo las mismas significaciones en todos los territorios coloniales; en algunos lugares, trascendió a la población negra esclavizada pues la explotación laboral y la opresión alcanzó a las masas indígenas, de modo que ofrecía la posibilidad de encarar el problema de la explotación de la fuerza de trabajo en América.⁵⁴

La abolición de la esclavitud fue más bien un proceso que se inició a principios del siglo XIX con la declaración que Miguel Hidalgo y Costilla hizo días después de iniciar su lucha. Así, en 1810 quedó prohibida la importación de mano de obra africana pero, ante la demanda, los negros libres continuaron en algunos de sus trabajos y mantuvieron, en la mayor parte del país, su posición en la escala más baja de la sociedad.

Uno de los documentos de mayor importancia respecto al tema fue escrito el 24 de octubre de 1821 cuando la Junta Provincial Gubernativa (encargada de organizar el nuevo país) y la Comisión de Esclavos realizaron el *Dictamen de la Comisión de Esclavos* que declaraba la abolición de todo comercio de esclavizados, la eliminación del servicio personal de los indígenas en los obrajes, panaderías, y tlapisquerías, y la libertad de vientres; para los redactores

⁵⁴ L. M. Martínez Montiel, *Africanos...*, p. 117.

de este documento todos los hombres nacían con derechos inalienables y uno de ellos era la libertad.

Según Cynthia García Martínez, el argumento de mayor peso de este documento fue que la nueva nación tenía que ser coherente con las imágenes de independencia y libertad que se enarbolaron, o dicho con otras palabras; la esclavitud era incompatible con la nueva nación. No obstante, todo lo declarado en ese Dictamen especificaba que el proceso debía ser paulatino para proteger los intereses de los propietarios.

América Nichte-Ha López Chávez señala que de 1808 a 1821 fue el periodo que le tomó al pueblo mexicano lograr su libertad por medio de la separación del régimen monárquico español y los inicios de la construcción del Estado-nación, sin embargo, esta libertad no significó que se consiguiera una igualdad y reconocimiento para los americanos, mucho menos para la población de origen africano y sus descendientes.

La misma autora plantea la actitud de los criollos como el “movimiento autonomista criollo”, ya que el deseo de separación de España en ellos se dio en relación con la ansiedad de poder y del anhelo de propiedad más que por un sentimiento de identidad nacional. Con el marcado liderazgo criollo durante la independencia, se invisibilizó a la población descendiente de africanos pues aunque hubo líderes con ascendencia africana, no se mencionaban sus raíces y fueron señalados más como criollos o mestizos.⁵⁵

A través del análisis de los bandos de Miguel Hidalgo, López Chávez llega a la conclusión de que, en los inicios del movimiento independentista, el apoyo para abolir la esclavitud era para ganar adeptos a la causa, se trataba de hacer y cumplir promesas más que la verdadera intención por la eliminación de la esclavitud. De hecho, la abolición no representó grandes problemas pues en este momento ya había pocos esclavizados en el territorio.

En este sentido, a lo largo de todo el proceso abolicionista, los organizadores se guiaron sobre todo por intereses económicos más que humanitarios, por lo que muy pocas veces manifestaron un interés real por la justicia en el trato de los esclavizados, por la mejora de sus condiciones de vida o por su libertad.

⁵⁵ América Nichte-Ha López Chávez, "Haciendo visible lo invisible. La población afrodescendiente durante la construcción del Estado-Nación en México en el siglo XIX", en J. Jesús María Serna Moreno e Israel Pineda, *Interculturalidad y relaciones interétnicas en Afroindoamérica*, p. 224.

1.4.1 En la Costa Chica de Guerrero.

Las tierras del Sur, como se les llamó entonces, sin duda fueron un bastión insurgente durante la revolución de principios del siglo XIX en la Nueva España. Miguel Hidalgo envió a José María Morelos a combatir en el sur porque consideraba de gran importancia estratégica la posesión del puerto de Acapulco.

En la Costa Grande, Morelos logró que la familia Galeana se uniera a la causa insurgente y, ahí mismo, fundó la provincia de Técpan con un gobierno independiente, antecedente fundamental para la fundación del actual estado de Guerrero.

Después de noviembre de 1810, cuando Morelos logró tomar el puerto de Acapulco, en 1813 convocó a un congreso con la intención de crear una cohesión política dentro del movimiento, este congreso tuvo lugar en Chilpancingo y fue el lugar en el que Morelos dio a conocer los detalles de su ideario independentista en los *Sentimientos de la Nación*, en él se expresaba con el término “americano” para tratar de sembrar una idea que unificara a la población de un país que podía ser independiente. El momento más importante del congreso se dio el 6 de noviembre de 1814 cuando declaró la independencia del, hasta entonces, virreinato de la Nueva España. Posteriormente, nombró a Vicente Guerrero como jefe insurgente del sur.

Vicente Guerrero estuvo a cargo de la segunda campaña insurgente dentro del estado, por lo que mantuvo la insurrección a través de la guerra de guerrillas y promovió arduamente las ideas de los *Sentimientos de la Nación*. En Ometepec se localizó su centro de operaciones para instalar el llamado Gobierno Provisional Mexicano de las Provincias del Oeste, en marzo de 1818.

Ante la imposibilidad de someter a la guerrilla de Guerrero, el virrey nombró a Agustín de Iturbide comandante militar del sur para luchar contra el movimiento insurgente en la región. Pronto, Guerrero se vio limitado al tratar de extender la lucha fuera del estado; mientras que, por el lado realista, muchos estaban decididos a obtener la independencia de la Nueva España con la intención de conservar sus privilegios amenazados por la causa liberal que provenía de España.

Así fue como ambos caudillos se vieron obligados a negociar la lucha y Guerrero aceptó la propuesta de Iturbide de consumar la independencia con acuerdos políticos. Esta alianza se dio, sobre todo, porque los pueblos estaban adquiriendo cada vez más fuerza en sus regiones y los dirigentes y las elites podrían perder el control. Entonces, se dio a conocer el *Plan de Iguala*

y se formó el ejército trigarante; años más tarde, Agustín de Iturbide entraría triunfante a la ciudad de México y sería proclamado primer emperador del país.

Este escueto relato de los hechos que llevaron a la independencia en los últimos años del movimiento sirve para mostrar la importancia que tuvo el estado de Guerrero y los caudillos realistas e insurgentes para lograr la consumación de la independencia de México.

Aun no hay información certera sobre el momento en el que se le comenzó a llamar Costa Chica a esta región, pero para esta época ya se le conocía con esta denominación. Según Araceli Reynoso, a principios del siglo XIX esta zona pertenecía a la alcaldía de Igualapa, aunque la región que nos incumbe también perteneció a la provincia de Tlapa; después con las distintas reformas administrativas, las alcaldías se convirtieron en intendencias.

Como ya hemos señalado, la mayor cantidad de habitantes eran los descendientes de los esclavizados negros, mulatos o pardos. Eran la segunda o tercera generación de los esclavizados iniciales y para estos momentos ya habían alcanzado, por distintos medios, su libertad. Esta condición de libres se debió principalmente a que al ser cercanos a los dueños de las haciendas, éstos muchas veces les otorgaron su libertad o, simplemente, en su ausencia, los negros entendieron que tenían capacidades de liderazgo y dominio que no eran propias de los esclavizados.

Con el tiempo, los pardos libres dejaron su trabajo en las haciendas para dedicarse a la agricultura y el comercio del algodón, ésta, señala Reynoso, fue la principal actividad económica de la población libre. En segundo lugar se encontraba su trabajo en las milicias que era el grupo armado dedicado a la protección del virreinato en las principales ciudades y puertos.

Aquí es importante hacer un alto para señalar que la formación con más rigor y disciplina de estas milicias estuvo influenciada por las reformas borbónicas que se propusieron la formación de un ejército fuerte frente a las posibilidades de invasión de Inglaterra en las colonias hispánicas, pues ya en otras ocasiones había tomado Manila y La Habana.

En la Costa Chica se trató de vigilar las costas del contrabando por medio de la presencia de miembros del ejército ajenos a la región, por lo que muy pronto se agotaron por las inclemencias del clima, en consecuencia las compañías de pardos y mulatos ocuparon su lugar. Este hecho posicionó a los que pertenecían a las milicias en una situación intermedia entre los que pagaban tributo y la posibilidad de mejorar su situación económica así como de ascenso e inserción social a través de la carrera militar profesional.

El tipo de milicias que se podía encontrar en la Costa Chica estaban integradas por poblaciones existentes y de composición más variada que se organizaron en “ejércitos particulares” de los hacendados y caciques y fueron la base de los ejércitos locales durante la independencia. Con ellas se “reforzó en la comunidad su conciencia de contar con su propio espacio social, donde hicieron evidente su condición de hombres libres, la que se manifestaba en actitudes de fuerza, osadía, altivez, como de rebeldía.”⁵⁶ Así pues, tenemos que la posición dentro de las milicias reforzó en la población libre su carácter y fuerza, dotándolos de un sentimiento de libertad y de independencia respecto a la esclavitud y al resto de la población.

Otros factores que contribuyeron en la formación de un carácter más independiente fueron la autonomía que les proporcionó el cultivo del algodón; la libertad de tomar decisiones como segundos al mando de las haciendas; además de su posición como población libre y asalariada. Araceli Reynoso resalta un punto que nos parece importante considerar y es que esta población de ninguna manera permaneció estática frente a la realidad que vivió:

[...] la actitud tomada por los servidores africanos y sus descendientes trasciende la idea de que por los rigores de la esclavitud éstos permanecieron estáticos, trabajando y cumpliendo órdenes, sin ninguna iniciativa. Por el contrario, de acuerdo a sus vivencias y con base en la realidad cotidiana que les tocó vivir asumieron formas de actuar, que expresaron sus intereses e incluso con sus actitudes voluntariosas e independientes y sus conductas osadas desafiaron a los modelos dominantes económico, político y social de la época.⁵⁷

Esta situación se reflejó en dos actitudes por parte de las autoridades y los hacendados; para los primeros significó imponer un mayor rigor en el cobro de impuestos y reafirmar que una de las obligaciones de la población libre era el servicio militar; para los hacendados, la mano de obra libre representaba la oportunidad de despedir a los trabajadores en cualquier momento dependiendo de las necesidades de la hacienda.⁵⁸

⁵⁶ Araceli Reynoso Medina, “Negros, mulatos y pardos de la Costa Chica guerrerense en el movimiento de independencia”, en Juan Manuel de la Serna, coord., *Vicisitudes Negro africanas en Iberoamérica. Experiencias de investigación*, p. 174. Israel Ugalde hace hincapié en el papel que jugaba la población de origen africano y sus descendientes en las fuerzas armadas de la Nueva España pues eran fuente de preocupación para los oficiales y para la clase alta que pensaba que “las castas de color eran irresponsables, perezosas, arriadas y políticamente no confiables dentro de la sociedad colonial. Sin embargo, ellos estaban más inclinados al servicio militar que los blancos, con mayor resistencia a las inclemencias del clima y enfermedades tropicales”. (Israel Ugalde Quitana, *En pie de guerra*, Ponencia presentada en el Congreso Diáspora, Nación y Diferencia: Poblaciones de origen africano en México y Centroamérica). Vemos nuevamente el prejuicio hacia la población afroamericana como quienes resisten mejor el clima cálido.

⁵⁷ A. Reynoso Medina, “Aquí todos somos libres...”, p. 173.

⁵⁸ A. Reynoso Medina, “Negros, mulatos y pardos...”, p. 175.

En las haciendas se formó un espacio en el que los mulatos tenían lugares de siembra y donde podían vender sus productos; esto derivó en el establecimiento de relaciones “productor-cliente” entre ellos y los hacendados. De este modo, durante el movimiento independentista, los hacendados aliados de los realistas llevaron consigo a sus clientes mulatos.⁵⁹ La historiografía coincide en que como se había establecido ya una rivalidad entre los pueblos indios y los negros y mulatos, al sublevarse los indios por los conflictos por la ocupación de tierras, los negros capitanes con privilegios dentro de las haciendas, optaron por combatir a los indios rebeldes.

Con estas características en mente, es posible entender que cuando inició el movimiento de independencia en la Costa Chica, la mayoría de la población mulata o parda libre se unió al bando realista. En otras palabras, las autoridades, para que éstos accedieran a pertenecer a las milicias les concedieron privilegios como un salario oneroso o tierras, lo cual explica que hayan optado por aliarse al bando realista. Aunque, pronto el servicio militar representó un peso, pues tenían que dejar sus cultivos y sus ingresos podían disminuir.

Además, la propuesta de los insurgentes de abolir la esclavitud no tuvo gran impacto en esta región. En los inicios del movimiento, la población de la costa, en su mayoría libre, no quería arriesgar su relativa calma cotidiana para entrar en un conflicto que los orillaba a mantenerse fieles a la Corona, si querían conservar dicha estabilidad.

Aunque no es tema de este apartado, es necesario señalar que en la Costa Grande se vivió una situación diferente respecto a la población de origen africano y sus descendientes a la hora de unirse al bando realista o insurgente. En esta región, base de operaciones de Morelos, la población que nos ocupa se unió a los insurgentes; sobresalen caudillos locales como Mariano Tabares o Hermenegildo Galeana y sus hermanos.

Con el tiempo, gracias a la labor de convencimiento de Morelos y sus caudillos en la región, la población de origen africano se pasó al bando insurgente. Como sabemos, Morelos era descendiente de africanos y a él se unieron también, en su mayoría, negros y mulatos del sur diestros en el uso de las armas. Sin embargo, el discurso de Morelos para atraer a la población negra y parda no estaba guiado por ideas raciales; este insurgente estaba consciente de la diversidad étnica y cultural del país y, como hemos visto, abogaba por la unidad de la población americana.

⁵⁹ Jesús Hernández Jaimes, “La insurgencia en el sur de la Nueva España, 1810 -1814, ¿insurrección del clero?”, en Ana Carolina Ibarra, coord., *La independencia en el Sur de México*, pp. 81-82.

En relación con la población indígena, cuando decidieron unirse a la lucha independentista, lo hicieron sobre todo para luchar por recuperar sus tierras y por el papel que jugaron los clérigos al momento de reclutar a esta población.⁶⁰ Así, desde este momento, los problemas por la tierra son una constante en la región y estas disputas generaron tensiones “raciales” en la Costa Chica.

Otra de las causas de estos desencuentros entre las castas durante la revolución de independencia tiene que ver con conflictos regionales entre distintos grupos, y sus relaciones económicas y políticas, así, se trataba más bien de “disputas entre esclavos, entre pardos e indígenas, entre castas etc., que no precisamente tenían que ver con los objetivos de la insurgencia.”⁶¹

En las zonas rurales el movimiento tendía a perder su carácter nacional para ser más bien un conflicto interregional. En este sentido, el caso del mulato José Mariano Tabares es especialmente importante, pues él, como ya señalamos, se había unido a Morelos en la Costa Grande. Tabares en un principio era partidario de los realistas, pero decidió traicionarlos para unirse a la causa insurgente, convirtiéndose en un fiel aliado de Morelos.

En 1811, en ausencia de Morelos, a Tabares y a David Faro, Ignacio López Rayón les concedió el cargo de brigadier y coronel; sin embargo Morelos se negó a reconocer dichos grados. Este hecho causó el enojo de Tabares, que se retiró a Chilpancingo “con el objeto de asesinar a todos los blancos y personas decentes y propietarios, comenzando por el propio Morelos.”⁶² Cuando Morelos descubrió la conspiración, mandó a Galeana para que ejecutara tanto a Tabares como a David Faro. Para evitar un episodio igual, Morelos escribió el 13 octubre de 1811 un bando en donde trata de frenar cualquier tipo de guerra de castas; en dicho bando,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 60. Hernández Jaimes pone en duda la importancia del clero como una de las figuras líderes del movimiento independentista, “varios testimonios de la época señalan el importante papel de los ministros religiosos para organizar a los insurgentes, a tal grado que se les llegó a señalar como los principales responsables de la sublevación. Esta creencia permeó la historiografía decimonónica, cruzó el siglo XX y ha llegado al siglo XXI. [...] En ocasiones se ha destacado la participación de los eclesiásticos en la insurgencia para atacarlos y criticarlos; en otras, para ensalzarlos y atribuirles la paternidad de la independencia. Sin duda, ambos bandos han exagerado esa intervención. [...] En realidad sólo unos cuantos eclesiásticos se unieron a los rebeldes, según William Taylor, alrededor del 9% de toda la Nueva España [...] Se ha mostrado, además, que hubo varios sacerdotes que asumieron una defensa activa, incluso con las armas, del gobierno español.” (p. 61.)

⁶¹ Cynthia García Martínez, *De las sendas a los caminos. El proceso de abolición de la esclavitud en la Nueva España*, p. 53.

⁶² Jesús Hernández Jaimes, “Cuando los mulatos quisieron mandar. Insurgencia y guerra de castas en el puerto de Acapulco, 1808-1811”, en José Gilberto Garza Grimaldo y Tomás Bustamante Álvarez, coord., *Los sentimientos de la Nación. Entre la espada militar y los orígenes del estado de Guerrero*, pp. 141-173.

“el primer tema que aborda es la importancia de abolir las castas, pues sólo de esta manera los americanos se darían cuenta de la verdadera unidad que existía entre ellos [...] podemos ver cómo es que Morelos apela a la unidad nacional con base en la igualdad de americanos.”⁶³

No obstante justo en la referencia a la unidad de la población podemos atisbar un pensamiento tendiente hacia la homogenización, para Kakozi Kashindi, el discurso de José María Morelos plasmado en los *Sentimientos de la Nación*, en el que declara que lo único que *distinguirá a un americano de otro será el vicio o la virtud*, tenía el fin último de pensar una nación diferente, una nación que para ser independiente de España debía romper con los “vicios” de la metrópoli, pero, “la desaparición de la mención de castas contribuyó a crear una idea falsa de una nación mexicana”.⁶⁴ Porque era una nación que aceptaba la eliminación del sistema de castas pero que al mismo ocultaba a los grupos considerados diferentes.

1.5 Reflexiones finales

Antes de que los españoles llegaran a la zona de lo que hoy es la Costa Chica del estado de Guerrero, existía en la región un fuerte intercambio comercial entre los habitantes indígenas de la sierra y de la costa. Muchos productos elaborados en la región eran enviados como tributo a los mexicas; con la conquista se siguieron produciendo, pero ahora para ser utilizados por los españoles e incluso enviados a España.

Las noticias de que en la región existía abundancia de oro, motivaron los viajes de conquista por parte de las autoridades españolas. Desde su incursión en la región, los españoles llevaron consigo un número de esclavizados negros que les eran útiles en sus encomiendas, en las haciendas, para trabajos forzados en las minas y para los clérigos, como ayudantes en sus templos. Pronto el número de estos esclavizados creció ya que resultaban cada vez más útiles frente a la disminución de la población indígena.

Además de su trabajo dentro de las encomiendas o con los clérigos, los negros participaron en actividades como la pesca y el cultivo del algodón. Por otro lado, llegaron a la región negros que habían decidido huir de su condición de esclavizados y que provenían de las minas de Taxco, de Huatulco o de la región misma. Pero el verdadero impacto de esta población

⁶³ C. García Martínez, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁴ J.-B. Kakozi Kashindi, *op. cit.*, p. 57.

se vio reflejado cuando llegó a la zona la ganadería; fue en esta actividad donde la población de origen africano y sus descendientes se desempeñaban mejor, como vaqueros principalmente.

En todos estos espacios, los negros estuvieron en contacto con la población indígena originaria de la región. A veces su relación era pacífica y se apoyaban unos a otros, los indígenas transmitieron a los negros sus conocimientos sobre cómo sembrar en tierras para ellos desconocidas; existió un intercambio de saberes y culturas de los que podemos ver vestigios hoy en día, como el sincretismo religioso en algunas poblaciones de la Costa Chica.

En otros momentos, este contacto fue realmente hostil, por ejemplo, cuando en su labor como capataces delegados de los españoles en manos de alguna hacienda, abusaban de su poder y descargaban en los indígenas el resentimiento que guardaban de cuando ellos mismos fueron maltratados, propinándoles severos castigos y malos tratos.

Por otra parte, la unión de indios y negros y sus contactos estrechos implicó una asimilación mutua, lo que produjo una transformación de sus valores. Los africanos y sus descendientes comunicaron a los indígenas su patrimonio intelectual, sus prácticas mágicas y religiosas, su concepción del mundo, así como actitudes como la voluntad para librarse de la esclavitud.

En esta época surgieron los calificativos negativos que “marcaron” a la población de origen africano y sus descendientes, la mayoría provenía de los españoles y en menor medida de los indígenas; eran considerados “agresivos”, “bestiales”, “salvajes”, “traidores”, “borrachos”, “viciosos”, “de malas costumbres”, “insolentes”, “atrevidos”, “groseros”. Estos estereotipos surgían, sobre todo, como una interpretación de los españoles de las reacciones de oposición por parte de los esclavizados. También la población indígena quedó estereotipada como “sumisa” y “débil”, al tener mayor disponibilidad para aceptar la religión católica y al creer que eran incapaces de cumplir con los trabajos forzados a los que al principio fueron sometidos.

Javier Laviña menciona que alrededor de la “población blanca” se crearon estereotipos, como la idea de que eran admirables por su capacidad de conquista y dominio respaldada por los fundamentos del sistema de represión y el aparato de estado a su servicio; además, su poca disposición por el trabajo mostró a los españoles como débiles e incapaces, los españoles de las

elites no desempeñaban ninguna actividad productiva y los de los sectores populares se negaban a participar en trabajos que estaban relacionados con la “gente de color”.⁶⁵

Entre negros e indígenas las relaciones que establecieron a lo largo de todo el proceso que detallamos no permanecieron estáticas y no es posible encasillarlas dentro de una categoría fija como puede ser la de “pacífica” o “violenta” ya que, como mencionamos, fueron distintas en cada momento histórico. Estas relaciones pacíficas y violentas o agresivas pasaron más allá del periodo colonial y llegaron a la época independentista.

Por otra parte, el sistema de castas se trató de un intento de reglamentar los intercambios y mezclas y que estuvo muy alejado de la realidad de la Nueva España. A finales del periodo colonial las “tres raíces principales” casi habían desaparecido, por lo que existía una innumerable cantidad de mezclas difíciles de encasillar en las denominaciones del sistema de castas. Una de sus implicaciones principales es que nos indica el surgimiento de ideas racializadas y una línea de continuidad sobre pensamientos de exclusión hacia las poblaciones en los niveles más bajos de esa jerarquía social. Las constantes variaciones de significado en torno a la categoría de casta (relacionándose con otras como calidad, nación, condición) han generado la idea de que el sistema de castas no se puso en funcionamiento de manera explícita o con una regulación estricta. Como lo señalamos, esto es cierto en la medida en que era difícil controlar a una población tan diversa y con complejos procesos de mestizaje.

Sin embargo, sí es posible afirmar que el concepto de casta pudo moldearse y adaptarse para lograr trascender el periodo colonial y ser un antecedente para las nociones más concretas y organizadas del concepto de “raza”, “la idea de casta produjo un heredero, cuyo legado pudiera ser una forma particular de pensamiento racial”.⁶⁶ Así, a pesar de que no existió un sistema rígido ni una idea definida acerca de la “raza”, las nociones racializadas hacia cierto tipo de población tuvieron implicaciones importantes no sólo durante su vigencia, también en los años posteriores, durante la configuración de la nación mexicana, como veremos a continuación.

Después de analizar este proceso histórico hemos visto cómo fue que los indígenas que quedaron en la región fueron desplazados hacia la montaña con la llegada de los españoles y “sus” esclavizados negros. La razón fue la ocupación de sus tierras para utilizarlas para la crianza del ganado mayor, principal actividad económica en la que participó la población de

⁶⁵ J. Laviña, *op. cit.*, p. 104.

⁶⁶ B. Vinson III, "Facetas sobre el concepto de castas...", p. 365.

origen africano y que los dotó de un sentimiento de autoridad y fuerza que trascendió hasta la época independentista.

La historia explica cómo fue que los indígenas se desplegaron hacia las montañas de la Sierra Madre del Sur, los españoles que no querían permanecer en sus haciendas de la costa por el clima caluroso y temerosos de adquirir enfermedades tropicales, decidieron quedarse en donde se fundaron las principales ciudades, como Puebla en el altiplano; en Guerrero, permanecieron en la parte central y en pueblos como Ometepec; mientras tanto, los negros, al verse asegurados por su trabajo en las haciendas, decidieron quedarse ahí, asentándose en parcelas situadas a los alrededores o en diferentes poblados a lo largo de la costa. No obstante, este señalamiento nos es útil únicamente para tratar de historizar la presencia de estos tres grupos en la región, pues la realidad actual de la Costa Chica es más diversa y compleja que esta idea tripartita de la ubicación de indígenas, afroamericanos y mestizos.

El mestizaje trascendental en la Costa Chica de Guerrero no fue entre españoles e indígenas como comúnmente se piensa, sino entre indígenas y la población de origen africano, como resultado de la poca presencia de los españoles en la zona y, sobre todo, debido a las relaciones que establecieron en los espacios que ya hemos señalado.

Las relaciones interétnicas conflictivas que se dieron entre estos dos grupos estuvieron influenciadas por las dinámicas de despojo y sometimiento que el gobierno español mantuvo hacia la población indígena. Esto derivó en la incursión forzada de la población de origen africano en sus espacios, revirtiendo las posiciones en la jerarquía social y dando relativas mejorías a los africanos y sus descendientes. Mejorías relativas porque su situación de hecho no se modificó esencialmente; si bien gozaban de ciertas ventajas como el atender tierras y ganado de su propiedad, conservaron su papel de peones con pagos miserables.

Por último, las dinámicas de dichas relaciones muchas veces estuvieron mediadas por las élites coloniales que buscaban, en el fondo, mantener sus privilegios así como conservar el sistema de opresión que les permitiera extraer la mayor cantidad de beneficios posibles de estas poblaciones. De igual forma, los estereotipos y prejuicios buscaban mantener el sistema de explotación y opresión en el que se encontraban tanto indígenas como descendientes de africanos. De estas imágenes no sólo se apropiaron los europeos, sino que los propios indígenas y la población con ascendencia africana los han internalizado y asumido, reproduciéndolos por medio de la tradición oral, hasta llegar a nuestros días.

Capítulo 2. Indígenas y descendientes de africanos en la construcción de la identidad nacional. El surgimiento del mestizaje como fundamento de esa identidad.

En América Latina, en particular en México, ser indio o negro cobra sus propios matices, trae consigo una ideología que marca la diferencia entre culturas, en donde evidentemente lo mestizo es superior, por tanto, el ser racial determina un discurso sobre los cuerpos. Si bien las razas no existen, sí existen la racialidad y las prácticas de discriminación que de éstas derivan, y el Estado ha manipulado esta situación para su beneficio.

Hubert Matiúwàa, poeta y escritor mè'phàà de la montaña de Guerrero.

Hasta aquí hemos visto cómo se relacionaron, social y culturalmente, indígenas, descendientes de africanos y españoles durante la época colonial. A continuación, nos proponemos explicar de qué forma fueron tomadas en cuenta estas poblaciones por parte de las elites intelectuales y nacionales para la configuración de la idea de nación y la identidad nacional, en el contexto de la configuración de la nación a lo largo del siglo XIX y principios del XX.

Consideramos que los estereotipos y prejuicios que surgieron durante el periodo novohispano se reconfiguraron y, después de la Independencia y durante el periodo prerrevolucionario, surgieron otros; para finalmente consolidarse a principios del siglo XX, después de la Revolución Mexicana. Suponemos que estos estereotipos y prejuicios, además de ideas producto del racismo moderno, se usaron e influyeron en los discursos de las elites sobre la construcción de la identidad nacional.

Apreciar el impacto de ideas racistas y de sentimientos nacionales no es una tarea fácil, sobre todo cuando se encuentran tan arraigadas. La tarea se complica un poco más cuando se trata de medir tal impacto en las mentalidades de las masas populares y no sólo de las elites. En el mismo sentido, el analizar qué tanta aceptación tuvo esta idea de nación y de mestizaje es una tarea complicada, sobre todo con un tema tan delicado cómo es la identidad y el sentido de pertenencia, por lo tanto, nos enfocamos en describir las ideas que emanaron desde las elites intelectuales, ya que a partir de ellas se diseminaron al resto de la población.⁶⁷

⁶⁷ Brígida von Mentz hace hincapié en la importancia de analizar los nacionalismos más allá de las ideas de los intelectuales de la época, sin embargo, señala que es necesario observar sus discursos e ideas más a detalle para analizar la presencia de símbolos e imaginarios que se configuraron en esa época. (Brígida von Mentz, "Nación, estado e identidad. Reflexiones sobre las bases sociales del estado nacional en el México del siglo XIX", en Brígida von Mentz, coord., *Identidades, Estado nacional y globalidad. México, siglos XIX y XX*, p. 34). También podríamos cuestionar el origen de las ideas acerca de la nación por provenir de varones que tenían un papel hegemónico en la política, mientras que las mujeres fueron secundarias en este ámbito; su presencia en la política fue y sigue siendo marginal.

El análisis antes dicho parte del estudio de textos historiográficos en donde se ha investigado el tema y que dan luz al presente apartado en cuanto a la fabricación de la nación en México y su relación con las ideas acerca del mestizaje que sólo incluía las raíces europeas e indígenas, dejando fuera otras como las africanas.

Nos proponemos responder a cuestiones como, ¿qué sucedió con la población indígena, negra y mestiza después de declararse la Independencia del país, durante el periodo prerrevolucionario y la posrevolución? ¿Cómo se construyó la identidad de la nación al enfrentarse con la diversidad interna entre estos tres grupos? ¿Hoy en día, cómo se refleja la influencia de las ideas sobre mestizaje de inicios del siglo XX en la población que se considera (o es considerada por los demás) como mestiza?

Finalmente, exploramos las ideas críticas acerca de la ideología del mestizaje y las *lógicas racistas* en la sociedad actual, por medio de la revisión de los postulados de Alan Knight y Mónica Moreno. Sus cuestionamientos alrededor del mestizaje y el racismo nos ayudan a enfocar el análisis de los *momentos racistas* en las relaciones interétnicas en el municipio de Azoyú.

2.1 Indígenas, esclavizados y descendientes de africanos en las primeras décadas del siglo XIX.

Los primeros treinta años de vida independiente fueron un periodo conflictivo de búsqueda del destino que habría que tomar el nuevo país. La independencia, lejos de lograr resolver los problemas sociales existentes, abrió el camino para la continuación de luchas sociales entre la misma población.

En el ámbito económico, el comercio con España se vino abajo, al igual que el comercio interno debido a la destrucción de caminos y la inseguridad en ellos, a raíz de los conflictos bélicos; la agricultura también se vio afectada llegando a producir casi únicamente para el consumo familiar; la minería se encontraba detenida; sólo pocas empresas textiles con inversión extranjera lograron establecerse. Se dieron continuas luchas entre la Iglesia y el Estado, pues, el gobierno mexicano quería ser el titular del Patronato de la Iglesia mientras que ésta seguía disponiendo de gran peso económico. El país aún estaba conformado por una sociedad rural, el trabajo de campesinos, agricultores y ganaderos tenía mucho peso. También existían pequeños centros urbanos, sobre todo mineros en donde vivía una especie de proletariado minero.

Frente a la organización del Estado existieron dos corrientes: una que abogaba por la estabilidad del país dependiente de un gobierno firme encabezado por un monarca europeo o un presidente fuerte, es decir, un gobierno centralizado; y otros que pensaban que el gobierno debía responder a la voluntad de los ciudadanos mediante la creación de una República Federal con poderes en los estados. Posteriormente, estas diferencias se vieron más claramente al dividirse entre conservadores y liberales.

¿Qué ocurrió entonces después de consumada la Independencia en términos sociales y políticos? ¿A qué problemáticas se enfrentaban las elites y el resto de la población en medio de una época de inestabilidad e indefinición? En términos teóricos, después de la abolición de la esclavitud y la eliminación del sistema de castas, todos los ciudadanos eran iguales en derechos. Mediante el análisis de la construcción del Estado-nación en México, veremos si esto realmente se cumplía, sobre todo en lo referente a la población indígena, los negros y las castas.

Así pues, existe la tendencia a creer que, una vez promulgada la igualdad jurídica de la población colonial y la supresión de la esclavitud, esta “equidad” traería también la igualdad en términos socioeconómicos; en especial si consideramos la calidad de esclavizados de la población descendiente de africanos. No obstante, frente a esto, podríamos preguntarnos: ¿quiénes eran considerados como ciudadanos y quienes no? ¿Quiénes eran los sujetos de derecho y quiénes decidían a quien otorgarle tales derechos?

Desde el punto de vista de las élites coloniales, vemos que se enfrentaron con la disyuntiva de cómo conservar sus privilegios y, al mismo tiempo, sostener el discurso, influenciado por las ideas de la Ilustración, sobre la igualdad de los seres humanos que debían ser sujetos de derecho.

Hacia finales del siglo XVIII, con el aumento del mestizaje biológico, se consideró el estatus de un individuo basándose más en cuestiones socioeconómicas que fenotípicas. De este modo, individuos que pertenecían a un estrato bajo podían aspirar a la condición tan preciada de español o blanco.

No obstante, fue un proceso, no significa que la sociedad estratificada basada en aspectos físicos (y morales) haya desaparecido de la noche a la mañana; en realidad, tanto clasificaciones raciales y de clase coexistieron a lo largo de casi todo el siglo XIX. En ese sentido, Alan Knight señala que durante el siglo XIX se vio un progresivo rompimiento con los modelos coloniales

hacia la construcción de una sociedad estratificada de clases pero que “[...] el México independiente tampoco eliminó las diferencias étnicas a favor de la estratificación de clases.”⁶⁸

Por ejemplo, mientras las nuevas leyes proponían la supresión de categorías raciales coloniales y evitar clasificar a las personas basándose en su origen, las elites nacionales, las autoridades eclesiásticas y gubernamentales persistían en seguir etiquetando a las poblaciones indígenas y de las castas, al considerar su fenotipo además de su situación socioeconómica. Esto es relevante porque, como mencionamos en el capítulo anterior, en el hecho de etiquetar a las personas racialmente se expresa un pensamiento que tiende hacia la exclusión y a la reproducción de ideas sobre jerarquías basadas en características físicas y morales.

Así, el sistema de castas en la Nueva España fue oficialmente abolido en la *Circular del Soberano Congreso Mexicano Constituyente* del 31 de mayo de 1822. Esta abolición buscaba que las autoridades no usaran palabras para clasificar a los ciudadanos basándose en su origen.⁶⁹ Sin embargo, no fue tarea sencilla ya que para ciertos aspectos se hacía necesario señalar la procedencia de algún individuo, sobre todo en lo referente a la propiedad de la tierra de las comunidades indígenas, el traspaso o herencia de éstas.

Así, algunos elementos coloniales permanecieron durante los primeros años del México independiente, como estructuras institucionales, leyes, formas de administración y organización política y puestos de burócratas coloniales. El Plan de Iguala, por ejemplo, publicado con Agustín de Iturbide en febrero de 1821, señala en algunos de sus puntos la necesidad de conservar ciertos ramos del Estado colonial así como algunos cargos políticos; era muy importante evitar un vacío institucional. Iturbide también exhorta a la Junta Provincial Gubernativa a compartir el poder entre él mismo y el Virrey Juan O’donojú.

Además, se continuó con instituciones que reafirmaban las desigualdades sociales como la protección del fuero y las riquezas de la Iglesia, los títulos nobiliarios o las leyes que trataban de contener los matrimonios entre los blancos españoles y las castas “indeseables”, en especial con las del linaje negro-africano.⁷⁰ Existe, entonces, una continuidad del pensamiento colonial de discriminación y exclusión en los primeros años del México independiente.

⁶⁸ Alan Knight, “Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940”, en José Jorge Gómez Izquierdo, coord., *Cuadernos de Estudios sobre el Racismo*, p. 17.

⁶⁹ M. A. Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 117.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 123-125.

2.1.1 La población de origen africano y sus descendientes durante los primeros años del México independiente.

¿Cuál fue el destino de la población de origen africano y sus descendientes una vez declarada la igualdad jurídica?

Marco Antonio Pérez Jiménez elaboró un minucioso estudio acerca de lo que él llama las “mentalidades” de las élites coloniales y nacionales y se enfoca en las representaciones que éstas hicieron sobre la población descendiente de africanos y sus castas en Nueva España y particularmente en Guanajuato. Para el autor, había dos destinos para la población de origen africano y las castas durante los últimos años de la colonia y los primeros del siglo XIX: la asimilación por blanqueamiento y la *Afroindianidad*.

Por un lado existió poco interés de los grupos posicionados en la parte superior del sistema por mezclarse con el resto de la población, especialmente si se trataba del linaje negro africano y, por el otro, fue notoria la mezcla entre la población india y negra. En medio de ambos polos quedaba la población mestiza que mantuvo cierto acercamiento con la población mulata y de las castas africanas. Fue a través del contacto con la población mestiza o blanca que la población de origen africano podía *blanquearse*, es decir, podrían deshacerse de su estigma de color e ir ascendiendo en la escala social; este fenómeno fue conocido como “pase” pues permitía pertenecer a una casta considerada como superior.

Había diferentes medios para llegar a dicho *blanqueamiento*. Uno de ellos era por medio de la mezcla biológica con el grupo blanco, siempre y cuando predominara el elemento blanco; otros medios eran la movilidad social a través de los matrimonios y por el ascenso socioeconómico gracias a su ocupación laboral. En este punto, el autor señala un elemento de gran importancia; y es que este ascenso no se realizaba de manera colectiva, se trataba de un proceso individual en el que era necesario despojarse de los elementos sociales y culturales propios para asimilar los del grupo hegemónico.⁷¹

Como vimos en el capítulo anterior, en la Costa Chica, la población mayoritaria la conformaron los negros y los indígenas; casi todos los blancos decidieron irse a las ciudades más alejadas o mantener su residencia en las haciendas, entre otras, de Ometepepec, Acapulco o San Luis; por lo que, si bien la asimilación por blanqueamiento se dio en la zona, lo que predominó fue el contacto entre negros e indígenas. Este tipo de uniones, en términos

⁷¹ *Ibid.*, p. 106.

demográficos, también se dio en todo el México independiente y es lo que la Doctora Luz María Martínez Montiel ha llamado *Afroindianidad*; para evidenciar los lazos culturales, sociales y económicos entre estas dos poblaciones.

Considerando la *Afroindianidad* como un medio de asimilación de la población negra y sus castas en la indígena, Pérez Jiménez re-significa esta categoría y la entiende como “[...] la continuidad de los prejuicios y de los estereotipos coloniales enunciados contra las poblaciones negras e indias presentes en el pensamiento y en los discursos de la burocracia y de las clases hegemónicas locales”.⁷² La reproducción de estos pensamientos discriminatorios se hizo presente en el pensamiento del grupo hegemónico durante el periodo independentista y nacional y sirvió para prolongar la exclusión hacia esta población sin necesidad del uso de términos raciales.

Debido a los lazos entre los mulatos y otras castas negras e indígenas, en ambos se reforzó su estatus de inferiores en el orden estamental, de ahí nace una relación *casta-clase*. Es decir, gran parte de los miembros de las clases consideradas como inferiores durante el periodo colonial, pertenecieron a las clases bajas del México independiente. El autor supone que en ambos grupos hubo una persistencia de su condición inferior respecto a la población mestiza y blanca.

Partiendo de la hipótesis de que durante la construcción del Estado nacional se invisibilizó a la población descendiente de africanos, América Nichte-Ha López Chávez, trata de resolver las interrogantes del *cómo* y *por qué* fue que se dio esta invisibilización; para ello recurre a la revisión de documentos oficiales constitutivos que fueron redactados durante la independencia.

Luego del análisis de documentos como los *Elementos constitucionales* de Ignacio López Rayón de abril de 1813, los *Sentimientos de la Nación* del septiembre de 1813, el *Acta solemne de la declaración de la independencia de la América septentrional* del 6 de noviembre de 1813, la *Constitución de Apatzingán* del 22 de octubre de 1814 (todos antecedentes jurídicos de la formación del Estado mexicano), la autora señala las ausencias de la población de origen

⁷² *Ibid.*, p. 116. Por el momento no nos es posible afirmar que esto mismo sucedió con la población mestiza y blanca de la Costa Chica, ya que para llegar a estas conclusiones el autor realizó un exhaustivo trabajo de archivo, nuestro trabajo, como mencionamos, se enfoca en la época actual, por lo que podemos señalar que se abre aquí una línea interesante de investigación para este periodo de la historia del estado de Guerrero.

africano; así como su presencia, la mayoría de las veces, recurriendo a estereotipos o a imágenes peyorativas.

López Chávez menciona que estas representaciones, con orígenes en las dinámicas de exclusión del periodo colonial y del sistema de castas, dieron como resultado que para el siglo XIX, los criollos consideraran a los afrodescendientes “inactivos, irreflexivos, ignorantes e irracionales”.⁷³ Como vemos, los estereotipos hacia esta población se reelaboraron gracias a la influencia de las ideas ilustradas y liberales, cuyos postulados más sobresalientes eran el pensamiento racional, la propiedad individual, la soberanía popular.

Según el análisis de López Chávez, en algunos documentos (como la Constitución de Apatzingan) se nota la preocupación por las desigualdades sociales y económicas que había dejado la etapa colonial y que seguían presentes en esta época. A pesar de las declaraciones de igualdad y ciudadanía, todavía existían regiones con población en calidad de esclavizados. Justo en este punto, respecto a la igualdad de todos los ciudadanos, la autora considera que es un factor de invisibilización de la población de origen africano y sus castas; pues como señalamos al principio de este apartado, el decreto de igualdad no implica el reconocimiento o el derecho a la diferencia de una cultura.

De la misma manera, durante el Imperio de Iturbide los principales objetivos eran la homogeneización de la población; ganar adeptos y contar con el apoyo de la mayoría de la población para formar su imperio; no existió una preocupación por lograr la igualdad social o el reconocimiento de los descendientes de africanos, solo se prestó atención en la abolición de la esclavitud y las castas. El imperio se disolvió en marzo de 1823 y a partir de ahí comenzó la discusión sobre el rumbo que debía tomar el gobierno del país.

Después del periodo de gobierno de Guadalupe Victoria, Vicente Guerrero es nombrado como segundo presidente de la república y en 1829 elabora el *Decreto de la abolición de la esclavitud*; decreta la abolición del sistema esclavista en el país y ordena la liberación de los esclavizados. Para ese momento ya no había muchos y los dueños consideraron preferible el liberarlos que seguir manteniéndolos; además, podían recibir una indemnización económica si los liberaban, aunque pocas veces el gobierno dispuso de los fondos para cumplirlo. Con todo, esta declaración tampoco significó el término definitivo de la esclavitud, tuvieron que pasar muchos años más para que los dueños aceptaran liberar a sus esclavizados.

⁷³ A. N.-H. López Chávez, *op. cit.*, p. 224.

En conclusión, podemos decir que la supresión del sistema de castas, la eliminación de categorías raciales para clasificar a la población después de la época colonial y la ausencia de la mención de la población de origen africano y sus descendientes en los documentos jurídicos que sentaron las bases del Estado-nación mexicano, son hechos que contribuyeron a la invisibilización de esta población: “[...] no mencionar a los afrodescendientes o esclavitud, como temas de interés nacional es un signo de invisibilización y contradicción [...] Los mexicanos eran los criollos y mestizos”.⁷⁴

Sobre todo, es pertinente hacer una reflexión sobre el discurso de igualdad, pues, como vimos, éste puede enmascarar precisamente su contrario: la continuidad de desigualdades. Esto se debe a que son discursos que se originan desde el poder y desde las elites, primero coloniales y después las independentistas, que buscaban conservar sus privilegios.

Respecto a la condición social y económica de la población de origen africano en esta época, es interesante analizar qué tanto existía ya una relación explícita entre la condición social y la racial; es decir, si la casta del individuo tenía relación directa con su posición económica.

Para Pérez Jiménez existen dos posturas al respecto, una que dice que la casta ya no tenía importancia para determinar el nivel socioeconómico, pues con el nacimiento de un incipiente capitalismo se había propiciado cierta movilidad social, en deterioro de la importancia de la casta; y, la otra, para la que clase y “raza” sí estaban relacionadas.

Hay algunos puntos en común entre ambas posiciones. Están de acuerdo, por ejemplo, en que a finales del periodo colonial existió una importante posibilidad de movilidad socioeconómica que fragmentó las bases del sistema estamental y la importancia del sistema de castas; esto, a su vez, influyó en la ocupación y estatus de los individuos. Convienen en la importancia de la elite criolla en la política y en la economía, aunque este grupo también se pudo ubicar en estratos más bajos. Sobre la población indígena, señalan que se encontraban en la parte inferior de la escala social y casi no tenían propiedad sobre la tierra. Como sucedió en la Costa Chica, cuando fueron despojados de sus tierras para la construcción de haciendas. Y respecto a la población de origen africano, coinciden en que se encontraba en los estratos bajos y, aunque tuvo a su alcance distintos medios para su ascenso social, fue uno de los grupos con menor movilidad socioeconómica ascendente.⁷⁵

⁷⁴ *Ibid.*, p. 241.

⁷⁵ M. A. Pérez Jiménez, *op. cit.*, pp. 157-158.

Como señalamos anteriormente, por ahora no nos es posible afirmar que la dinámica de la Costa Chica se haya configurado respondiendo a una postura u otra; sin embargo, podemos apuntar, tentativamente, que esta región ha salido muchas veces de las tendencias que se marcaron para otras regiones con población de ascendencia africana, no podemos reducir a la Costa Chica a versiones simplificadas de su complejo sistema económico y social.

Aquí es donde se abre un debate sobre la relación entre “raza” y clase durante este periodo. Como dijimos, creemos que estaban estrechamente relacionadas debido a que la población de origen africano, las castas y los indígenas, a nivel colectivo, siempre estuvieron en los estratos más bajos de la división social.

Sabemos que españoles, criollos, mestizos y negros, indios y mulatos compartían actividades mal pagadas y de desprestigio social, lo cual refleja que la “clase social” era un factor importante para marcar el estatus de un individuo. Pero, “¿en qué grupos resultaron más evidentes estos ‘remanentes’ del sistema de castas en relación al estatus ocupacional? En los mulatos y en los indios”.⁷⁶ Eventualmente, los esclavizados negros se convirtieron en los trabajadores asalariados a lo largo del siglo XX y del XXI.

En definitiva, afirma Pérez Jiménez, resulta evidente la relación guardada entre el estigma de la “sangre negra” con los oficios de esta población. A pesar de haber adquirido su libertad, tenían un rezago histórico respecto al resto de la población, además, estuvieron mucho tiempo marginados de los trabajos mejor pagados. Finalmente, las ocupaciones que se relacionaban con esta población siguieron cargando con prejuicios y estereotipos de inferioridad que provenían de su calidad de esclavizados durante el pasado colonial.

2.1.2 La población indígena durante los primeros años del siglo XIX.

Con respecto a la población indígena durante este periodo, creemos que es importante señalar que no podemos ver a estas comunidades como agentes pasivos que asimilaron sin más las condiciones de la colonización europea; si bien en algunos casos fue así, también existieron muchas insurrecciones de carácter local. Las luchas indígenas fueron una constante en todo el siglo XIX.⁷⁷

⁷⁶ *Ibid.*, p. 169. Como veremos, la discusión entre “raza” y clase no está terminada, a lo largo de todo el siglo XIX ambas categorías estarán muy relacionadas.

⁷⁷ Alicia Castellanos Guerrero sitúa estas resistencias indígenas en el contexto de la formación del Estado-nación, pero también en el del dominio de la lógica capitalista y de la modernidad que buscaba la disolución y preservación de privilegios en condiciones de desigualdad o separación, incluso eliminación cuando la diferencia se percibía

El rasgo principal de las protestas indígenas del siglo XIX fue la lucha por la defensa de la tierra. Frente a esto se construía un discurso negativo por parte de la prensa que quería desprestigiar las rebeliones, “[...] los convirtió en una amenaza virtual contra la ‘propiedad y civilización’. Propiedad y civilización, a su vez, se identificaron como rasgos propios de la ‘gente de razón’, que de este modo acentuó sus ataques racistas contra los indígenas y campesinos”.⁷⁸

Brígida von Mentz ve reflejadas algunas demandas sociales en los decretos de los primeros insurgentes; esto porque existió en un inicio una unión de la población indígena alrededor de los insurgentes; por eso, éstos muchas veces se refirieron al problema agrario o al pago del tributo. Sin embargo, éstas demandas no trascendieron al resto de los insurgentes ya que sólo los grupos privilegiados y sectores medios lograban comunicarse y hacerse escuchar, por lo que en ellos recayeron las transformaciones políticas, eran pequeños grupos letrados que excluían a las poblaciones indígenas.⁷⁹

Al término del movimiento independentista comenzó la creación de la idea de una nación construida sobre las bases de un pasado mítico y glorioso, con ancestros idealizados; mientras se olvidaba incluir a los grupos indígenas presentes en ese momento, y como ya señalamos, también a la población de origen africano y sus descendientes.⁸⁰ A pesar de todo, esta idea de

como amenaza a los intereses de clase y de la idea de nación de las elites dominantes. En este contexto, los pueblos indígenas luchaban por conservar sus autogobiernos y propiedades comunales, mientras que del otro lado se discutían medidas para acabar con estas sublevaciones, o guerras de castas como se les llamó. En consecuencia, una de las herramientas para apaciguarlos fue el uso de discursos que fomentaban una serie de estereotipos tendientes a deslegitimar las causas indígenas, comenzó a calificárseles de “barbaros y salvajes” que buscaban el “exterminio de la raza blanca” o como “indios bestializados” a los que se atribuía el estancamiento económico. (Alicia Castellanos Guerrero, "Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico", en José Gómez Izquierdo, coord., *Los caminos del racismo en México*, pp.107-110.)

⁷⁸ Enrique Florescano, *Etnia, estado y nación*, p. 379.

⁷⁹ Brígida von Mentz, "Nación, estado e identidad. Reflexiones sobre las bases sociales del estado nacional en el México del siglo XIX", en Brígida von Mentz, coord., *Identidades, Estado nacional y globalidad. México, siglos XIX y XX*, p. 43.

⁸⁰ Enrique Florescano plantea que “el proyecto histórico que surge de la Independencia tiene un contenido profundamente indígena y popular. No fue un movimiento inspirado principalmente por el movimiento ilustrado y moderno, sino una mezcla de mitos ancestrales, pulsiones patrióticas, tradiciones y símbolos religiosos de identidad, confundidos con el proyecto de crear una nación y Estado modernos”. (Enrique Florescano, *Etnia, estado y nación*, p. 332.) Consideramos que si bien es importante rescatar los aportes y elementos que la cosmovisión y cultura indígena hicieron a la nación mexicana, podríamos plantearnos si su inclusión, durante el periodo que señala el autor, se realizó con la intención de considerar efectivamente su participación en la cultura e identidad nacional o únicamente como una herramienta para asimilar a la población indígena a la idea de nación pensada desde las elites en el poder, en otras palabras, es importante cuestionar por parte de quién se lleva a cabo esa recuperación y con qué fines. Las comunidades indígenas del país, entonces y ahora continúan su propio camino, construyendo sociedades autónomas a la par de los proyectos de nación.

nación tenía raíces tan profundas que se instauró rápidamente en el imaginario no sólo de criollos, también de indígenas y mestizos.

La *Historia antigua de México*, de Francisco Javier Clavijero, fue el documento decisivo que ayudó en la construcción de esta nueva nación. Según David Brading, en esta obra, al terminar su narración con la caída de Tenochtitlán, la civilización indígena quedaba desprendida de su sucesora colonial; además, mostraba la cultura de los aztecas como un escenario neoclásico en dónde éstos eran como nobles romanos; es decir, comparaba América con el viejo mundo; la destrucción de Tenochtitlán era un castigo divino, por lo que la conquista fue un desastre inevitable, su obra era el intento de los insurgentes de negar el pasado inmediato con la recurrencia al pasado indígena idealizado.⁸¹

Por otro lado estaban las contribuciones de Servando Teresa de Mier y Carlos María Bustamante; para Florescano, los primeros cronistas de la independencia. Con base en los discursos de estos autores, el proyecto insurgente unió la idea de la nación independiente con la concepción de una nación indígena anterior a la conquista. Además, pusieron a la religión católica como otro factor de cohesión. Brading hace un análisis de la importancia de *La Guadalupana* como factor que unió a la mayoría de la población. Se trataba de un mito nacional que exaltaba la devoción de las masas y se ajustaba a la teología del clero criollo.

En cuanto a la reproducción de estereotipos hacia la población indígena, en esa época, un ejemplo es la *Representación del consulado de comerciantes*, que se publicó en 1811; para Florescano este documento influyó en las mentalidades populares para propiciar la exclusión basándose en elementos raciales. Los comerciantes veían a la población indígena como “tribus bárbaras”: “El indio era el animal inmundo; revolcándose en el cieno de la más impúdica sensualidad, de la borrachera continua y de la dejadez más apática [...] un pueblo degenerado, indigente e infeliz.”⁸²

La conquista y la colonización, por supuesto, habían redimido esta “condición degradada” de los indígenas, decían los comerciantes. Ya no se usaba el lenguaje de castas pero sí existió un “ocultamiento por el uso de perífrasis ‘ilustradas’ para tratar de etiquetar a todos aquellos considerados oscuros o no blancos (indios y algunos mestizos)”.⁸³

⁸¹ David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, pp. 37-40.

⁸² E. Florescano, *op. cit.*, p. 360.

⁸³ M. A. Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 174.

Tanto a indios, negros y sus mezclas se les adjudicaron conductas basadas en prejuicios como la tendencia a pensar en ellos como “gente viciosa y mal inclinada”, “dañinos y peligrosos”, “hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores viciosos y gente perdida”, todas actitudes pertenecientes a una clase “infame” de hombres llamados “léperos”. Actividades como el juego, la embriaguez, las peleas de gallos, los velorios de negros y mulatos que terminaban en fandangos; el pensar que esta población estaba inclinada “naturalmente” a ciertas infecciones, a la vagancia o a la delincuencia; todas estas ideas reforzaron el pensamiento en las elites blancas de que un aspecto físico “oscuro” era sinónimo de fealdad, pereza, delincuencia y otros estigmas.⁸⁴ Es importante señalar que esta clase llamada “leperuza” se delimitaba mayormente a las ciudades ya que era la que en menor medida lograba integrarse a la dinámica laboral de estas zonas.

Como en el caso de la población de origen africano y sus descendientes, las comunidades indígenas mantuvieron su estatus inferior. Pasaron a la época independentista tratando de conservar su propiedad sobre la tierra, configurando las bases de un conflicto entre los indígenas que se dedicaban al campo contra los propietarios y caciques, conflicto que se extenderá por todo el siglo XIX. Florescano señala que a finales de la década de 1820 muchos estados habían aprobado leyes que ponían fin a la propiedad comunal pues consideraban que ésta era incompatible con las ideas liberales de libertad individual.

De modo que en estas formas de pensar podemos observar la continuación de prejuicios basados en cuestiones raciales, pero también culturales y sociales (como el temor a adquirir costumbres y tradiciones de los estratos inferiores que podrían corromper a los estratos superiores), que derivaron en un cierto “miedo a la mezcla” por parte de la elite blanca de la época.

Las elites nacionales y las independentistas continuaron utilizando un lenguaje caracterizado por el uso de un discurso igualitario ilustrado pero que reproducía ideas y prácticas de exclusión, prejuicios, estereotipos y eufemismos, con el objetivo de conservar sus privilegios, así como reafirmar su superioridad, estatus social y económico y marginar a quienes

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 175, 187. El autor hace una serie de referencias a los prejuicios y estereotipos que se elaboraron alrededor de la llamada “leperuza”, destacando que los indios fueron la casta más asociada a los leperos. No obstante, a éstos se les adjudicaban los defectos de otras “razas inferiores”, como la de los negros. Aunque no descarta que también los estigmas coloniales del comportamiento indígena se adjudicaran a la población de origen africano y sus descendientes, debido al “origen afroindiano” de tales estigmas. Fue así como estas ideas de origen colonial continuaron durante el periodo independiente.

consideraban como “inferiores”. En este sentido, existe una cierta contradicción entre las elites y sus discursos y la realidad del resto del país.

Tanto los indígenas como los descendientes de africanos fueron paulatinamente marginados y excluidos. No obstante, los últimos comenzaron a vivir un proceso de invisibilización al no ser representados en los documentos jurídicos que sentaron las bases del nuevo Estado mexicano y al no reconocer su existencia, diversidad y aportes para la configuración del país.

Después del periodo de gobierno de Vicente Guerrero y durante los mandatos de Lucas Alamán y Antonio López de Santa Anna se vivió una época de crisis debida a las tensiones sobre la definición del nuevo Estado nacional. Recordemos que en 1833 Valentín Gómez Farías y José María Luis Mora intentaron llevar a cabo una serie de cambios político-sociales; la *Reforma de 1833*, sería un antecedente para lo que años más tarde realizaría Benito Juárez y su generación.

Según Florescano, Mora resumió la idea de nación que deseaban construir los liberales, decía que: “Estos cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana [...] no pueden considerarse la base de una sociedad mexicana progresista’. Mora pensaba que era en la raza blanca donde se debía buscar el carácter de lo mexicano”.⁸⁵ También estaba a favor de la homogeneización cultural y de los principios liberales de igualdad, sin embargo, debajo de esa convicción se encontraban ocultos sus prejuicios de clase.

Asimismo, Lucas Alamán expresó su idea de nación, considerando todavía categorías coloniales como español, criollo y mestizo: “Para *hacer nación* había que *civilizar* a los diferentes, compartir la religión católica, hacer prevalecer la propiedad privada, hablar la lengua nacional, ser español, criollo o mestizo y *blanquear* a los indios”.⁸⁶

⁸⁵ E. Florescano, *op. cit.*, p. 363.

⁸⁶ Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, citado en Alicia Castellanos Guerrero, "Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico", en José Gómez Izquierdo, coord., *Los caminos del racismo en México*, p. 93. Alamán también se expresó en varias ocasiones sobre la población de con ascendencia africana. El guanajuatense “se halló en las persistencia de los prejuicios coloniales contra los afrodescendientes. [...] Sobre las abundantes castas, que eran, según él, la población más pobre de las ciudades, menciona que la gente del servicio doméstico eran en su mayor parte esclava, y se les podía identificar por sus ‘malos hábitos’. [...] Para el intelectual y político mexicano, la mayoría, por no decir todos los afrodescendientes, no sólo conformaban étnica y racialmente los grupos inferiores del sistema colonial, sino que eran la población más pobre de la Nueva España”. (Marco Antonio Pérez Jiménez, *Nación deseada, nación heredada: La población negra y el imaginario de las élites dirigentes en México: El caso de Guanajuato (1808-1830)*, pp. 128, 148).

Ahora bien, ¿Cómo comenzó la construcción nacional en términos “raciales” y culturales? ¿Qué sucedió con la población con ascendencia africana, la indígena y la *mestiza*, en términos sociales?

2.2 La reconfiguración de la idea de mestizaje durante el periodo de la construcción nacional. Imágenes racistas alrededor de la población descendiente de africanos y la población indígena. Mediados del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

Existen diferentes perspectivas para acercarse al estudio de la fabricación de los estados nacionales en Latinoamérica, desde un concepto cívico, republicano, de clase, hasta su definición en términos étnico-culturales. Por las características de este trabajo, hemos optado por seguir esa última perspectiva: la del análisis y uso de categorías étnico-raciales.

Así pues, el significado de mestizo varía según la época, es una categoría móvil. No es la misma la idea de mestizaje o de mestizo durante la época colonial que durante la edificación de los estados modernos nacionales. Guillermo Zermeño, en su texto *Del mestizo al mestizaje. Arqueología de un concepto*, hace un análisis con el fin de descubrir las capas que conforman el concepto de mestizaje, desde la capa más superficial (la más reciente) hasta la más profunda (la más antigua); su hipótesis es que “la invención del mestizaje como principio regulador de la identidad nacional moderna tuvo un efecto negativo (en el nivel de las representaciones) en relación con la población ‘indígena’”.⁸⁷ Añadiríamos que también sucedió con la población de origen africano y sus descendientes.

Según Tomás Pérez Vejo, ni para los autores de la independencia ni para la generación que toma el poder, el problema de la “raza” fue crucial para la definición de la nación, el problema fue el Estado y no la nación; el problema fue la conquista de la soberanía pública y no la definición de su sujeto. Fue hasta mediados del siglo XIX que se planteó el problema de la nación en términos de “raza”, lengua y cultura.⁸⁸

Con la influencia de ideas provenientes de Europa, sobre el darwinismo aplicado al ámbito social, a finales de 1840, surgieron ideologías como el racismo científico que planteaban la existencia de “razas” superiores e inferiores determinadas por características físicas y biológicas. El francés Joseph Arthur de Gobineau fue el representante de estas ideas de

⁸⁷ G. Zermeño Padilla, *op. cit.*, p. 285.

⁸⁸ Tomás Pérez Vejo, "Raza y construcción nacional. México, 1810-1910", en Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankelevich, coord., *Raza y política en Hispanoamérica*, p. 63.

superioridad racial y del llamado *racismo pesimista*, en el sentido de que la “mezcla de razas” o mejor dicho, la mezcla de la “raza blanca” con el resto significaría un retroceso y empeoraría la “calidad racial” de ésta.

Las ideas racistas influyeron en los argumentos que se adaptaron a las realidades particulares de cada nación, de este modo, se tenía un sustento para el pensamiento de intelectuales y las políticas del poder que fabricaron a los Estados-nación.⁸⁹

En este periodo comenzaron a definirse más las posiciones de liberales y conservadores y oficialmente se conoce como la época de formación del nacionalismo mexicano. Para von Mentz, los dueños de industrias menores, de pequeñas explotaciones mineras, fábricas de textiles, abogados, médicos, escritores, junto con los militares (o en oposición a ellos), fueron los que tomaron las riendas del país durante el siglo XIX; ellos conformaron el sector político liberal.⁹⁰ Tanto un grupo como otro se enfrentaron al problema de la definición de la identidad del nuevo país; para ambos la “raza” de la nación debía ser una única, sin embargo, el país era sumamente diverso en términos étnicos y culturales.

Para los conservadores la “raza” de la nación eran los españoles porque no se les podía siquiera considerar distintos a los mexicanos; y para los liberales, eran los pueblos indígenas. La solución de los liberales, el relato que finalmente prevaleció, consistió en convertir lo prehispánico en el rasgo fundamental de la nacionalidad pero conviviendo con la marginación y exclusión de las comunidades indígenas del presente y de la población con ascendencia africana, que desde el *Decreto de abolición de la esclavitud* de Vicente Guerrero, dejaron de ser nombrados en los documentos jurídicos.

Bajo las políticas liberales de mejora, modernización y desarrollo, se veía a la población indígena como un obstáculo debido a que el contacto durante la conquista los había “degenerado”, a pesar de ello, debían considerarse como la raíz de la nación pues unos eran los indígenas actuales y otros los del glorioso pasado prehispánico.

⁸⁹ A. Castellanos Guerrero, “Para hacer nación...”, p. 100. También Gustave Le Bon en 1894, “clasifica las razas distinguiendo las que son superiores, todas indoeuropeas, de aquellas que tienen un estatuto intermediario, semítica o china particularmente, y de las que son primitivas”. (Michel Wieviorka, *El racismo. Una introducción*, p. 26). En 1885, el haitiano Joseph-Anténor Firmin publicó el libro *Sobre la igualdad de las razas humanas*, en el que refutaba las ideas de Gobineau asegurando que no había distinción de color o formas anatómicas entre los seres humanos.

⁹⁰ B. von Mentz, *op. cit.*, p. 48. Además de este grupo, estaba el sector al que la autora llama “grupos familiares más ricos de la oligarquía”, eran los ligados a las empresas más poderosas en los ramos de la plata y el petróleo. En ellos recayó el poder económico y la posibilidad de rescatar al país en los peores momentos de intervencionismo comercial. (pp. 45, 55).

Comenzó a fabricarse una nación que se aceptaba heredera de las culturas prehispánicas pero al mismo tiempo consideraba necesario “remediar” a la población indígena actual por medio del mestizaje con la “raza blanca superior”; así, por medio de la “disolución” de la “raza indígena” en la “blanca” se podría alcanzar la civilización y el progreso. En ese sentido, no podían excluir la influencia española como parte integrante de la “raza” de la nación:

Orgullosos nos sentimos los mexicanos de nuestra sangre española, más no por ello tenemos por menos descender también de los indios, y aun creemos que de la fusión de estas dos sangres heroicas, sangre de los conquistadores y de los héroes indígenas, se ha formado una raza fuerte, la raza nuestra [...] No hay entre nosotros este dilema: o indios o españoles. Somos mexicanos.⁹¹

Francisco Pimentel se expresó al respecto en su *Memoria sobre las causas que han originado la situación de la raza indígena y medios para remediarla* de 1864, asegurando que la homogeneidad por medio del mestizaje lograría que se conformara una comunidad política nacional, “[...] a cuyo final se encontraba el ideal de una sola raza-nación, blanca y no mestiza ya que la raza mixta era sólo ‘de transición, pues después de poco tiempo todos llegarían a ser blancos’”.⁹²

Finalmente, ambos grupos coincidieron en el mestizaje como origen de la nacionalidad. Un mestizaje que buscaba la homogeneización de la población y fue considerado como singular, a diferencia de otras teorías raciales de la época (como las que existieron en Estados Unidos y Europa que veían en la mezcla de “razas” una degeneración); para Pérez Vejo, esta sería una peculiaridad del nacionalismo mexicano. En 1848, el periódico liberal *El Monitor Republicano* afirma que, “está averiguado por los naturalistas que cruzando las razas [...] se mejoran [...]. Un mulato no es tan débil como un blanco [...] ni tan estúpido como un negro”.⁹³

Así, la idea de “mestizo” y mestizaje se van reconfigurando y adquiriendo un significado distinto al que tuvieron en el pasado colonial. Por un lado quedará el mestizo con las significaciones que vimos que tuvo durante el periodo novohispano y, por el otro, la idea de mestizaje con una carga político-ideológica; como una teoría para una construcción de lo nacional que buscaba distanciarse de su pasado colonial.

⁹¹ “Sección editorial. Orgullo de raza”, *El Imparcial*, Ciudad de México, 2.VII.1910, citado en T. Pérez Vejo, *op. cit.*, pp. 82-83.

⁹² Pimentel, citado en *Ibid.*, p. 80.

⁹³ “Mejoramiento de la especie humana”, *El Monitor Republicano*, Ciudad de México, 11.III.1848, citado en *Ibid.*, p. 79.

Este mestizaje se caracterizaba por ver el progreso y el desarrollo en la “mezcla racial” para dar origen a una población “blanca-mestiza” pues sólo se mezclarían los españoles con la parte de la población indígena que sobrevivió a la conquista gracias a su adaptación a las costumbres europeas y, por lo tanto, los “más inteligentes”. De esta forma se resolvía la contradicción entre esta idea de mestizaje y los postulados del racismo científico que veían en la mezcla la degradación de las “razas”.

Las ideas sobre igualdad que retomaron los liberales a partir de las concepciones del racismo científico y que resultaron en esta idea de nación, derivarán en una igualdad relativa, con una distribución de derechos que toma en cuenta la condición socioeconómica y las características culturales para poder aplicarse. Y así, también, se van construyendo las posiciones frente a la población indígena y la de ascendencia africana, “la primera será tomada en cuenta aunque para rechazarla; la segunda apenas aparecía en las discusiones. Era lógico hacer caso omiso de los ‘negros’ para no discriminarlos”.⁹⁴

Para Alicia Castellanos, a las comunidades indígenas se les comenzó a ver al mismo tiempo como diferentes y como semejantes. Diferentes para poder conservar los frutos de su trabajo y explotación y semejantes para poder asimilarlos, porque en ese momento la prioridad para construir una nación moderna era homogeneizar en términos “raciales”. Además, paulatinamente, también los indígenas dejarían de serlo abandonando sus costumbres y modos de vida. Al indígena se le ve como el *otro*, como un estigma del pasado colonial que no cabe en una sociedad que promueve la igualdad; por eso, se le ve como un *ser inferior* y con *atraso físico* y cultural. Así, “el mestizaje es pues, una condición para hacer nación [...] El *cruzamiento* entre los indios con los blancos y criollos es una obsesión en las mentalidades liberales”.⁹⁵

Para lograr dicha homogenización y mejora en la calidad de la “raza” de la nación, una de las estrategias de las elites, fue fomentar la inmigración europea, pues la población indígena estaba condenada a desaparecer pero no de manera violenta sino como resultado del mestizaje, los rasgos de la “raza” más débil diluyéndose por el proceso de blanqueamiento.⁹⁶ No podemos dejar de notar ciertos tintes racistas en esta idea de mestizaje, pues se basaban en conceptos proporcionados por una teoría de la evolución con bases raciales.

⁹⁴ J.-B. Kakozi Kashindi, *op. cit.*, p. 59.

⁹⁵ A. Castellanos Guerrero, “Para hacer nación...”, p. 107.

⁹⁶ T. Pérez Vejo, *op. cit.*, p. 85.

Sobre las “razas inferiores” y la posibilidad de “mezcla” con ellas, la solución era simple: no permitir su entrada. Pérez Vejo señala el caso de la migración de población negra de Estados Unidos que fueron contratados por los dueños de fincas de algodón de Durango y Coahuila; los argumentos en contra de su llegada fueron publicados en *El Siglo XIX*, periódico liberal, son ejemplares sobre todo si se considera que el temor principal no era la mezcla de esta población con los mestizos, sino con los indígenas:

[...] los negros son degenerados en la moral [...] hambrientos e impulsivos, con la fogosidad de su sangre africana [...]. Supongamos que por arte de un genio tutelar, estos colonos se apeguen al trabajo, y vivan en santa paz con sus principales y con la sociedad: es de suponer también que formarán familias, que escogerán para formarlas las mujeres de raza indígena. ¿Qué resultará de este consorcio andando en el tiempo? Una raza esencialmente degenerada de *zambos*, peor mil veces por sus tendencias inmorales y por sus repugnantes físicos que la raza pura de indios, de por sí ya harto degenerada [...]. Ningún país moderno medianamente civilizado apelaría hoy a este elemento para llenar las deficiencias de su población.⁹⁷

Vemos cómo aún a finales del siglo XIX se siguen reproduciendo estereotipos alrededor de la población descendiente de africanos, así como el temor de la degeneración si se “mezclaban” la población indígena.

En cambio, se veían los puntos positivos de esta inmigración ya que podrían trabajar las tierras abandonadas y contribuir con el crecimiento económico del país, siempre que no fueran grandes cantidades de población de origen africano las que llegaran, su impacto sería mínimo: “se trataba de colonos que pondrían en cultivo tierras hasta ese momento incultas desarrollando cultivos tropicales en regiones para las que la raza negra estaba mejor adaptada que ninguna otra”.⁹⁸ Otra vez la presencia del estereotipo alrededor de la población de origen africano de que por sus características físicas está mejor “adaptada” a climas calurosos y tropicales, prejuicio que se mantiene hasta nuestros días.

⁹⁷ “La colonización negra”, *El Siglo XIX*, Ciudad de México 28.II.1895, citado en *Ibid.*, pp. 88-89. Además, durante el siglo XIX entraron al país ciudadanos chinos a quienes también se les veía como una población estigmatizada, se les adjudicaron estereotipos como “‘criminales’, ‘portadores de horribles enfermedades’ y ‘refractarios a la civilización occidental’. [...] El miedo ante la ‘degradación racial’ que podría sobrevenir con la unión de los hombres chinos con mujeres mexicanas, que no podían proceder más que de las clases humildes, influyó en la creación de leyes para prohibir matrimonios y uniones extramaritales y motivó su expulsión del país, junto a sus hijos mestizos. Los chinos eran pintados en la iconografía como seres agotados a causa de sus ‘conductas depravadas’, ‘anormales’. Esta imagen contrastaba negativamente con el ‘vigor racial’ que la sociedad mexicana glorificaba en una supuesta ‘modernización progresista’”, (Alicia Castellanos Guerrero, Jorge Gómez Izquierdo y Francisco Pineda, “El discurso racista en México”, en Teun Van Dijk, coord., *Racismo y discurso en América Latina*, p. 287.)

⁹⁸ *Ibid.*, p. 90.

En estas restricciones para cierto tipo de inmigración es posible observar que el racismo decimonónico mexicano no era tan proclive a la idea positiva de mezcla; ya que las uniones entre indígenas y asiáticos, o con africanos, se veían como un peligro porque podían empeorar la “raza”.

La mezcla con personas de origen africano era positiva en la medida en que se podía heredar sus características “más adecuadas”; de esta manera se les incluía en los procesos de mestizaje marcados por las necesidades económicas y demográficas de las regiones a las que migraban; con el fin de lograr los modelos de sociedad con ciertos valores y aptitudes físicas ideales para lo que las elites consideraban progreso.

Como se ha dicho, mientras se pregonaba el discurso de la igualdad y la eliminación de las distinciones de “raza”, en el imaginario de las elites aún estaban presentes todas estas formas de ver lo diferente. Estas ideas, a su vez, están cargadas de una visión racista del otro, ya sea descendiente de africanos o indígena, que los inferioriza o anula.

La razón de este comportamiento tiene bases en el pensamiento racista difundido por europeos y estadounidenses y que sin duda intervino para formar las opiniones de los intelectuales mexicanos, difundidas por la prensa y que, a pesar del analfabetismo, lograba llegar a los sectores populares. Este discurso racista contiene además estigmas y estereotipos alrededor de estas poblaciones, por medio de la cuales se justifica, por ejemplo, su explotación; como en el caso de la fuerza laboral de los descendientes de africanos; o el despojo de tierras comunales, como sucedió con la población indígena.

Nos encontramos en los últimos años del siglo XIX, después de la dictadura de Santa Anna, cuando en 1854 se promulgó el Plan de Ayutla que proponía su destitución y la reorganización del país; comenzó así la etapa formal de rompimiento con el pasado colonial. Fue la época en la que se formularon las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857. Dichas leyes favorecieron la disolución de la propiedad comunal de las poblaciones indígenas; según González Navarro, el hecho de que Miguel Lerdo de Tejada buscara proletarizar a los comuneros indígenas aceleró la creación de una sociedad clasista, aunque de hecho subsistió la identificación de “raza” y clase social.⁹⁹

En términos del cambio ideológico en el resto de la población, von Mentz señala que éstos fueron modestos, a pesar de que los liberales en las ciudades buscaban la implementación

⁹⁹ M. González Navarro, *op. cit.*, p. 38.

de ciertos símbolos y de una política secular, la mayoría de la población seguía siendo rural, religiosa y analfabeta.

Este periodo es conocido por su inestabilidad debido a las inconformidades entre liberales y conservadores y por las intervenciones extranjeras en el sentido político y militar. Mencionamos estos hechos ya que después de haber superado todos ellos (la destitución de Santa Anna, la segunda intervención francesa, el segundo imperio con Maximiliano, la lucha entre Iglesia y Estado), se consolidó la existencia de México como nación; se construyó un sentimiento de arraigo en la población. Aunque todavía no es posible hablar de un verdadero sentimiento nacional, éste se construirá durante las primeras décadas del siglo XX.¹⁰⁰

Particularmente, a finales del siglo XIX y principios del XX, se toman como referentes la Revolución de Ayutla, el triunfo de la Reforma y la figura de Benito Juárez. Para Zermeño, esta es la capa en la que se observa la transición del sustantivo mestizo al genérico del mestizaje y en la que se sientan las bases para el surgimiento de la filosofía de Vasconcelos.

Así, durante el gobierno de Porfirio Díaz, se vivió un proceso de industrialización en la minería, explotación de carbón, plomo y cobre en el que las elites se vincularon al capital extranjero, aprovechando el interés de Estados Unidos en las riquezas y recursos del país. De este modo, se hizo cada vez más necesaria la mano de obra nacional o extranjera.

Para 1880, López Chávez menciona una serie de migraciones de población con ascendencia africana al país, ya que en el gobierno de Porfirio Díaz se necesitaba más mano de obra para lograr la modernización, por lo que se permitió la llegada de esta población. Afrodescendientes provenientes de Belice, llegaron a trabajar en algunas minas y plantaciones de caña de azúcar, en las haciendas de Yucatán y Chiapas; también contribuyeron en la construcción del Istmo de Tehuantepec en Oaxaca; migraron negros seminolas del norte de Florida debido a las guerras seminolas y se quedaron principalmente en el norte del país.

A la par del crecimiento económico, se buscaba el fomento de valores y símbolos nacionales (homenajes y festejos a los héroes nacionales, la bandera nacional, poemas patrióticos, mitos, música marcial y nacional), tarea que se logró gracias al desarrollo del sistema educativo. Para ello, la obra de Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, fue fundamental, ahí se sentaron las bases de una idea evolucionista del “mestizo” pues se les veía

¹⁰⁰ B. von Mentz, *op. cit.*, p. 36. Señala von Mentz que estudiar la nación no sólo es un problema relacionado con las formulaciones de los intelectuales, “hay que explicar qué sentimientos y convicciones mueven a las masas populares y por qué se convencen de su nuevo papel como ciudadanos y aceptan una identidad nacional”. (p. 37).

como seres destacados, con la capacidad de ascender en la escala social. Sobre el mestizaje, Riva Palacio expresa que:

Para que exista una verdadera nacionalidad es indispensable que sus individuos tengan relativamente entre sí aptitudes semejantes, tendencias armónicas, organismos constituidos similarmente, que estén sujetos en lo general a las mismas vicisitudes morfológicas y funcionales, a los mismos peligros epidémicos y que no se presenten entre sí más que anomalías individuales en su construcción.¹⁰¹

Posteriormente, Justo Sierra se basa en la obra de Riva Palacio para cumplir con las órdenes, en el ámbito educativo, que Porfirio Díaz le había dictado como ministro de Instrucción Pública. El pensamiento de Sierra se caracteriza por su tendencia a ver cierta “evolución” social en la nación mexicana, la importancia de Sierra radica, según Zermeño, en registrar el término “mestizo” dentro de la filosofía de la evolución que estaba relacionada con la idea de selección natural, porque los mestizos eran los que habían hecho progresar a la sociedad; el indígena, por otro lado, era sujeto de educación y civilización.

Sierra también se enuncia sobre la población descendiente de africanos: “[...] sería necesario aumentar esta población [la mexicana]; ¿cómo? La fiebre aleja al indígena y al europeo. Sólo el africano, sólo la planta negra prospera vigorosa allí. He aquí una solución que es más bien una complicación; el negro oscurece toda cuestión social”.¹⁰² Hay que reconocer que Sierra al menos hace referencia a esta población, no obstante, seguimos viendo la reproducción de estereotipos e ideas racistas sobre la capacidad de resistencia de la población ascendencia africana en ciertas condiciones y, además, persiste la idea de que la “mezcla racial” con este grupo tiende a la “degeneración” de la “calidad racial”. Para Kakozi Kashindi, el verbo *oscurece* no está inocentemente escrito en la afirmación de Sierra, lo que deja entre ver el pensamiento racista de este personaje.

Teniendo como referentes a Francia e Inglaterra, durante el porfiriato, también se renegaba de las raíces españolas, sobre todo si se quería lograr el progreso y la modernización. El mestizaje se veía como la solución para lograr la unificación del país.

Según Knight, durante el gobierno de Porfirio Díaz, las etiquetas raciales se usaron sólo en los censos, pero sin una carga socio-política, como había ocurrido anteriormente. Las diferencias ahora se marcaban basándose en la etnia, es decir, en cuestiones como el lenguaje,

¹⁰¹ Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, citado en A. Castellanos Guerrero, “Para hacer nación...”, pp. 96-97.

¹⁰² Sierra, *Apuntes para un libro. México social y político*, citado en J.-B. Kakozi Kashindi, *op. cit.*, p. 70.

cultura, vestido o religión, así, por ser elementos sociales y no biológicos, los cambios eran posibles, existía la posibilidad de ascender socialmente, “[...] bajo la influencia de la educación, la migración y los desplazamientos ocupacionales los indios pudieron convertirse en mestizos”.¹⁰³

Esta idea de movilidad y “progreso”, si se renunciaba a los universos caracterizados como indígenas, no era totalmente cierta, ya que en realidad durante el porfiriato se continuó con las acciones de despojo y exclusión no sólo de la población indígena que, sin embargo, muchas veces resistió y defendió sus tierras y derechos.

El mismo Knight señala que el estatus étnico no era del todo irrelevante, los indígenas sufrirán una doble opresión, como campesinos pobres, peones acasillados o trabajadores urbanos y como grupo étnico visto como inferior frente a los mestizos. Durante el gobierno de Díaz se apelaba a un sentimiento nacionalista, pero que no implicaba una genuina reforma social ni el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas, de hecho, muchas veces se seguía recurriendo a la reproducción de estereotipos para explicar la resistencia de estos a la proletarización y para justificar las medidas impuestas para lograr la modernización. “Los plantadores de café en Chiapas deploraban la ‘natural indolencia’ de los indios de la sierra; un plantador de Morelos lamentaba que ‘el indio [...] tiene muchos defectos como trabajador, siendo como es, flojo y ladrón’”.¹⁰⁴

De este modo, vemos que Sierra y Riva Palacio sientan las bases de la idea de “mestizo” como un sujeto prototipo o ideal de lo que podría ser México. No obstante, prevalece un pensamiento racista en los discursos de intelectuales y políticos.

El cambio de ciclo del siglo XIX hacia el XX en términos de mestizaje está marcado por la aparición de *Los grandes problemas nacionales* de Molina Enríquez en 1909, en él podemos ver los inicios de una idea más consolidada del “mestizo”. Sin las ideas de éste, y a pesar de la aparente discrepancia entre su pensamiento y el de Vasconcelos, no se habría podido lograr la transición de la categoría de mestizo a la *ideología del mestizaje* después de la Revolución Mexicana.

Para este autor existían dos polos que marcaban cierto desfase en términos de diferencia racial, diferentes orígenes y diferentes “grados de evolución”, por un lado estaban los

¹⁰³ A. Knight, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 8.

conquistadores españoles y por el otro los conquistados indígenas; y, para él, en ninguno de los dos, por separado, podía radicar la esencia de la nación y mucho menos darse un desarrollo evolutivo tendiente a la civilización, por lo que dicho desfase sólo podía solucionarse con la introducción del “mestizo” como “elemento de integración y superación de la disgregación social”.¹⁰⁵ Nuevamente se veía como un problema la enorme diversidad “racial” y cultural del país, de modo que el “mestizo” era en quien se podía resolverlo al integrar la diversidad en todos sentidos (cultural, racial, social, política).

Para Molina Enríquez, el mestizo representaba el modelo ideal de todos los valores para construir una sociedad moderna:

Un ser dinámico, versátil, emprendedor, alegre, jovial y atrevido, deseoso de ascenso y abierto a toda clase de deseos, precisamente por su falta de raíces [...] Estas cualidades no las poseía ni el indígena sumido en su “abatimiento atávico” ni el criollo tradicional preocupado por la conservación de sus privilegios. El mestizo, por el contrario, representaba el surgimiento de un nuevo espíritu empresarial dinámico.¹⁰⁶

A partir de este momento comienza a verse al mestizo como sinónimo de mexicano, y será esta la idea que Vasconcelos retome unos años después.

Para sostener esta idea se recurrió a bases militares y científicas, las segundas las encontraron en las teorías evolutivas del racismo científico y las primeras en ver a la Revolución de Ayutla como un símbolo de unificación cultural. El mestizo había sido el protagonista de las guerras de Reforma y por eso podía ser el portador del futuro de la nación. Tras la victoria militar, él absorbía a criollos e indígenas, al eliminarse esta dualidad, el mestizo se convertía en “principio articulador de la nueva identidad mexicana”.¹⁰⁷

¿Qué sucedía entonces con el reconocimiento de la población con ascendencia africana en estos momentos de definición de la identidad mestiza? Ya señalamos que durante el gobierno de Díaz se promovió la inmigración de esta población para contribuir a la industrialización del

¹⁰⁵ G. Zermeño Padilla, *op. cit.*, p. 297.

¹⁰⁶ *Idem.* Agustín Basave llama “mestizofilia” a esta idea de Molina Enríquez de ver en el mestizaje la solución para llegar al progreso y la modernidad, “La mestizofilia puede definirse, en su más amplia connotación, como la idea de que el fenómeno de mestizaje –es decir, la mezcla de razas y/o culturas– es un hecho deseable. En particular, la tesis mestizófila de Andrés Molina Enríquez parte de la premisa de que los mestizos de México, entre los que él incluye fundamentalmente a quienes poseen un linaje mixto hispano-indígena, son los mexicanos por antonomasia, los auténticos depositarios de la mexicanidad, y pretende demostrar histórica y ‘socioetnológicamente’ que México no puede convertirse en una nación desarrollada y próspera mientras no culmine su proceso de mestizaje y logre homogeneizar en lo étnico la población mediante la fusión racial de las minorías de indios y criollos en la masa mestiza”. (Agustín Basave, *México mestizo. Análisis del nacionalismo en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, p. 13).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 298.

país, en las haciendas y en la construcción del ferrocarril; sin embargo, se les siguió invisibilizando y no sólo a los recién llegados, también a los que ya estaban desde la época colonial.

Kakozi Kashindi señala que existía un “doble juego” por parte de la burguesía hacia esta población: se les reconocía cuando se necesitaba su participación para trabajos considerados como “viles” pero importantes para la modernización y, simultáneamente, se les ignoraba.¹⁰⁸ Vemos cómo a pesar de su invisibilización, los descendientes de africanos de esta época fueron una parte importante para la construcción de una sociedad moderna e industrializada, con todo, sus contribuciones han quedado en el olvido y el anonimato.

En definitiva, durante el gobierno de Porfirio Díaz continuaron reproduciéndose ideas racistas, ya fuera por parte de los intelectuales de la época o por las élites sociales, empresarios, dueños de haciendas o fábricas, “[...] la lógica del ‘desarrollo’ porfiriano conspiraba con una ideología importada en la creación de un clima de racismo”.¹⁰⁹

Frente a la crisis del régimen de Díaz, los contrastes entre una sociedad industrializada pero con regiones pobres y rurales; un país endeudado; el crecimiento de sectores sociales medios; las tensiones sociales y económicas y el autoritarismo dieron pie a las demandas sociales de la Revolución Mexicana.

La implantación del capitalismo propició el despojo de tierras comunales para construir haciendas y fábricas y así liberar la mano de obra que pudiera laborar en ellas, de modo que, pronto la mayoría de la población se encontraba sin tierra y se concentró la propiedad en unas cuantas manos.

Es casi repetitivo dentro de la historia oficial decir que los indígenas luchaban por la restitución de sus tierras y con ello ratificar el carácter indígena de esta revolución; desde otro punto de vista, para Knight, existía muy poca “conciencia india” en un sentido amplio, lo que sí había era una conciencia “campesina”, razón por la cual, si bien hubo una amplia participación indígena, ésta no era con fines de crear un cambio social para ellos, se trataba más bien de demandas y proyectos agrarios que reflejaban más fielmente el sentimiento popular. En otras palabras, las contribuciones de la población indígena a la Revolución no fueron con base en un reconocimiento de su identidad.¹¹⁰

¹⁰⁸ J.-B. Kakozi Kashindi, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁹ A. Knight, *op. cit.*, p. 19.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

Ahora bien, continuando con el tema de las categorías de mestizo y mestizaje, hasta aquí podemos marcar un cambio de tono respecto a la concepción de ambos, aunque no fue un cambio drástico sí podemos decir que a partir de este momento, se ve al mestizo como ideal de identidad de la nación y al mestizaje como un proceso para ascender, con el objetivo, precisamente de ser “mestizo” y adquirir ese estatus que te salvaba de ser estereotipado o excluido. La idea de clase empieza a cobrar más fuerza para dividir a la sociedad, dando un paso decisivo hacia la superación de los remanentes que dividían a la sociedad en términos fenotípicos.

Para Zermeño, el carácter social de mestizaje se complementa con elementos de carácter ritual y el evento que, para él, lo entroniza como mito fundador de la nación: la celebración del 12 de octubre de 1917. En el contexto de esta fiesta se ve al mestizaje como el espacio en el que se conjunta lo americano con lo español.

Después de la Revolución Mexicana se buscaba distanciarse de las ideas del racismo científico que se habían difundido a lo largo del siglo XIX, de hecho, a nivel latinoamericano, se pensaba que el mestizaje era lo que nos distinguía de Europa. Knight discute esta idea de la diferencia absoluta entre el pensamiento racista del porfiriato y la “nueva ortodoxia antirracista” de la posrevolución; busca demostrar que también en las nuevas políticas e ideas de la Revolución existió un racismo implícito.¹¹¹

José Vasconcelos es el que difunde la idea del mestizaje como algo cultural y no racial, tratando de caminar en la dirección contraria de Molina Enríquez, el papel de la cultura será primordial para el autor. Para Vasconcelos la idea de “mezcla de razas” es lo que marcará el futuro, si hasta ese momento el mestizaje se había marcado sobre todo por lo biológico, esto se podía resolver si la mezcla de “razas” llevaba también a una igualdad cultural, esta sería la visión vasconcelista de “cultura racialmente igualitaria”.¹¹²

Bajo esta idea de mezcla es que formulará su concepción de la “raza cósmica”, como la “raza” prototipo para el futuro de la humanidad. En el apartado *El Mestizaje de La raza cósmica*.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 31-32. En ese sentido, es importante señalar la concepción que Knight tiene del racismo porque parte de ella para evidenciar las ideas racistas de intelectuales de la posrevolución. Así pues, muchas veces se piensa que al evitar el uso de determinismos genéticos se deja de construir formulaciones racistas, sin embargo, dice Knight, si bien hoy en día se argumenta que las determinaciones son geográficas o históricas y no genéticas, eso no elimina el racismo. Así pues, el pensar que alguien tiene ciertas actitudes debido al grupo al que pertenece y que tales características sean inmutables, define al racismo.

¹¹² J.-B. Kakozi Kashindi, *op. cit.*, p. 77.

Misión de la raza iberoamericana describe y justifica esta “nueva raza” que se encuentra en construcción, siempre teniendo como referente a los “blancos” de Estados Unidos y a los anglosajones, estos últimos como el ejemplo de lo que no se buscaba, una sociedad cerrada y limitada. En contraposición, mostrará todas las ventajas de ser el producto de todas las “razas”.

No obstante, marcará sus matices al decir, por ejemplo, que los chinos no eran admisibles dentro de la mezcla porque, según él, este grupo no tenía la inteligencia suficiente para regular sus impulsos o “bajos instintos zoológicos”; tendía a reproducirse sin medida y por lo tanto, no controlaba la calidad de sus descendientes. La ventaja que veía en la inclusión de la población de origen africano estaba también impregnada de tintes racistas, la identidad del “mestizo” se remueve “con la gota que en nuestra sangre pone el negro, ávido de dicha sensual, ebrio de danzas y desenfrenadas lujurias”.¹¹³

Vemos a la población de ascendencia africana calificada con el estereotipo de que tienen una sensualidad única y capacidades magnificas para el baile y las danzas. De ellos se deben retomar sólo las cualidades que él consideraba como superiores, en la siguiente frase se resume su visión sobre este grupo y los indígenas:

Los norteamericanos sostienen muy firmes en su resolución de mantener pura su estirpe; pero eso depende de que tienen delante al negro, que es como el otro polo, como el contrario de los elementos que pueden mezclarse. En el mundo iberoamericano el problema no se presenta con caracteres tan crudos; tenemos poquísimos negros y la mayor parte de ellos se han ido transformando ya en poblaciones mulatas. El indio es buen puente de mestizaje.¹¹⁴

Estas afirmaciones no hacen más que continuar con la invisibilización de los descendientes de africanos, afirmar que quedaron poquísimos negros implica decir que están desapareciendo y, sobre todo, nuevamente pone al “indio” por encima, al decir que son un buen puente para el mestizaje. Así pues, a lo largo de su texto no deja de mencionar la superioridad que alcanzará la “raza cósmica” o que hay “pueblos débiles”, “estirpes mejores”. Como menciona Kakozi Kashindi, esta visión –de “razas superiores e inferiores”- traiciona los objetivos perseguidos por la “raza cósmica”, porque “¿cómo se resolvería esa tensión entre los que entran en esa mixtura racial tachados desde el principio de inferiores y los que entran (o ¿ya están?) con un ‘plus’?”¹¹⁵

¹¹³ José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, p. 29.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹¹⁵ J.-B. Kakozi Kashindi, *op. cit.*, p. 78.

Sobre la población indígena, Vasconcelos continua con el discurso del “mejoramiento” de esta “raza” al mezclarse con la “sangre española”, nuevamente la idea de que en el futuro, los indígenas podrán superar su condición mediante la unión con el elemento “blanco-español”, la diferencia es que ahora no se puede renegar de ellos pues formarán parte de la “raza ideal”.

Comprendemos el contexto en el que se desarrollaron sus ideas; se buscaba diferenciarse del resto de las naciones europeas y latinoamericanas; se quería encontrar el elemento único que caracterizara a la sociedad mexicana. No podemos deslindar las afirmaciones de Vasconcelos de su época y lugar, sería juzgarlo desde la perspectiva actual, cuando ya se han cuestionado muchos de sus planteamientos; sin embargo, consideramos importante el pensamiento de este intelectual, no sólo por el impacto que sabemos tuvo en la conciencia nacional, sino por la influencia que sus ideas tuvieron en los trabajos de intelectuales de la posrevolución y más adelante. La noción de mestizaje de Vasconcelos alimentará ciencias sociales como la historia, sociología y antropología.

Por otro lado, estaba el indigenismo, también formulado después de la Revolución Mexicana, que además de retomar el elemento cultural también ponía énfasis en lo racial y en la homogeneización. Como es sabido, Manuel Gamio fue su principal representante. La esencia del indigenismo de Gamio es la integración del indígena para convertirlo en “mestizo”, “[...] el integracionismo –a través del mestizaje- significaba el principal camino que vislumbraba en orden de forjar patria y erigir una nación fuerte”.¹¹⁶ Según Guillermo Castillo Ramírez, para Gamio, el consolidar el Estado-nacional requería del fortalecimiento del grupo mestizo como emblema de la identidad y cultura nacionales, el camino hacia la edificación de la patria mexicana.

Tratando de cuestionar la idea tradicional de que después de la Revolución Mexicana se lograron condensar todas las demandas populares, Knight debate sobre el indigenismo y sus tintes racistas. Para este autor, el indigenismo posrevolucionario representó una formulación desde una visión no indígena, debido justamente a que no fue el resultado de una presión directa por parte de estas poblaciones, y esto se puede ver, según él, porque otros productos de la Revolución como la reforma agraria, responden a las demandas precisamente de los agraristas. Y ahí es donde entra el conflicto con el indigenismo de esta época, porque fue una formulación

¹¹⁶ Guillermo Castillo Ramírez, "Integración, mestizaje y nacionalismo en el México revolucionario: Forjando patria de Manuel Gamio: la diversidad subordinada al afán de unidad", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, p.178.

de los blancos y mestizos, desde su perspectiva, con sus ideas, con un carácter externo que no representaba a las comunidades indígenas.

El nacionalismo que se construyó después de la Revolución conjugaba las ideas de Vasconcelos y Gamio, por un lado, los indígenas seguían siendo un obstáculo para el proyecto nacional y por el otro se les valoraba. Sus mitos, costumbres y rituales se recuperaban por medio de la propaganda nacionalista de la educación; se buscaba corregir las desigualdades sociales y proteger a los “débiles indígenas”, de ahí fue que surgió el Estado paternalista cuyo objetivo era el de construir “justicia social”.

Comenzaba el culto al “mestizo” como símbolo ideológico del régimen de la Revolución y de los gobiernos posteriores. El indigenismo integracionista y mestizaje contribuyeron para crear una nueva idea de nación, una idea, que según Knight, además de ser aglutinante, era muy atractiva para las elites revolucionarias porque respondía a su propia autoimagen, como personas extraordinarias por ser una “raza intermedia”.

Para lograr convertir a los indígenas en “mestizos”, el indigenismo y el mestizaje, unidos a través de la categoría de *ideología del mestizaje* (como más tarde se le conocería), contaban con tres aspectos clave: el primero, como dijimos, era una idea impuesta a los indígenas por los no indígenas.

El segundo, se creía que por medio del control de los elementos de una cultura, se podía guiar la aculturación de los indígenas; era posible conservar los aspectos positivos de una cultura y eliminar los negativos. Era una visión muy optimista que pensaba posible un proceso racionalmente controlado de las culturas. Dice Knight, que hoy sabemos que los elementos de una cultura son dinámicos y no pueden modificarse de acuerdo a principios aritméticos de adición o sustracción y que tampoco resulta fácil llegar a un acuerdo sobre cuáles son o no deseables.

El tercer aspecto, el más importante, es que el indigenismo tendía a reproducir los preceptos racistas contra los que se declaraba. Muchos indigenistas pioneros mantenían la “raza” como un elemento unido a factores sociales, la mayoría de ellos estaban de acuerdo en que había diferencias raciales innatas como lo decía el racismo occidental.¹¹⁷

¹¹⁷ A. Knight, *op. cit.*, p. 38. Para Alicia Castellanos, las instituciones indigenistas estarán ligadas directamente a la idea de una nación homogénea y al dominio de los pueblos. “La idea dominante de integrar a los indígenas manifiesta el carácter exterior de la acción y remite jerárquicamente al código de lo propio y lo ajeno”. (Alicia

Finalmente, la educación fue una poderosa herramienta para difundir estas ideas; se crearon escuelas rurales donde se formaban profesores bilingües; surgieron organizaciones de masas como sindicatos y agrupaciones de ejidatarios. Durante los gobiernos de Plutarco Elías Calles y Lázaro Cárdenas se continuó con la construcción de la identidad nacionalista, se consolidó el mito nacional que se extenderá a lo largo del siglo XX. Más allá del trabajo de las instituciones por educar y transformar al indígena, los cambios reales se vivieron gracias a las consecuencias sociales de la Revolución (la migración, la urbanización, la movilidad social y espacial).

Por otro lado, se usaron hechos de importancia política como la nacionalización del petróleo, la dotación de tierras, la ampliación de la infraestructura; se fomentó el arte revolucionario que exaltaba los mitos de Hidalgo, Morelos, Villa, Zapata y en la historia oficial se incluyeron acontecimientos nacionales importantes. También contribuyeron en la tarea, la pintura, la prensa, el cine, la radio, el desarrollo de las carreteras y, por supuesto, el trabajo de antropólogos e historiadores.

A lo largo de todo el siglo XX instituciones como el Departamento de Educación y Cultura Indígena de la Secretaría de Educación Pública, el Instituto Nacional de Antropología e Historia o el Instituto Nacional Indigenista (después Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) se enfocaron en el estudio de los pueblos indígenas y en formular políticas de salud, educación, infraestructura, para la atención de sus derechos; como dijimos, el objetivo era asimilar al “indio” y convertirlo en “mexicano”. Los descendientes de africanos no fueron considerados dentro de esas políticas y aún hoy no existen instituciones o programas nacionales (en estados como Guerrero y Oaxaca ya hay avances en ese sentido) que atiendan las necesidades de las poblaciones afro-mexicanas.

A partir de Vasconcelos y Gamio, la preocupación giró, según Zermeño, alrededor de fundamentar filosófica y antropológicamente el mestizaje, como política e ideología; como un concepto capaz de cubrir la identidad de un pueblo; como principio articulador de la nacionalidad mexicana en el que sólo se veía involucrado el elemento indígena y el español, mientras que los afrodescendientes fueron paulatinamente ignorados. El mestizaje se convertirá

Castellanos Guerrero, Jorge Gómez Izquierdo y Francisco Pineda, "El discurso racista en México", en Teun Van Dijk, coord., *Racismo y discurso en América Latina*, p. 301.)

en una idea ambigua y con muchas connotaciones, pero siempre como símbolo de identidad y como elemento de aspiración social, como estatus y adscripción.

Por otra parte, como hemos visto, en los intelectuales de la posrevolución continuaron presentes ideas racistas aunque no siempre explícitas; más tarde, estas ideas integrarán o darán pie a la formulación de una serie de políticas de estado (indigenismo, multiculturalismo, indianismo) que también difundirán ideas racistas, inclusive hasta nuestros días.¹¹⁸

El racismo es tan inteligente y está tan arraigado que lejos de desaparecer, se reformula y se transforma; puede incluso fortalecerse, sobre todo en las prácticas cotidianas. Por esto, con la progresiva disminución de las barreras étnicas o de casta se emplearon, en su lugar, otras formas de desigualdad y prejuicio, pero el racismo no desapareció, lo que apunta a la idea de la dimensión omnipresente y sistémica de este.

El paso hacia una sociedad más abierta y que tiende a pensarse como no racista, ha expresado un racismo aún más sutil, donde los “blancos” y mestizos tratan de reforzar su “superioridad racial” y los indígenas, acogidos por la ideología y política oficial, reclaman su dignidad y derechos; no obstante, continúan siendo vistos como “inferiores” por el resto de la sociedad.¹¹⁹

El panorama para la población con ascendencia africana del país es aún más desalentador, por mucho tiempo existió la creencia de que por medio del mestizaje biológico habían “logrado diluirse” en el resto de la población y desaparecido. Esta fue la tesis principal que se originó a partir del trabajo del antropólogo Gózaló Aguirre Beltrán, pionero en los Estudios Afromexicanos. Por supuesto que debemos situar históricamente la obra de este autor, el “indigenismo radical”, como lo llama Knight, estaba aún muy presente. La ideología del mestizaje seguía presente, de ahí que Beltrán se refiriera a la población de origen africano y sus descendientes como *afromestiza*. No obstante, precisamente en el contexto radica la importancia

¹¹⁸ Las ideas que a partir de 1950 se construyeron sobre el mestizaje serán, para Zermeño, la última capa, la de la incursión, como tema de estudio, de estas nociones en las ciencias sociales y la historia. Sobre las políticas del Estado frente a las diferencias, se sugiere consultar a Peter Wade, "Multiculturalismo y racismo", en *Revista colombiana de Antropología*. En este artículo dice: “En muchos países latinoamericanos se ha hecho notorio que los procesos de reforma política y legislativa, que sustentan las declaraciones oficiales del nacimiento de nuevas naciones multiculturales y pluriétnicas, no han llevado a la disminución de la desigualdad étnica y racial. El simple reconocimiento, e incluso la celebración de la diferencia cultural de grupos definidos en términos étnicos y/o culturales, pueden quedar como gestos prácticamente retóricos que no conducen a cambios materiales”. Para Wade, en Colombia y Brasil, el multiculturalismo abrió espacios para que cuestiones de “raza” y el racismo adquieran mayor presencia y así las reivindicaciones de minorías negras e indígenas han podido expresarse; el multiculturalismo debe entenderse como un espacio con efectos políticos. (p. 16).

¹¹⁹ A. Knight, *op. cit.*, p. 39.

de los estudios del antropólogo, aún en medio de una sociedad que sólo consideraba parte del mestizaje a lo indígena y español; él volteó a ver el elemento negro-africano y se encargó de señalar todas las aportaciones que los descendientes de africanos habían hecho a la cultura nacional.

Así pues, en el proceso de formación del Estado-nación mexicano se invisibilizó a los descendientes de africanos, siempre se les vio como lo “otro” al que se le adjudicaron todas las cualidades negativas que no se querían ver en lo blanco-mestizo, de ahí surgieron todo tipo de prejuicios y estereotipos que ayudaron a justificar tales formas de pensar.

Finalmente, hay que destacar una cuestión que podría pasar desapercibida para señalar los tintes racistas del indigenismo y la ideología del mestizaje y es que, exaltar las cualidades de un grupo indígena o mestizo conlleva implicaciones negativas para el resto de los grupos o “razas”, es decir, se invalida lo que no es indígena o mestizo.

2.3 Nuevos enfoques: mestizaje y lógicas racistas en el siglo XX y XXI.

Veremos a continuación, cómo la idea de mestizaje que acabamos de detallar deriva, hoy en día, en la creencia de que la sociedad mexicana ha superado todas sus prácticas racistas y se reproduce el ideal de una nación donde todos son iguales.

Para este trabajo es importante retomar los planteamientos de la socióloga Mónica Moreno en el sentido de hacer visible la presencia del racismo en México. En especial porque en la sociedad mexicana se cree que por ser el mestizaje uno de sus fundamentos, y estar a favor de la “mezcla racial” y cultural, nos vemos exentos de ideas y prácticas racistas.

Esta característica se define a través de la categoría “desracialización” o *racelessness*, “[...] como un proceso de normalización racial y racista que actúa de manera tal que permite a las y los mexicanos expresar y estar convencidos de la idea de que en México no hay racismo porque todos somos mestizos”.¹²⁰

Aunque la actual sociedad mexicana tiende a pensar que ha superado todas las actitudes racistas, aún prevalecen prácticas de racismo. La desventaja o ¿habilidad? de los racismos

¹²⁰ M. Moreno, *op. cit.*, p. 133. Otra particularidad de la desracialización, que define la configuración social mexicana, es la convivencia de la ausencia de políticas de Estado como medidas para atenuar el racismo y la presencia de dinámicas de la vida social, económica y política moldeada por comprensiones raciales, así como la existencia de prácticas de exclusión basadas en dichas dinámicas. Consideramos que hoy en día es aún más peligroso, precisamente por la naturaleza sutil del racismo.

actuales es su capacidad para normalizar condiciones sociales y económicas, formas de pensar y actuar.

La propuesta de Moreno nos resulta útil porque propone que la ideología del mestizaje trae implícita una *lógica racista* que organiza la vida cotidiana y, además, ve al mestizaje como un lugar de privilegio similar a la “blanquedad”.¹²¹

Al ver el mestizaje como un espacio de privilegio que permite marcar distancia entre los que pueden atribuir a los demás ciertas características racializadas de los que no; y, como un espacio en el que se encuentran los mestizos que les permite separarse del resto, podremos analizar las relaciones interétnicas en Azoyú pero en relación con las nociones de mestizaje y el papel que juegan los mestizos dentro de las relaciones entre afroamericanos e indígenas.

Pertenecer a “ese lado” (el de los mestizos), como lo denomina Moreno, es una consecuencia de la construcción de la identidad nacional basada en la figura del “mestizo”. De esta forma:

Mientras el mestizaje ofrece la posibilidad de una inclusión flexible, también permite una experiencia cotidiana del racismo que continua privilegiando procesos de blanqueamiento y usa el discurso nacional, como el de identidad ‘mexicana’, para cubrir y hacer invisibles procesos de discriminación y exclusión social.¹²²

Así, es posible afirmar que la idea de “blanquearse” como medio para ascender socialmente sigue presente en el pensamiento de la mayoría de la población mexicana, además de ser una parte fundamental de la idea de mestizaje. Baste recordar frases como “mejorar la raza” o situaciones en las que se quiere parecer más “blanco” o “güero de ojos azules” para tener ciertos privilegios o evitar ser discriminados.

En ese sentido, en México, la noción de blanqueamiento no sólo está relacionada con la pigmentación de la piel sino que guarda una estrecha relación con otras categorías como trabajo, clase social, género, edad, educación, cultura.

El blanqueamiento puede ser también un principio organizador de la sociedad en épocas más recientes de la modernidad y está estrechamente ligado al racismo; de esta forma se podría entender que al dejar de lado especificidades como indígenas y afroamericanos y relacionar “mestizo” con “mexicano”, se expone la omnipresencia del racismo y el funcionamiento del

¹²¹ *Ibid.*, p. 136.

¹²² *Ibid.*, p. 143.

mestizaje como fundamento de la sociedad mexicana; porque quien no sea mestizo puede destacar o ser separado-excluido del resto.¹²³

De este modo, a pesar de que pueden existir distintas nociones acerca de lo “mestizo”, el lograr pasar a ese espacio de privilegio se ve como algo de gran importancia. Es decir, el anhelo de ocupar el sitio de privilegio del mestizaje se convierte también en una especie de zona segura, una seguridad que te garantiza el hecho de ser mestizo como sinónimo de mexicano; por lo tanto, se ve como algo normal el aspirar o el ser “mestizo”, siempre y cuando predomine “lo blanco” y no “lo indígena” o “lo afrodescendiente”. Es una forma distinta de leer lo que hemos dicho a lo largo de este capítulo: el aspirar a ser “mestizo” para lograr cierto estatus social.

Entonces, ¿cómo es que opera la lógica racista con toda su omnipresencia y a pesar de su negación? La respuesta es que en ciertos contextos, donde está en funcionamiento el discurso racial marcado por la ideología del mestizaje, sucede lo que Moreno llama “momento de mestizaje”, es decir, *momentos racistas*, “[...] la experiencia vivida de procesos discriminatorios y prácticas de exclusión racial que se han hecho invisibles debido a las vagas y ambiguas definiciones de racismo y mestizaje.”¹²⁴ En otras palabras, existen ciertos momentos en los que las contradicciones, interpretaciones y percepciones propias del racismo y la ideología del mestizaje mexicanos se manifiestan.

La autora cita el caso de una de sus entrevistadas cuando señala como diferente a un señor “muy moreno”, pero también se ve a ella misma como una persona morena; en este ejemplo las contradicciones son muy evidentes porque así como la entrevistada tiene ciertos prejuicios alrededor de una persona morena también se ve ella misma como morena y como discriminada en ciertas zonas de la Ciudad de México por su color de piel. Para Moreno este es un momento de mestizaje o racista porque evidencia el carácter complejo, mutable, generalizado y ambivalente del racismo así como la dificultad para localizarlo con precisión.¹²⁵

Estas características del racismo nos parecen de gran relevancia ya que su dinámica propia y omnipresente hace que, como dijimos, sea muy complicado identificar los momentos

¹²³ *Ibid.*, p. 160.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 146. Retomaremos este punto con mayor detalle en el capítulo 4 de este trabajo.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 146-147. El ejemplo que cita es el siguiente: “Bueno yo sí... la parte de qué he hecho, sí he hecho esta cuestión de que de repente veo... un señor así muy moreno... y a pesar de que yo soy muy morena, pienso así como: ‘¡ay!, éste qué...’ O sea, sí lo he hecho, como el despreciar, el rechazo hacia la gente muy morena. Y yo lo he vivido en la cuestión de los antros, que por ser morenita, chaparrita, es más difícil que entre a que si fuera güera... ¿no?, o más alta... sí, sí lo he vivido, bueno hay zonas... por ejemplo en Coyoacán son más así... (Samanta, 27 años de edad, Ciudad de México). (p.146).

racistas y esto tiene que ver con la desracialización propia de la sociedad mexicana que ve como ordinarios y naturales estos momentos, reproduciendo acriticamente los discursos nacionales sobre la “raza” y el mestizaje.

La desracialización y a la blanquedad dan como resultado la reproducción de estas prácticas racistas pero separadas de sus configuraciones sociales específicas, de su proceso de formación, de su historia y, sobre todo, de sus ideas fundacionales, es decir, de la “raza” y la “superioridad o interioridad racial”. Esto es importante porque ya no es necesario ligar al racismo con ideas sobre la “raza” o ideologías raciales, el racismo tiene ahora sus propias dinámicas, sus *lógicas racistas* o *lógicas de mestizaje* porque son las dinámicas que han surgido de la creencia en la existencia de “razas” y en México estas ideas están más relacionadas con el mestizaje.¹²⁶

Así, las prácticas racistas funcionan por medio de estas lógicas que logran desvincularse de cualquier contenido explícito de racismo. Estas lógicas ocultan formas de discriminación en las percepciones ampliamente generalizadas de las cualidades de la “mezcla racial”, en la importancia que ahora tiene la clase social y económica y, aún más relevante, en la idea internalizada del mestizaje como forma nacional.

En definitiva, el funcionamiento de esta lógica racista o de mestizaje es sumamente complejo y difícil de detectar porque hemos normalizado prácticas racistas y formas de discriminación. Además, como hemos visto, se reproducen momentos racistas en los que sale a flote la serie de prejuicios que seguimos adjudicando a personas o colectivos y, en otras circunstancias, también podemos ser víctimas de estos prejuicios y buscar la adscripción de mestizo para ocupar el sitio de privilegio que este otorga; más aún, nos distinguimos de otros y otras en términos no sólo sociales o económicos sino raciales.

2.4 Reflexiones finales.

Hasta aquí, hemos visto cómo la categoría de mestizo se (re)configuró; desde los primeros años del México independiente hasta llegar a la ideología de mestizaje como la ideología política en la que la figura del “mestizo” es sinónimo de “mexicano” y de la identidad nacional, durante la configuración de la nación mexicana.

¹²⁶ *Ibid.*, p.161.

Vimos cómo los ideales de homogenización de la nación moderna mexicana a través del mestizaje se forjaron en el contexto posrevolucionario de Manuel Gamio y José Vasconcelos.

Concluimos con el análisis crítico que realiza Mónica Moreno y que relaciona esta ideología con lógicas racistas, a pesar de que la sociedad mexicana se considera libre de prácticas racistas.

Nuestra intención fue demostrar cómo las ideas de nación y mestizaje están íntimamente relacionadas y cómo ambas se cimentan en las bases de lógicas racistas. Aunque para otras épocas, como la colonial, no se pueda hablar de un pensamiento racial coherente, existió una tendencia a señalar las diferencias basándose en cuestiones “raciales” y con un marcado pensamiento de exclusión, no siempre pero sí la mayoría de las veces, hacia la población de origen africano y sus descendientes y de la población indígena.

Señalamos cómo, a lo largo de este proceso, continuó la reproducción de estereotipos y prejuicios hacia esas dos poblaciones que desde la época colonial ocupan los lugares más bajos en la estratificación primero “racial” y moral, de la sociedad novohispana, y luego social en las etapas más recientes de la modernidad.

En los discursos de las elites en el poder, que anunciaban la igualdad de todos los ciudadanos, se buscaba la conservación de sus privilegios y la eliminación del “otro” diferente y obstáculo para la construcción de una nación homogénea. Estos discursos tenían variados signos racistas; emanaban principalmente de políticos, intelectuales, científicos y medios de comunicación que veían a “los otros” como una minoría, con características físicas y culturales inferiores, producto de su “estado de evolución y progreso”. Ideas y lógicas que se instauraron no sólo en los imaginarios del poder sino en el resto de la sociedad, que los apropió e internalizó.

La noción sobre el mestizaje cambió. Si en el siglo XIX se tenía la idea de la disolución de la “raza indígena” en lo “blanco” para caminar hacia el progreso y deslindarse del pasado colonial, durante el siglo XX, el mestizaje defendía la idea de inclusión de la población indígena pero hacia la homogeneización y “mejora racial y cultural”; esta idea de mestizaje estuvo marcada por el indigenismo de la posrevolución.

El indigenismo fue una ideología política de gran relevancia durante las primeras décadas del siglo XX, fomentó la creación de diversas instituciones, normas y políticas paternalistas hacia la población indígena; la ideología indigenista impactó las ideas e investigaciones de académicos ya bien entrado el siglo XX. En el mismo sentido, debemos situar

históricamente esta política, ya que respondió a su época y fue vista como una propuesta novedosa para la construcción de la identidad nacional.

La ideología del mestizaje también hizo uso de las diferencias en sus discursos y políticas; recurrió a ellas aunque de forma estereotipada y reproduciendo esencialismos e ideas racistas alrededor de poblaciones indígenas y de origen africano.

En distintas ocasiones la población indígena fue retomada para respaldar las imágenes que se buscaba crear sobre la identidad de la nación y rescatar su pasado glorioso; en otros momentos se les incluyó no sólo en los discursos, también en políticas cuyo fin era el de “incluirlos” en el resto de la sociedad mestiza.

A la población descendiente de africanos simplemente se les invisibilizó del proceso de formación de la identidad nacional, ignorando sus contribuciones a la historia y construcción del país y relacionándolos con una serie de estereotipos adjudicados a ellos porque eran lo que no se quería ver en lo propio, como la contraparte de lo que se aspiraba a ser.

De esta forma, la fabricación de la nación mexicana estuvo relacionada con intereses colonialistas, pasando por encima de los grupos étnicos del país e influyendo en los imaginarios de todo un pueblo. Así, los intereses del poder político y económico se filtran en el resto de la sociedad; intereses en los que se esconde la necesidad de inventar lo inferior o lo subalterno para justificar su posición en la parte superior de la jerarquía social. Así, los discursos de igualdad tienen un doble filo porque el decir que todos poseen los mismos derechos implica la eliminación de las particularidades y de lo que es diferente.

La idea actual de mestizaje, a pesar de los recientes discursos nacionales sobre México como multicultural, tiene implicaciones discriminatorias debido a que se piensa que unos son “más mestizos” que otros, en el sentido de los rasgos fenotípicos, como el color de la piel. Es decir, el paradigma de mestizo siempre va a tender hacia lo considerado como “más blanco”. Paradójicamente, la “mezcla de razas” busca el emblanquecimiento de la población y rebate las mezclas con lo indígena o afrodescendiente; esto evidencia la estrecha relación entre el mestizaje, la discriminación y el racismo.

Por lo tanto, es preciso desmitificar la idea que iguala la figura del “mestizo” con lo “mexicano” ya que esta idea tiende a reproducir ideas racistas hacia los otros que no se pueden identificar con esta categoría. El mestizaje esconde lógicas racistas tan sutiles que es complicado

identificarlas ya que no están relacionadas con ideas racistas explícitas. Estas lógicas racistas salen a la luz en momentos particulares, llamados momentos racistas.

Ésta es la principal categoría que retomamos del trabajo Moreno, pues nos ayuda a analizar la presencia de momentos racistas en las relaciones interétnicas que se manifiestan en el contexto de la fiesta de Santiago Apóstol en Azoyú.

El racismo o las formas de discriminación racial se pueden rastrear históricamente. No siempre fueron los mismos; varían históricamente y tienen diferentes bases y motivos. Por lo tanto, más allá de las ideologías racistas, es importante analizar y observar los procesos históricos de racialización hacia ciertas poblaciones en cada país de América Latina.

Finalmente, si bien el mestizaje contribuyó a la negación de distintos grupos culturales por medio de la homogeneización, es necesario re-significarlo, porque es mucho más complejo y abigarrado; hay diversos mestizajes que, hoy en día, no diluyen lo cultural sino que lo enriquecen. Un ejemplo de ello es, como hemos señalado, el mestizaje entre descendientes de africanos e indígenas, que ocurrió en diferentes partes del país, no sólo en la Costa Chica de Guerrero.

Capítulo 3. Perspectivas sobre relaciones interétnicas entre afromexicanos, indígenas y mestizos en Azoyú en la actualidad.

En Azoyú, como en toda Costa Chica, la danza es un género conmemorativo, no un baile para la galantería o la simple distracción. Sin ningún género de discriminación, danzan indios, negros, mestizos y blancos, haciendo en ello un acto de veneración común.

Ulises Justo Velasco, escritor azoyuteco.

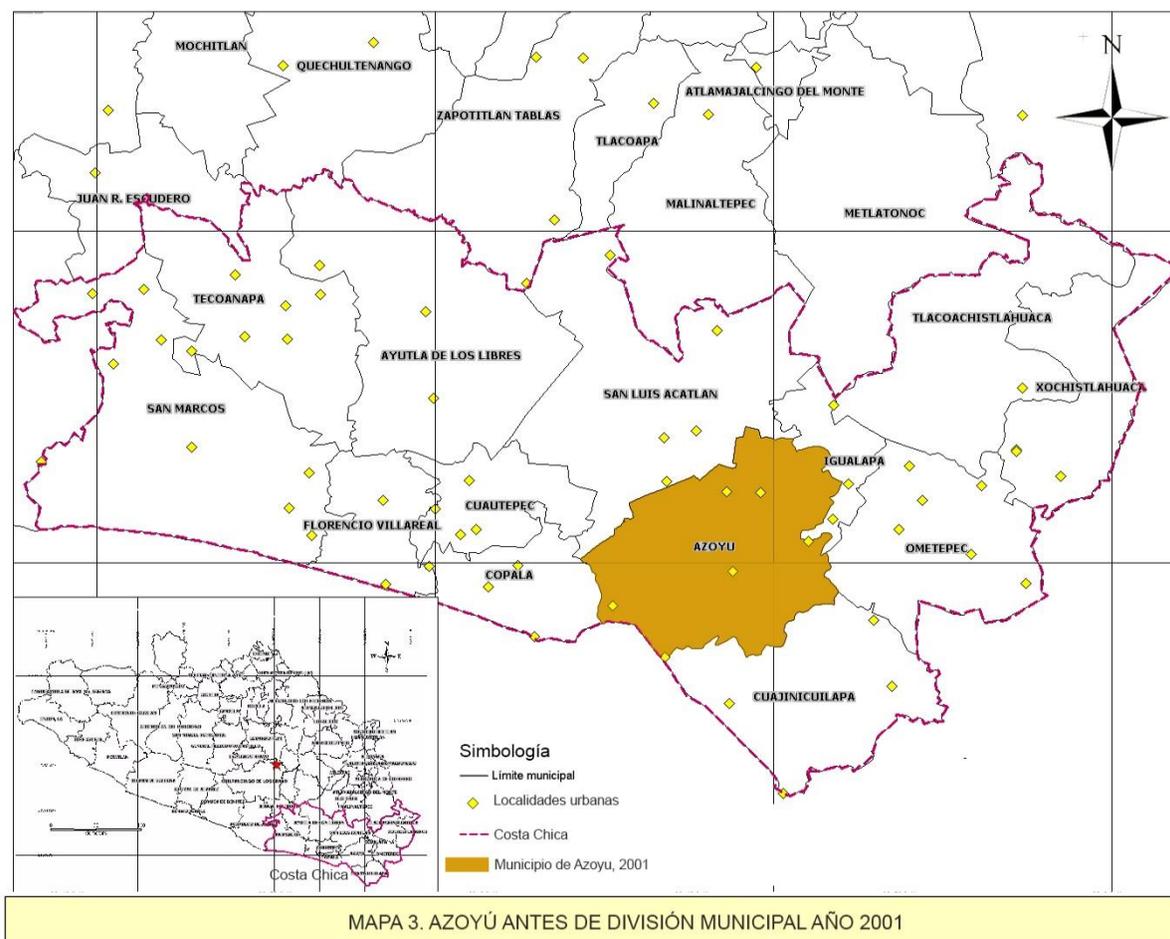
3.1 Azoyú. Contexto histórico.

Hasta aquí, presentamos un panorama histórico sobre lo que aconteció en la Costa Chica desde poco antes de la llegada de los españoles hasta el movimiento de independencia, con el que se gestó una idea de integración-invisibilización de los pueblos indígenas y afrodescendientes para configurar una nación libre. Siempre considerando las interacciones o relaciones que estos dos grupos mantuvieron a lo largo de la historia, y con los españoles.

El objetivo principal de este apartado es ahondar en la historia de Azoyú y ver cómo se configuró su población para tener un panorama que nos permita entender la situación reciente en la que se encuentra el pueblo y sus habitantes. ¿Cómo se fundó el pueblo de Azoyú? ¿En qué momento llegó la población africana a este lugar? ¿Cuál fue su papel durante la revolución de independencia y en la Revolución Mexicana? ¿Es Azoyú una población más en la que el mestizaje que predominó fue entre indígenas y afrodescendientes, como en casi toda la Costa Chica? O ¿Existe una importante presencia del elemento blanco-español dentro de dicho mestizaje?

Para entender la historia de Azoyú es necesario tener en cuenta que hasta el año 2000 este era un municipio muy extenso porque integraba comunidades que hoy en día son municipios independientes como Juchitán y Marquelia. Fue a principios de siglo que se llevó a cabo una reforma administrativa por la cual se separaron estas poblaciones de la cabecera

municipal a la que pertenecían. Azoyú era un municipio que abarcaba una parte de la sierra y llegaba hasta la costa (Mapa 3).



La historia de Azoyú se desarrolla, entonces, en relación con las comunidades que lo conformaban y que en su mayoría poseen gran cantidad de población afromexicana. Esta condición le da un carácter particular en cuanto al establecimiento de relaciones interétnicas entre su población indígena, afromexicana y mestiza, como veremos a continuación.

3.1.1 Códice Azoyú.

Gran parte de la historiografía refiere que para conocer más sobre la historia del grupo indígena tlapaneco de hoy es necesario consultar los Códices Azoyú; sin duda son una fuente importante de información sobre esta etnia pues gracias a su descubrimiento ahora se conoce mucho más de la historia de este pueblo. En este sentido, creemos pertinente aclarar que, si bien llevan este

nombre, no registran con claridad algún dato sobre el pueblo de Azoyú, salvo la fecha probable de su fundación; sin embargo, representan un punto de partida para conocer parte de los antecedentes del pueblo.

Ahora bien, no es únicamente un códice, se trata de dos: el Códice Azoyú 1 y el Códice Azoyú 2 y llevan ese nombre porque en 1940 fueron encontrados, junto con el Lienzo de Tlapa, en el pueblo en manos del señor Irineo Germán Roque que lo tenía resguardado. El hecho de que se encontraran aquí y no en Tlapa explica la fundación del pueblo por la emigración de un grupo de tlapanecos desde Tlapa hacia la región de lo que hoy es Azoyú.

Fue en el año 1940 cuando el ingeniero Francisco Rodríguez Reyes dio a conocer la existencia de los códices. Alfonso Caso participó en las diligencias para que el señor Irineo accediera a dar los códices al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en 1941.

En 1991 salió a la luz un estudio sobre este pueblo y la versión facsimilar del Códice Azoyú 1 elaborado por la arqueóloga y doctora en historia Constanza Vega. Lamentablemente, la doctora no pudo terminar el trabajo que inició con el Códice Azoyú 2, pero dejó un sustancioso avance con apuntes inéditos y nuevas perspectivas de estudio. Esta labor la continuó el doctor Michel R. Oudijk quien, además, agregó información obtenida del Lienzo de Tlapa, del Códice Veinte Mazorcas, el Lienzo de Atatépec-Citlaltépec, el Lienzo Chiepetlán y el Humbolt Fragmento 1 con el que el Códice Azoyú 2 tiene muchas coincidencias.

Ambos códices se elaboraron hacia el año 1565 en la provincia de Tlapa y registran información sobre la historia del reino de Tlapa-Tlachinollan, sus gobernantes y su tributación.

El Códice Azoyú 1 es una tira de papel amate conformada por 38 folios que contienen la historia de Tlapa-Tlachinollan y de acontecimientos coloniales, abarca del año 1300 al 1565. El Códice Azoyú 2 también es de papel amate y tiene 17 folios, la temática del anverso es similar a Azoyú 1, abarca del 1429 al 1564; en el reverso se tiene el registro de los tributos que pagaba Tlapa-Tlachinollan a los aztecas (Imagen 1).

De acuerdo con la información que se encuentra en el Museo Arqueológico de la Costa Chica, Diego de Alvarado (hijo de Bernardino de Alvarado y Beatriz de la Cruz) estuvo en contacto con estos códices cuando en 1662 contrajo matrimonio con Lucía Francisca de Azoyú y los lleva consigo para demostrar su linaje.

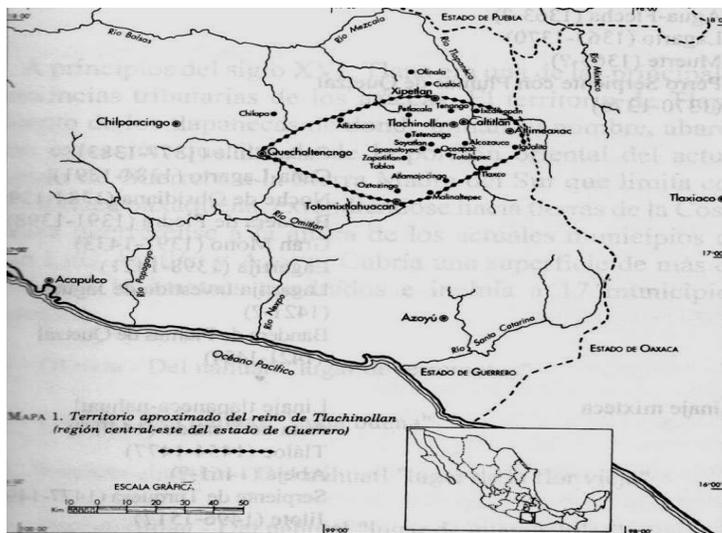
Actualmente se encuentran en la bóveda de seguridad de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia ya que ahí se tienen las condiciones de humedad y temperatura para su conservación.¹²⁷



Imagen 1. Réplicas de los códices Azoyú 1 y 2. Museo Arqueológico de la Costa Chica. Azoyú, 24 de julio de 2016. Archivo de la autora.

3.1.2 Reino de Tlapa-Tlachinollan.

Gracias a la información obtenida de estos documentos sabemos que el reino de Tlapa-Tlachinollan se fundó en el año 1300 y se encontraba en la región central-este del actual estado de Guerrero, relativamente cerca de la ubicación actual de Azoyú (Mapa. 4). Estaba conformado por la unión de dos pueblos: Tlachinollan que significa



Mapa 4. “Territorio aproximado del Reino de Tlachinollan”. Ulises Justo Velasco, Azoyú. Tradición y costumbres, p. 35.

“lugar de los campos quemados” y Tlapa, “sobre el rojo”, este último fue su capital.

¹²⁷ Tres pictogramas de los Códices Azoyú 1 y 2 y El Lienzo de Tlapa están disponibles en el microsítio de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, en el apartado Códices de México. Disponibles en: <http://cort.as/-DnQ9>.

Desde sus inicios el pueblo tlapaneca convivió con los pueblos mixteco y amuzgo, al igual que con los yopes de la costa y con los pueblos de la Cuenca de México. Este reino era una confederación integrada por los grupos tlapanecos, mixtecos y nahuas por lo que, desde siempre, Tlapa y los tlapanecos están acostumbrados a convivir con otros grupos.

Sobre los tlapanecos, Ulises Justo Velasco, quien ha realizado una de las pocas monografías que existen sobre Azoyú, nos menciona que su expansión fue a través de la dominación por medio de las armas o pacíficamente, para luego recibir tributo de los pueblos conquistados. Sus dioses principales eran Xipe-Tótec y Tláloc-Jaguar. Se dedicaban a la agricultura de temporal y al comercio, manteniendo lazos con la costa.¹²⁸

La conquista de este reino por los mexicas tuvo lugar en el año 1486, las fuentes mexicas registran el sacrificio de muchos cautivos tlapanecos para la dedicación del templo de Huitzilopochtli.¹²⁹ Tlapa se convirtió en centro recaudador de tributos de los pueblos cercanos pero ahora en manos de los mexicas.

Según el Códice Azoyú 2, la llegada de los españoles a la región de Tlapa tuvo lugar en los años 3 Viento tlapaneco y 3 Casa mexicana, por lo que pudo haberse realizado en los meses de septiembre de 1521 y mayo de 1522.

Así pues, a principios del periodo novohispano, de 1550 a 1650, la provincia de Tlapa abarcaba desde la sierra hasta la costa en la zona oriente del estado, se especializaba en el cultivo de cacao y algodón, en la elaboración de jícaras y, en la parte más cercana a la costa, la crianza de ganado; todos estos productos eran comercializados a través de la salida hacia Puebla. Tlapa, Chilpa y Olinalá producían grana cochinilla. Con esta riqueza de productos y su salida hacia Puebla, Tlapa se mostraba como una región aparte que no necesitaba del centro ni del occidente del actual estado de Guerrero.

De 1650 a 1810, Tlapa se consolidó como un corredor comercial entre el Pacífico y Puebla. Ya en esta época podemos ver la presencia de caciques indígenas propietarios de tierras de riego y pastos que alquilaban a los hacendados, también tenían rebaños de chivos y borregos.

¹²⁸ Ulises Justo Velasco, *Azoyú. Tradición y costumbres*, México, p. 30. En los Códices Azoyú 1 y 2 existen registros que ligan la figura del jaguar con los gobernantes. “Surge de inmediato el interés por saber qué significado o simbolismo posee el jaguar que le permite asociarse con los gobernantes, guerreros y funcionarios, los cuales, a su semejanza, deben ser sabios, precavidos y orgullosos, pero también nobles y deben enfrentarse al peligro” (Constanza Vega Sosa y Michel R. Oudijk, *Códice Azoyú. El señorío de Tlapa-Tlachinollan*, p.32). Esta relación con el jaguar, se ha transformado hacia la figura del tigre y hoy en día se manifiesta en las danzas en las que este personaje es uno de los principales. “El tigre” y las máscaras de tigre son, además, un símbolo cultural del Guerrero.

¹²⁹ Constanza Vega Sosa y Michel R. Oudijk, *Códice Azoyú. El señorío de Tlapa-Tlachinollan*, p. 14.

Danièle Dehouve menciona la presencia de pocas haciendas en las que los indios criaban ganado, pero que no se comparan con las existentes en la región de la costa. La “hacienda volante” fue una de ellas, se trataba de una variedad de hacienda ganadera formada por rebaños de chivos o borregos nómadas que se alimentaban con los pastos de la cuenca del río Balsas, en tierras que pertenecían a los pueblos indígenas. Este tipo de hacienda desapareció después de la Revolución¹³⁰, pero quedan vestigios de su tradición cuando observamos que algunos indígenas de la región de lo que hoy es Tlapa tienen cuadrillas de chivos y borregos.

3.1.3 Azoyú.

La fundación de Azoyú no tiene registro preciso en ninguno de los Códices Azoyú, sin embargo, se puede inferir que pudo ocurrir cuando los mexicas invadieron el reino de Tlapa y algunos tlapanecos decidieron huir de su dominio, en 1486. La región a la que llegaron se encontraba habitada por grupos de mixtecos, amuzgos, nahuas coixcas y yopes. Al primer lugar de asentamiento le dieron el nombre de *Tsindíí*, que en tlapaneco se traduce como “Piedra de Tigre”.

Gracias a su posición geográfica, Azoyú fue una zona de tránsito importante para viajeros y comerciantes que venían del sureste en busca del jade, desde antes de la llegada de los españoles a la región. Incluso se han encontrado figurillas ‘olmecoides’ con caras de jaguar en algunos terrenos del pueblo.¹³¹

Con la expansión de los aztecas, Azoyú se convirtió en un pueblo tributario, aunque siguió perteneciendo a la provincia de Tlapa. Durante su dominio, se le dio su nombre que en náhuatl significa “lugar de agua sucia” (de ahí que, actualmente, los azoyutecos sean conocidos en la región como los “chupalodo”).

Ya en su actual ubicación, Azoyú estuvo rodeado de distintos grupos, como los mixtecos y los amuzgos (las principales poblaciones fundadas por ellos fueron San Pedro Azmugos, en Oaxaca; Ometepec, Huixtepec, Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca, Cochoapan y Zacualpan, en Guerrero), lo que reafirma el carácter diverso y de convivencia que tiene este pueblo.

La conquista española alcanzó a Azoyú en 1522, cuando Pedro de Alvarado tomó el pueblo, sin embargo, siguió incorporado a la alcaldía de Tlapa. Después se le consideró una

¹³⁰ D. Dehouve, *op. cit.*, p. 98.

¹³¹ U. Justo Velasco, *op. cit.*, p. 26.

encomienda independiente y en 1564 Azoyú se deslinda de Tlapa. Fue encomienda de Hernán Cortés pero quedó en manos de caciques indígenas aliados a los españoles. A partir de este momento, los pobladores de Azoyú comenzaron a romper los vínculos con sus ancestros en Tlapa y a establecer nexos con los pobladores de la costa.¹³²

En sus inicios, los habitantes hombres de Azoyú se dedicaban a la herrería, la talabartería, trabajaban en trapiches para producir panela y aguardiente; y otros oficios relacionados con la agricultura y la ganadería.

Por lo que se refiere a la conquista religiosa, Tlapa perteneció al obispado de Tlaxcala y los agustinos llevaron a cabo la labor de evangelización en la zona. De los santos que los españoles dejaron en Azoyú, dos son los más venerados, uno es San Miguel Arcángel, santo patrón del pueblo y el otro es el santo cuya festividad nos incumbe en este trabajo, el Señor Santiago Apóstol.

Igual que sucedió en otras regiones de Nueva España, la cosmovisión indígena no desapareció del todo tras la conquista española, muchas tradiciones religiosas han logrado sobrevivir.

Detallamos que cuando la población de origen africano llegó a la región, en su mayoría, se especializó en el manejo del ganado y la dirigencia de las haciendas; Azoyú no fue la excepción y de hecho se trató de aprovechar la mayor cantidad de tierras para la crianza del ganado, Widmer hace referencia a un caso en el que aparecen haciendas en Azoyú, San Luis y Copala:

Bartolomé de Mora y Espinoza, vecino de la ciudad de Puebla, solicita la merced de amplios sitios en términos de San Luis, Cuilutla, Copala y Azoyú en la década de 1640. Aparte arrienda terrenos al dueño de la hacienda de ganado mayor de Copala. En los años siguientes, Mora manda sus rebaños de ovejas a Tlapa a agostar a los altos costeros.¹³³

La historia de la presencia de la población de origen africano en la Costa Chica no puede entenderse sin la figura del Mariscal de Castilla, don Carlos de Luna y Arellano, con él llegaron tres esclavizados para ser repartidos en zonas de los estados de Guerrero y Oaxaca y trabajar en el cuidado de ganado de las haciendas de la región. En el caso de Azoyú, los negros trabajaron

¹³² *Ibid.*, p. 59.

¹³³ R. Widmer, *op. cit.*, p. 134.

en la encomienda de Huehuetán que se le otorgó en herencia a María Ambrosia de Vargas; y ella, al no tener descendientes, la heredó a los negros huehuetecos.¹³⁴

Hoy en día, la comunidad de Huehuetán es la referencia principal para señalar la parte de Azoyú en la que se encuentra la población afromexicana, aunque ahí no sólo habitan afromexicanos, también hay gente indígena amuzga; sin mencionar que en todo el municipio es posible encontrar población con ascendencia africana.

Es probable que los primeros pobladores de Juchitán hayan sido ex esclavizados de las haciendas de la región y de Oaxaca, que buscaban un lugar donde trabajar libremente y por cuenta propia. Varios autores refieren el caso, en Juchitán, del mulato libre José Avila, quien en 1787 fue acusado de idolatría por el cura de Azoyú, José Antonio de los Dolores Cárdenas:

El señor José de Avila, se desempeñaba como teniente capitán de Lanceros Pardos (negros), un día el Santo Oficio se enteró que tenía una imagen conocida como el Santo Niño Sibuí o Cibú; en el informe acusatorio se dice: ‘El mes de abril de este presente año un negro llamado José Avila... quiso llevar a su partido a un mozo llamado Jacinto Rodríguez su cuñado aseverándole eran tantas las maravillas de aquel Dios no conocido que posee por herencia, que siendo su devoto jamás se miraría en la cárcel, ni perseguido de la justicia y que quanto emprendiera se saldría victorioso; el accedió antes hizo beja diciendo que estaba en todas partes quien todo lo puede, y que adoraba a Dios y sus Santos quienes públicamente resiven los votos de los fieles en sus altares.’ José Avila es acusado de alborotador y de agitar la religión con los santos extraños que perjudican la religión ‘cristiana’. A los adoradores de ese Niño Cibú los acusan de gentes rústicas e idiotas.¹³⁵

En este ejemplo vemos cómo se siguen reproduciendo los prejuicios alrededor de la población de origen africano como personas “menos civilizadas” e “idólatras”; además de la influencia de la cultura filipina en los habitantes de origen africano de la región.

Es muy difícil imaginar hasta qué punto la población negra, mulata, parda y sus descendientes se integraron a la población originaria de Azoyú, no obstante, si nos remitimos al hecho de que desde sus orígenes la población de Azoyú estuvo en contacto constante con otros

¹³⁴ U. Justo Velasco, *op. cit.*, p. 80.

¹³⁵ AGN, citado en *Ibid.*, p. 82. Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán refiere que el *Santo Niño de Sibuí* es de procedencia filipina, ya que también encuentra el caso en el mismo expediente: “Por Acapulco, además de los esclavos africanos, llegaron otros cautivos de Oriente. La concurrencia de estos *chinos* en las estancias del Mariscal de Castilla nos explica el hallazgo de elementos culturales de Oriente en tierras de Guerrero. En el Archivo General de la Nación obra el expediente voluminoso de una curiosa pendencia entre el cura de Azoyú y el capitán de los negros juchitecos, relativo a la adoración que los habitantes de la Costa rendían a un *Santo Niño de Sibuí*, que era un santo niño *chino*, de probable procedencia filipina”. (Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, pp. 63-64). Dehouve destina todo un apartado de su libro al caso y resalta el hecho de que sirve para señalar las relaciones que existieron entre la población negra y los filipinos. Menciona también que “durante los siglos XVII y XVIII, se conformó una nueva religión popular con base en elementos prehispánicos, europeos, africanos y filipinos. El contexto social de tal sincretismo fue, por una parte, el pueblo de indios reorganizado en torno a su gobierno, sus tierras y sus fiestas de santos, y por la otra, la sociedad regional marcada por la crianza de ganado.” (Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, pp. 160-161.)

pueblos, podemos imaginar que en el caso del pueblo de origen africano no tuvo muchas dificultades al interactuar; el hecho de que esta interacción fuera pacífica u hostil es una de las interrogantes que motivaron este trabajo de tesis.

Como hemos visto, en el contexto general de la Costa Chica, fueron variadas las rivalidades que existieron entre este grupo y los indígenas. En el caso de Azoyú, cuando la población de origen africano fue introducida a las tierras de Huehuetán, los indígenas huehuetecas que ahí habitaban ya habían desaparecido debido a las razones que hemos expuesto: trabajos forzados y enfermedades.

No cabe duda que con la llegada de la población de origen africano se configuró una cultura única y distinta de la que hasta ese momento existía en la Costa Chica y en Azoyú. Una cultura que ya no es ni africana ni indígena sino una nueva tradición que conjuga estas dos culturas y la del grupo blanco dominante: Afroamérica es una cultura propia no sólo de la Costa Chica, sino del continente entero, con características específicas y diversas dependiendo del lugar y tiempo en el que se desarrolle.

En la revolución de independencia, al ser zona de paso entre la costa y la montaña, Azoyú funcionó como lugar de resguardo de los insurgentes durante sus campañas para tomar poblados tanto de la sierra como de la planicie. Juan del Carmen, de origen africano, fue un personaje crucial para la lucha de Vicente Guerrero, incluso fue nombrado lugarteniente insustituible de este caudillo. En 1814, después de que juntos tomaron Tlacoachistlahuaca y Ometepepec, Juan del Carmen quedó al mando del ejército del sur en la región hasta que fue derrotado en Azoyú por el realista José Antonio Reguera.

En 1815, cuando Guerrero decidió tomar Tlapa, llamo a su fiel representante y juntos logran la toma de dicha provincia; a partir de ahí salieron en campañas hacia San Luis Acatlán dónde fueron derrotados y Guerrero se vio obligado a refugiarse en Azoyú. La historia oral cuenta que el lugar exacto en el que se refugió fue el principal cerro de Azoyú, por lo que se le dio el nombre de “Cerro de la Trinchera”.

En 1816 Guerrero abandonó la costa y dejó la región en manos de Juan del Carmen, pero sin ninguna estrategia firme fue derrotado en Juchitán por los realistas de Ometepepec: Miguel Añorve y Juan Bautista Mota. Frente a esta situación, en 1818, Guerrero regresa a la región y es acorralado durante 30 días; ante este asedio finalmente se ve forzado, una vez más, a abandonar la costa, mientras que Juan del Carmen no logra salir vivo de esta situación.

Señalamos que los conflictos por la tierra son una constante en el estado y en la Costa Chica, esto orilló a los habitantes de Azoyú a integrarse a la causa revolucionaria cuando ésta llegó a las tierras surianas. Sobre todo con el antecedente de que desde 1873, y con el respaldo del porfiriato, la burguesía de Ometepec despojó de sus tierras a los comuneros de Igualapa, Huehuetán, Azoyú, Tlachoachistlahuaca, Pinotepa Nacional y otros pueblos de la Costa Chica.¹³⁶

De acuerdo con lo expuesto en el capítulo anterior, la Revolución Mexicana comenzó en noviembre de 1910 como un movimiento que buscaba quitar del poder a Porfirio Díaz pues a lo largo de sus más de treinta años como presidente había creado en el país una situación económica y social bastante inestable. Muy pocos eran los dueños de la tierra y eran estos los que ejercían la justicia social; daban a los campesinos condiciones pésimas de trabajo; los obligan a consumir en la tienda de raya, que pertenecía al mismo hacendado, por lo que los salarios permanecían en manos de los patrones; el despojo de tierras estaba a la orden del día; en las fábricas, las condiciones eran similares, los trabajadores eran obligados a laborar largas jornadas a cambio de salarios lamentables.

En 1912, por problemas de tierra, la población indígena de Azoyú participó en un enfrentamiento con las autoridades de Ometepec, municipio al que en ese entonces pertenecía Azoyú. El conflicto inició porque los indígenas de Azoyú reclamaban la propiedad de tierras de sembradío de los alrededores. Al percibir la inquietante situación, desde Ometepec, se envió a José Ángel Tapia que fue el encargado de establecer una guarnición local en el pueblo para controlarlo, esto causó descontento entre los pobladores y en la noche del 10 de febrero se sublevaron 200 indígenas que lograron derrotar a Tapia y adueñarse del lugar. La respuesta del gobierno de Ometepec fue enviar a Eligio Estévez para expulsar a los rebeldes, esta empresa resultó exitosa y Estévez quedó en posesión de Azoyú tras ejecutar a Domingo Zúñiga, uno de los líderes de los indígenas.

Eligio Estévez volvió a Ometepec, pero los pobladores de Azoyú comenzaron a organizarse en contingentes revolucionarios de mestizos, afromexicanos e indígenas además de gente de San Luis Acatlán, Copala, Igualapa y de otros pueblos de los alrededores; esta reunión de los zapatistas en Azoyú tenía el fin de preparar un ataque a Ometepec y dominar la zona

¹³⁶ Violeta Cárdenas Cisneros, “...nosotros no nos dejamos...” *La representación social de la violencia en Cuajinicuilapa*, p.7.

límite con el estado de Oaxaca. Con el tiempo, se les unieron aliados de Huehuetán y comenzó un intenso conflicto por recuperar Ometepec, entre los revolucionarios zapatistas que se unieron en Azoyú y los civiles ricos que lucharon por defender su ciudad. Se llegó a involucrar fuerza militar del gobierno del estado y la ayuda de muchos zapatistas que combatían en Acapulco y sus alrededores.

Todo se resume en un conflicto entre Igualapa y Huehuetán y los sucesores de españoles de Ometepec y sus aliados de Juchitán. Algunos juchitecos fueron a Ometepec para adherirse a la causa de las elites de ese lugar, “los juchitecos no compartían con los de Huehuetán el estado de zozobra que andaban haciendo por toda la región.”¹³⁷ Así, los de Huehuetán habían adquirido fama de revoltosos e insurrectos después de los acontecimientos de asedio y ocupación de Ometepec y por la lucha por recuperar sus tierras.

Cuando la inestabilidad y descontento en Ometepec empeoraron frente a las constantes amenazas de los de Huehuetán e Igualapa de tomar la ciudad, los de Ometepec decidieron atacar Huehuetán el 17 de abril de 1912, por supuesto que se pidió ayuda a los de Juchitán. Este acontecimiento se conoce como “La batalla de Huehuetán”.

Dos aspectos llaman nuestra atención sobre este enfrentamiento en el que resultaron victoriosos los de Ometepec: uno es un hecho referido por Ulises Justo Velasco donde un coronel huehueteco es descubierto herido por un afrodescendiente del bando ganador que decide rematarlo y acabar con su vida de un machetazo; tal vez el coronel también era afrodescendiente si es que provenía de Huehuetán, por lo que inferimos que tener un origen étnico en común no influyó mucho en el otro afrodescendiente que decidió degollarlo,

Doroteo Pérez, coronel de los hombres de Huehuetán resultó herido [...] Se refugió en el altar del templo, donde, al entrar los triunfadores, fue identificado por el negro Andrés Torres, quien lo sacó de su escondite y asiéndolo de los cabellos, lo arrastró hacia el atrio y colocándolo entre sus piernas, sin ningún miramiento, lo degolló de tremendo machetazo.¹³⁸

El otro hecho es que de este conflicto salió a salvo el jefe azoyuteco Palemón Orozco, quien después fue nombrado general zapatista y cuya presencia en Tecoaapa y San Marcos alteró los ánimos de los contrarios al zapatismo.

Finalmente Huehuetán quedó en manos de los ometepecanos. Hubo bajas de ambas partes y el evento quedó en la memoria de los pobladores de la región como uno de los más

¹³⁷ U. Justo Velasco, *op. cit.*, p. 117.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 121.

importantes, “habría sido la batalla más sangrienta entre los aguerridos zapatistas de Huehuetán y los hombres poderosos de Ometepec alineados a los ‘revolucionarios’ burgueses maderistas, carrancistas y demás”.¹³⁹

Más tarde, en 1914, cuando los de Huehuetán ya se habían apaciguado y casi no se sabía de ellos, el zapatista Abraham García decidió buscar revancha contra Ometepec pero no tuvo éxito. Un año más tarde, García se había pasado al lado del gobierno traicionando la causa zapatista, ganando aliados en Ometepec y de los ricos de Azoyú; por lo que Azoyú recibió un ataque por parte de la causa revolucionaria. Aunque muchos zapatistas de Igualapa, Huehuetán, Cuajinicuilapa y San Luis Acatlán se les unieron, no lograron acabar con las fuerzas carrancistas aliadas de García y éstas se quedaron en Azoyú.

Con respecto a los problemas por la tierra, tal vez otro de sus orígenes se encuentre en el dominio que los Pérez-Reguera y los Miller tuvieron en la región. Violeta Cárdenas explica el proceso a partir de que la independencia reacomodó a los propietarios de las tierras, con lo que el General Francisco Santa María adquirió la estancia Mata de Plátano en Cuajinicuilapa, pues él era originario de la misma; luego ésta pasó a manos de la familia Pérez de Ometepec y más tarde a los Miller.

Carlos Miller era un ingeniero mecánico estadounidense que llegó a la región a finales del siglo XIX para dar mantenimiento a las máquinas despepitadoras de algodón en Cuajinicuilapa; después se casó con la hija de la familia Reguera perteneciente a la burguesía de Ometepec, con lo que en 1878 se constituyó formalmente la Casa Miller y, a partir de entonces, se apropió de los terrenos de Cuajinicuilapa. Las propiedades de Los Miller llegaron a ocupar más de cien mil hectáreas por medio del despojo de tierras a los indígenas, mientras que los afrodescendientes permanecían laborando en sus haciendas. Cárdenas Cisneros refiere el acontecimiento de 1913 cuando los de Azoyú y Huehuetán se unen con los de Cuajinicuilapa para conformar una fuerza agrarista y logran quemar la casa Miller.¹⁴⁰

¹³⁹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁴⁰ V. Cárdenas Cisneros, *op. cit.*, p. 6. En esta obra su autora apunta: “La primera acción agrarista se dio hasta 1912, cuando los de Azoyú y Huehuetán llaman a los cuijeños de San Nicolás y Maldonado a conformar una fuerza regional que representara a los agraristas, dando como resultado que en 1913 la casa Miller fuera quemada por los zapatistas, lo que hizo que el pueblo fuera abandonado, siete años después éstos últimos fueron indultados y la gente regresó. Las cosas para entonces no cambiaron mucho, tanto zapatistas como gobiernistas o quienes nunca habían tomado partido siguieron vendiendo a los Miller sus cosechas” (p. 7).

A mediados del siglo XIX, con las Leyes de Desamortización que, bajo las ideas liberales, buscaban convertir las propiedades comunales en propiedad privada e individual, las tierras de la Costa Chica se concentraron en manos de los terratenientes de Ometepec, porque ellos tuvieron el poder político y económico para lograr despojar de sus tierras comunales a Igualapa, Huehuetán, Azoyú, Pinotepa Nacional, entre otros pueblos de la región.

De este modo, es posible trazar una historia de la Costa Chica y de Azoyú por medio del despojo de tierras y las luchas entre los campesinos y los terratenientes y la clase en el poder que los respalda por recuperarlas; esto ha derivado en agudos conflictos que, en su mayoría, terminan con la represión de los campesinos, pero también en desencuentros entre los mismos habitantes de la región, es decir, entre mestizos, indígenas y afromexicanos. Aun cuando, con el gobierno de Lázaro Cárdenas, las haciendas desaparecieron y la tierra se repartió en ejidos y pequeñas propiedades, los conflictos permanecieron y continúan en el siglo XXI.

3.2 Azoyú hoy.

El municipio de Azoyú se fundó oficialmente en 1792, con su cabecera municipal del mismo nombre. Cuando era un municipio grande su límite hacia el sur era el Océano Pacífico (Ver Mapa 3).

Debido a ello, en Azoyú está muy presente la imagen antes señalada de la distribución de su población de acuerdo al medio geográfico; es muy común la reproducción de la idea de que los indígenas y mestizos se encuentran en la parte alta del municipio y, al centro, en la cabecera municipal y que la población afromexicana habita más hacia la costa. De ahí, los calificativos cotidianos de “huanco” para referirse a los indígenas, “de razón” para nombrar a los mestizos-blancos y “negro cuculuste” (cuculuste es quien tiene el cabello rizado) para calificar a la población afromexicana.

Por esta misma razón el escudo del municipio tiene una representación de los tres grupos étnicos principales que lo habitan (Imagen 2). En la parte inferior del mismo se encuentran las actividades económicas del pueblo: la ganadería y la agricultura. La parte superior derecha se refiere a la educación como base de la superación; a la izquierda un tigre, figura emblemática del estado de Guerrero. El glifo ollín indica el cambio continuo y, coronando el escudo, está el cerro de La Trinchera sitio que, como mencionamos, es históricamente importante porque ahí estuvo atrincherado Vicente Guerrero durante su campaña por la Costa Chica.

Asimismo, podemos afirmar que esta representación de las identidades etno-culturales influye en la (re)producción de estereotipos y prejuicios alrededor de ellas y que, como hemos visto, son históricos porque tienen su origen en las dinámicas de convivencia e intercambio que se establecieron desde el periodo colonial. De este modo, permanecen ideas preconcebidas sobre cada grupo étnico, es decir, los indígenas son vistos como los más “atrasados” económicamente; los mestizos-blancos como los que tienen el dominio y poder político-económico y los afroamericanos como los revoltosos, violentos e inconformes.



Imagen 2. Escudo del municipio de Azoyú. Fuente: <http://cort.as/-PSRs>.

Por medio del decreto 413 del Periódico Oficial del Gobierno del Estado, Marquelia fue la primera comunidad que se apartó de Azoyú en 2001-2002; se separaron además las localidades Tepantitlán, Cruz Verde, Zoyatlán, La Bocana, Barra de Tecoanapa, entre otras. Le siguió Juchitán que en 2004 se constituyó como un municipio independiente.

Uno de los argumentos principales fue que ambas comunidades poseían la cantidad de habitantes suficientes para formar un municipio y tener una cabecera municipal e instituciones administrativas propias.

Esta situación causó descontento porque Azoyú perdió comunidades que además de conectarlo con el Pacífico, eran puntos estratégicos de turismo y recursos naturales. Según mis informantes el origen de las molestias se dio principalmente por la historia de Azoyú que al ser nombrado municipio había tenido que defender sus límites con Copala, otro municipio costero. Entonces, si sus antepasados habían luchado por sus territorios, el hecho de dividirlos resultaba una ofensa.

El impacto también puede medirse en torno a la ganadería y la copra como las actividades económicas principales de Juchitán y Marquelia, porque, al separarse, Azoyú se convirtió en un municipio agrícola. En el turismo se vio una consecuencia más, ya que Marquelia posee playas con palapas que brindan servicios de albercas, restaurantes y campamento a los visitantes del estado y del país. Una consecuencia más está en el

abastecimiento de productos del mar, aunque Azoyú está a 30 minutos de la costa, este servicio se ha visto limitado, ya que Marquelia es además un municipio pesquero.

Casi toda la historia de Azoyú se ha escrito tomando en cuenta a la población afroamericana que habita en las regiones que se independizaron; así, la separación repercutió en las identidades del resto de la población del municipio, porque los afroamericanos se mantenían presentes en los imaginarios de mestizos e indígenas que tenían el referente de la identidad negra como perteneciente a su comunidad; con la separación se reforzó aún más la idea de que los afroamericanos se encuentran alejados, en las costas o en comunidades remotas y no, como es en realidad, dentro del municipio, conviviendo con el resto de las identidades étnico-culturales.

Los contrastes entre las identidades se dan sobre todo con referencia a Juchitán porque la mayoría de las veces los azoyutecos tienden a definirse en oposición a ellos; los de Juchitán (y los de Huehuetán) son los “negros violentos”, los que tienen una forma de hablar peculiar, los que visten con colores vivos y llamativos, a quienes les gusta la fiesta y el baile, los que son menos religiosos y no tienen tanta fe como los de Azoyú. Como veremos más adelante, para los azoyutecos, los juchitecos no son tan ricos culturalmente como Azoyú que, a diferencia de ellos, tiene un calendario festivo y religioso muy variado durante todo el año. Las palabras de Lucía son ilustrativas de ello:

“Yo me acuerdo que antes había muchos grupos musicales de Juchitán. Pero esos muchachos que se dejaban la cabeza así [hizo la señal como de pelo afro, muy esponjado], china, china, china, pero se la dejaban crecer. Y vestían con unos pantalones, muy fuertes los colores, rojo. Y se combinaban la ropa, amarillo con rojo, pero de colores muy chillantes, le llaman ellos. Les gusta mucho la ropa que brille. Incluso hay unas señoras todavía en Juchitán, se ponen sus vestidotes que tengan mucho brillo. Hasta te dicen, “pareces negro”, cuando te vistes así. Les gusta llamar mucho la atención. El negro es fachoso para vestir. Les gusta verse bien. Muy presumidito.” (Lucía, entrevista personal, 7 de enero de 2018).

En este fragmento podemos ver cómo existe una serie de estereotipos hacia la población afroamericana de Juchitán, quienes son vistos como personas extrovertidas por su forma de vestir, por su cabello crespo o por su manera de hablar.

Hoy en día Azoyú colinda al norte con San Luis Acatlán e Iguapala, al sur con Cuajinicuilapa y Juchitán, al este con Ometepec y al oeste con Marquelia (Mapa 1). A su vez, localidades más pequeñas pertenecen al municipio: San Isidro el Puente, Arcelia del Progreso, Quetzalapa, El Carrizo, La Pelota, Maxmadi, Zapotitlán de las Fuentes, Tenango, entre otras.

Para llegar hay distintas rutas dependiendo del punto de partida. Desde la Ciudad de México, la vía terrestre más práctica es por los autobuses que parten de la terminal del sur y que

tienen como destino final a Ometepec o Pinotepa Nacional, en Oaxaca; pero que hacen paradas en los pueblos principales a lo largo de la carretera nacional Acapulco-Pinotepa y que cuentan con una sucursal de las líneas de autobuses que proporcionan el servicio hacia esa zona.

La desviación para llegar a Azoyú se encuentra sobre dicha carretera a la altura de Juchitán, por lo que es un lugar de paso casi obligatorio; son únicamente 17 kilómetros de carretera los que separan a ambos pueblos. Hasta 1992 ese camino fue de terracería, por lo que el acceso era muy complicado.

Como hemos mencionado, la población de Azoyú es tan diversa que es posible encontrar comunidades *mè'phàà* o tlapanecas, mixtecas, afromexicanas y mestizas, especialmente en la cabecera municipal donde habitan y confluyen estos cuatro grupos.

Hoy en día, las mujeres tlapanecas usan enaguas y huipiles bordados por ellas mismas (la característica principal es un bordado tradicional de guías de flores en dos líneas paralelas del huipil, también pueden tener motivos de aves de la región); los hombres visten calzón de manta y sombrero de petate, aunque ya son muy pocos lo que continúan con su uso.

En Azoyú se asentaron colonos de origen gallego, los cuales trajeron la tradición de sus pueblos. Los apellidos más antiguos del lugar son Abundis, Nabor, Velasco, Bautista, Rodríguez, Castellanos, Suástegui, Justo, Miranda, que son de origen español, destacando los que proceden de Galicia, el más renombrado es Justo, que abunda en Azoyú y lo tienen gentes de diferentes capas sociales.¹⁴¹

En la cabecera municipal habita población mixteca que llegó en tiempos recientes por lo que se asentaron en los terrenos más alejados de la traza urbana principal del pueblo. Probablemente provenían del municipio de Buenavista, al norte del estado. Según mis informantes, la convivencia con ellos se ve limitada, casi no se reúnen con el resto de los azoyutecos, incluso existe una imagen alrededor de ellos como personas “alejadas”, “ajenas”.

Además de Huehuetán, las comunidades afromexicanas del pueblo son Los Quiterios, Los Metates, Los Chegües, todas ellas se encuentran más hacia la planicie costera, colindando

¹⁴¹ U. Justo Velasco, *op. cit.*, p. 69. En Pinotepa Nacional, Amaranta Arcadia resalta la importancia del parentesco para la autoadscripción y la adscripción por los otros ya que los apellidos siguen una línea divisoria entre aquellos con más estatus y que generalmente son de familias mestizas, mientras que los apellidos de familias indígenas o de afromestizos fácilmente se identifican. (Amaranta Arcadia Castillo Gómez, "Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica Oaxaqueña", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, p. 273). En Azoyú, debido a los procesos de mestizaje biológico, no existe una división tajante entre los apellidos pero sí es evidente el reconocimiento y prestigio de ciertas familias blanco-mestizas por medio de su apellido y sus vínculos de parentesco.

con Cuajinicuilapa o con Juchitán y en su mayoría fueron creadas por personas provenientes de Huehuetán en la búsqueda de tierras para sembrar y para la ganadería.

En Azoyú y sus comunidades se siembra maíz, frijol, ajonjolí, cacahuete, jamaica, rábanos, cilantro; para autoconsumo se cultiva sandía, melón, mango, coco. La ganadería, como segunda actividad económica de importancia, consiste en la cría de ganado vacuno, equino, caprino, mular, porcino y de aves de corral. La apicultura es otra actividad relevante.

Cerca de Azoyú se encuentra el río Quetzala y arroyos de menor caudal. El agua que abastece la cabecera municipal proviene del pueblo Zapotitlán de las Fuentes, pero ahora resulta insuficiente, por lo que los problemas de falta de agua son frecuentes en el pueblo. A esto se suma que cada año el periodo de lluvias se retrasa o llueve en pocas cantidades. Esto afecta sobre todo a los campesinos que dependen de la venta de sus productos para subsistir y no logran cosechar cantidades suficientes o sus parcelas poco a poco se van secando.

La mayoría de la población azoyuteca profesa la religión católica, aunque hay quienes son testigos de Jehová, cristianos y evangelistas. Debido a esto, las fiestas religiosas católicas ocupan casi todo el calendario festivo del pueblo.

Asimismo, existen diversas creencias de origen indígena como la figura del nahual, enfermedades como el espanto, el empacho, coraje de enamorado; la realización de limpiezas o el culto a los cerros a los que se acude en temporada de lluvias para pedir que estas abunden y así se favorezcan las cosechas. En este y otros rituales existe la figura del *mezo* quien es una persona encargada de rezar en tlapaneco o en español durante los eventos o que en otros momentos hace rituales de curación; incluso existe una mayordomía de *mezos*.

Además, se practican tradiciones religiosas que son el resultado del sincretismo entre elementos indígenas y de origen africano como el ritual de *levantar la sombra* cuando una persona muere, porque se cree que en el lugar en el que fallece se queda su espíritu y hay que ir a “levantarlo” para que no ande penando o cause daño: “por ejemplo, si va en carretera, para que no tenga accidentes ahí otra gente, por eso es que se levanta la sombra ahí”, (Carlos, diario de campo, 8 de enero de 2018).

El primer templo que tuvo Azoyú fue del siglo XVII; pero, debido a que los sismos son una característica de la zona costera cercana a la montaña, en 1957 uno de ellos derrumbó esta edificación por lo que la construcción actual data de esa fecha.

En la cabecera municipal existen tres escuelas a nivel preescolar, tres de nivel primaria, dos secundarias y dos escuelas de nivel medio superior, de éstas, una dependiente de la Universidad Autónoma de Guerrero y otra es el Colegio de Bachilleres, de la Secretaría de Educación Pública.

Únicamente hay una casa de salud en el centro del pueblo¹⁴² que está bajo la administración de la Secretaría de Salud; salvo algunas excepciones, el resto de sus comunidades carecen de este servicio. Para recibir atención más especializada se requiere ir a Ometepepec o a Acapulco. No obstante, se dispone de servicios privados de salud y farmacias con los medicamentos básicos.

En la cabecera municipal hay dos museos: uno dedicado a la historia particular del pueblo desde la época prehispánica hasta la actual y en el que se muestran sobre todo artículos usados en las danzas tradicionales; el otro es de reciente creación, el Museo Arqueológico de la Costa Chica, cuyo propósito original era exhibir réplicas de los Códices Azoyú, pero los azoyutecos mostraron gran interés que llevaron a los encargados del INAH piezas prehispánicas de origen olmeca que habían encontrado en sus predios y cerca de sus parcelas, por lo que se exponen más de 50 de estas piezas. La principal es una piedra de 400 kg que se encontraba en posesión de la ex–alcaldesa Leticia Bautista Vargas y su esposo, en la que se encuentra plasmado el origen del sol y de la luna.

De acuerdo con la encuesta intercensal elaborada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en 2015, 3 485 hombres se encuentran ocupados en alguno de los sectores de actividades económicas; mientras que sólo 1 018 mujeres están dentro de algún sector. Gran parte de la población azoyuteca se dedica a la agricultura, a la ganadería o la apicultura; el sector primario tiene la mayor ocupación de hombres, el 65.71%, frente al 6.88% de mujeres. Los azoyutecos también se dedican a la prestación de servicios como la albañilería, el transporte terrestre en taxis hacia las comunidades cercanas, la panadería, la elaboración de artesanías de piel, el comercio de hortalizas, entre otros. Las mujeres, en su mayoría, se dedican al hogar y al cuidado de sus hijos o al comercio de alimentos. Las jóvenes recientemente han puesto su atención en brindar servicios de arreglo personal en estéticas o la venta de ropa y calzado.

La cabecera municipal es el principal lugar de abasto para las localidades pequeñas que se encuentran en los alrededores; hay diversos establecimientos comerciales que ofrecen

¹⁴² Centro del pueblo: A partir de la iglesia y del Palacio municipal cinco cuadras a la redonda.

productos provenientes de Acapulco, Ometepec, Puebla, Guadalajara o la Ciudad de México. El mercado público ha cambiado de ubicación en diversas ocasiones debido a los trabajos de remodelación del primer cuadro del centro de la cabecera municipal. Actualmente, el mercado se encuentra en un espacio más amplio y es ahí donde los azoyutecos ofrecen y consumen productos alimenticios, hortalizas y de la canasta básica.

A principios de este año (2019) se inauguró un mercado de alimentos en el terreno que antes ocupaba el mercado público; ahí se ofrece comida típica del pueblo y de la región, representa un esfuerzo por dar a conocer la tradición gastronómica azoyuteca y es un espacio idóneo para que las personas que desde siempre se han dedicado al comercio de alimentos puedan ofrecer sus productos.

Ometepec es otro lugar de abasto de los azoyutecos pues tiene cierta importancia regional debido a que ahí se concentran instituciones regionales políticas, sociales, económicas y religiosas. Es uno de los centros urbanos preferidos por los habitantes de las comunidades aledañas para realizar operaciones bancarias, trámites administrativos y para abastecerse de productos que las personas llevan a comercializar ahí. Sobre todo en los días de mercado, cuando de ofertan hortalizas, textiles o los insumos que llegan desde la Ciudad de México y que tienen un precio más accesible del que pudieran tener si los consumen directamente en sus pueblos (herramientas para el campo y la albañilería; medicinas; artículos de papelería; arreglos florales; ropa y calzado; cosméticos).

Ometepec es el espacio en el que se encuentran la mayoría de escuelas con oferta educativa a nivel medio-superior y superior, por lo que muchos jóvenes deciden trasladarse desde sus pueblos para poder estudiar una licenciatura o carrera técnica. Las instituciones de salud tienen gran presencia en ese municipio, hospitales y clínicas proporcionan servicios para las personas con seguro social y son casi los únicos espacios que pueden atender enfermedades más graves que no se logran tratar en el centro de salud de las localidades pequeñas.

Debido a esto, Ometepec, con su carácter de centro urbano, es un lugar en el que es posible encontrar gran diversidad de grupos étnicos que conviven y se enfrentan día a día a las dinámicas de los encuentros entre diferentes culturas y formas de ver la vida.

Ahora bien, según la encuesta intercensal del año 2015, en Azoyú habitan un total de 14 865 personas. De las cuales 7 332 se consideran indígenas. Eso representa el 49.32%. Mientras que 3 161 se adscriben como afrodescendientes; es decir, el 21.26%. Si sumamos estos

porcentajes, resulta que un 70.58% de la población total del municipio se reconocen dentro de estos dos grupos, esto es 10 493 personas. Podemos ver que entonces 4 372 personas no se consideran ni indígenas ni afrodescendientes, un 30% del total de la población del municipio.

La mayoría de la población de Azoyú es indígena y afromexicana frente a una minoría del 30% que no se considera dentro de ninguna de estas dos categorías, por lo que podemos inferir que se reconocen como mestizos o alguna otra autoadscripción distinta no especificada.

Del total de la población del municipio, el 75.9% se encuentra en pobreza, es decir, 11 282 personas. Y el 30.5%, en pobreza extrema: 4 539 personas. Como vemos, son únicamente 3 583 azoyutecos quienes no son pobres.

Si cruzamos las variables pobreza y la población que se considera indígena o afrodescendiente, vemos que su identidad étnica está relacionada con su situación económica, tal vez no directamente pero sí existe una relación entre ambas. Esto es, indígenas y afrodescendientes se encuentran en pobreza y pobreza extrema. Lo cual también nos indica que el 25% de la población de Azoyú no es pobre, más no quiere decir que sean ricos o que tengan un nivel socioeconómico muy superior al resto de la población.

Así pues, en Azoyú existen distancias muy grandes entre quienes tienen los recursos suficientes para llevar un nivel de vida digno y quienes no llegan a tener los recursos básicos de alimentación, salud o vivienda.

Los problemas por la tierra, la salud, la educación y la “narcoeconomía” tienen un origen estructural que se agudiza con la creciente diferenciación social y las lógicas político-económicas del capitalismo neoliberal que contribuyen al crecimiento del poder político a nivel nacional y municipal, a la acumulación económica en manos de unos cuantos y a la ampliación de la brecha en la estratificación de clases. De este modo, los orígenes de las desigualdades y los conflictos sociales se buscan en el comportamiento o características étnico-culturales de ciertos grupos y no en las estructuras políticas e ideológicas o en los procesos históricos de dominación y opresión.

Por ejemplo, la introducción de semillas y maíz transgénico o el uso de pesticidas en los cultivos, han provocado la desertificación de la tierra, reduciendo su capacidad para regenerarse y su fertilidad, además de que se promueve el monocultivo. Los campesinos se enfrentan también a la oferta del mercado nacional o regional por lo que se ven obligados a vender su cosecha a precios sumamente bajos.

A esto se suma la fuerte migración que existe en el municipio, desde las últimas décadas del siglo XX ésta se ha incrementado debido a la falta de recursos para sostener a las familias azoyutecas. El trabajo en el campo es muy mal pagado y los azoyutecos se ven obligados a abandonar sus hogares en búsqueda de mejores condiciones de vida. Podemos afirmar que la gran mayoría de las familias azoyutecas tiene un familiar cercano que ha migrado a ciudades dentro del país o a Estados Unidos.

La oferta educativa de nivel superior dentro del municipio es inexistente por lo que cuando los jóvenes desean y pueden continuar con sus estudios deben migrar a otras ciudades para continuar con su formación. La mayoría se traslada a Ometepec; otros a Acapulco y, los de familias con más recursos económicos, logran salir del estado e ingresar a universidades (casi todos a universidades privadas) de estados como Puebla, Guanajuato, Durango o la Ciudad de México.

La migración es producto de dinámicas capitalistas y, al mismo tiempo contribuye, para su reproducción. Se trata de un fenómeno de huida hacia la búsqueda de mejores condiciones de vida y constituye una de las fuentes principales de ingreso para las familias que permanecen en el lugar de origen y para la comunidad misma.

Tampoco podemos olvidar el constante rechazo y discriminación que sufren los migrantes en las ciudades a las que arriban; ellos son permanentemente hostigados y denigrados para facilitar su explotación. Sus rasgos físicos y símbolos de identidad cultural son valorados negativamente y utilizados para justificar la sobreexplotación o, en otras ocasiones, son objeto de burlas. Todas estas prácticas son un claro ejemplo de la difusión de ideas racistas en la sociedad y de la capacidad que tiene el racismo de adaptarse a situaciones específicas.

3.3 Perspectivas sobre relaciones interétnicas en Azoyú.

En el capítulo anterior observamos cómo durante el Porfiriato y la posrevolución algunas de las características centrales del racismo en México se formularon. Esto es, que la identidad nacional estaba fundamentada en la “mezcla racial” entre indígenas y españoles y que por medio del mestizaje podría diluirse la identidad indígena en la mestiza y así lograr una unificación nacional. Ambas ideas dieron por resultado la creencia de que se había logrado superar el racismo en el país; por medio de la normalización racial y racista que hace pensar a los mexicanos que en México no hay racismo porque todos somos “mestizos”.

Precisamente, gracias a la aceptación del mestizaje en el que se ve la “mezcla racial” como positiva; contraria a las ideas europeas y estadounidenses en las que las “mezclas” con población africana o de otros orígenes distintos al “blanco” podrían derivar en una “degeneración” de este grupo.

Tanto la población afromexicana como los pueblos indígenas forman un grupo que ha sido discriminado y excluido; desde la colonización europea que buscaba la justificación de su dominio, hasta la implantación de la ideología del mestizaje, que privilegió el elemento blanco-mestizo por encima de la diversidad étnico-cultural del resto de la población del país. Sin embargo, existe una diferencia clave respecto a cómo el Estado-nación vio a indígenas y afromexicanos. Mientras que los primeros algunas veces fueron incluidos en políticas como el indigenismo o el multiculturalismo, los afromexicanos han sido constantemente ignorados del proyecto nacional, son el sector históricamente invisibilizado en el país.

Ambos grupos han sido incluidos dentro de la categoría “los otros”, como si fueran grupos aparte, ajenos, y no pueblos y comunidades a las que pertenece gran parte de los mexicanos, en contraste con una minoría blanca hegemónica.

Continuar con la idea simplista de que el mestizaje se dio únicamente entre indígenas y españoles, sería negar la diversidad cultural interna tanto de esos dos mundos como de otros que participaron en el mestizaje, como la población de origen africano, por ejemplo. Esto es especialmente cierto para el caso de la Costa Chica, en donde, como hemos señalado, el mestizaje principal fue entre la población indígena originaria y la población de origen africano.

Un microcosmos, como sería la vida social de la cabecera municipal de Azoyú, puede ser reflejo de lo que acontece en un nivel más amplio, el nacional, en lo referente al impacto de la ideología del mestizaje y a la presencia de ideas racistas; antes bien, creemos pertinente señalar ciertos matices respecto a sacrificar las particularidades y especificidades del municipio frente a las dinámicas nacionales que tienden a asimilar el mestizaje como sinónimo de “mexicano” y a invisibilizar la presencia de la población afromexicana.

Porque, en Azoyú, la diversidad étnico-cultural es aún más compleja cuando incluimos el elemento “blanco-mestizo” dentro de este contexto. Ya líneas más arriba vimos que aunque no fue tan numerosa, la población española tuvo cierta relevancia en esta comunidad y sus alrededores. En ese sentido, nos preguntamos: ¿Cuáles son las implicaciones de la concepción de la “nación mestiza” en una sociedad en la que el mestizaje que predominó no fue el de

indígenas con españoles, sino de población de origen africano con indígenas? Tal vez no logremos dar respuesta única a cada una de nuestras interrogantes; no obstante podremos mostrar un panorama que nos ayude a problematizar el tema de las relaciones interétnicas y el racismo más allá de las ideas tradicionales sobre encuentros y desencuentros entre grupos étnicos.

Como señalamos, a lo largo de su historia, Azoyú ha estado en contacto tanto con zonas en las que existió mayor concentración de población española, como Ometepec; zonas con poblaciones indígenas, como Igualapa; y con mayor cantidad de afrodescendientes como Juchitán y Huehuetán. Esta configuración histórica da a Azoyú y a su gente un carácter muy particular, porque desde siempre han establecido relaciones con grupos étnicos distintos.

Hay que tener en cuenta que las relaciones interétnicas, entre la diversidad de grupos étnicos que habitan la Costa Chica, son una de las características que hacen tan particular a la región. Los intercambios, convivencias, fricciones y desencuentros se llevan a cabo entre un municipio y otro, entre un pueblo y otro y, en menor escala, entre las personas de diferentes etnias que pertenecen a cada municipio y pueblo.

En este trabajo, cuando hablamos de relaciones interétnicas nos referimos a las que se desarrollan dentro de la cabecera municipal de Azoyú, entre la gente que habita el pueblo. Esto es debido a las limitantes de movilidad con las que nos encontramos en el momento de realizar el trabajo de campo y porque consideramos que es importante tener una visión de las dinámicas de estas relaciones dentro de un contexto particular.

Existen diferentes investigaciones de carácter histórico y actual respecto a las relaciones interétnicas para la Costa Chica en general, con especial interés en la costa de Oaxaca, por lo que creemos pertinente abonar a estas investigaciones pero por medio de un análisis en el contexto de un pueblo específico del estado de Guerrero.¹⁴³

¹⁴³ Para una revisión historiográfica de los trabajos sobre relaciones interétnicas e interculturales en la Costa Chica puede consultarse: Haydée Quiroz Malca, "Encuentros y desencuentros de afromexicanos, indígenas y mestizos en los sinuosos caminos de la Costa Chica de Guerrero", en *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*, Susana Finocchietti, coord., Perú, UNESCO, 2004, p. 138-158. Investigaciones sobre relaciones interétnicas en la actualidad, para el caso de Guerrero están los trabajos de Laura A. Lewis, "Negros, negros-indios, afromexicanos: raza, nación e identidad en una comunidad mexicana morena (Guerrero)", en *Guaragua. Revista de cultura latinoamericana. La negritud en América Latina*, Año. 9, No. 20, 2005, pp. 49-73. Aunque no es específicamente sobre relaciones interétnicas, Gabriela Vargas Flores elaboró un trabajo de tesis en el que hace un estudio de caso de dos comunidades de la Costa Chica de Guerrero; se enfoca en la organización social de la familia a través del análisis de las relaciones intrafamiliares e interfamiliares. Gabriela Vargas Flores, *La coexistencia de culturas diferentes o diversidad cultural, el caso de la organización de la familia en la Costa Chica de Guerrero*. México, 2013. Tesis, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 326 pp.

Ahora bien, consideramos que las ideas sobre las diferencias entre identidades étnicas y raciales, así como las construcciones de la identidad frente a la *otredad*, son categorías clave hacia el análisis de las relaciones interétnicas y sus construcciones sociales en el municipio de Azoyú. Peter Wade realiza algunas observaciones sobre los contrastes entre las identidades concebidas con fundamentos étnicos y las que tienen bases u orígenes raciales. Retomar ese tema, para el análisis de las relaciones interétnicas nos parece un elemento fundamental, sobre todo, en el caso del municipio de Azoyú, en donde el reafirmar los elementos que hacen parte de determinada identidad son un punto crucial para la caracterización de las conexiones y discordancias entre los grupos e individuos que habitan el municipio.

Hemos referido el proceso por el cual los grupos étnicos en la Costa Chica adquirieron sus características poblacionales y cómo las nociones “raciales” lograron perdurar aun después del periodo colonial; por lo cual también se explican las dinámicas complejas de la actual Costa Chica. Es decir, la importancia de las representaciones racializadas sigue presente en las relaciones interétnicas del municipio de Azoyú; al mismo tiempo enmarcada en un contexto regional de la identidad *costeña* y uno nacional en el que se desarrolló la ideología del mestizaje y caracterizado por la desracialización.

Esta peculiaridad se puede explicar porque hasta hace poco tiempo, cuando comenzó la construcción de la carretera panamericana en 1980, la costa de Guerrero se encontraba aislada por la falta de vías de comunicación terrestre directa con las ciudades importantes del estado y del país; a pesar de que existían caminos que podían conectar a la región con Puebla y Oaxaca o vías marítimas, como el puerto de Acapulco. No obstante, en las últimas décadas la región se ha integrado al sistema nacional y mundial a través de los medios de comunicación, las redes sociales y la migración.

Así pues, la Costa Chica no es homogénea, la habitan grupos étnicos variados cuya presencia es histórica; en consecuencia, es posible observar gran diversidad cultural en un nivel micro-regional. No todos los municipios están constituidos por población con mayoría

Partiendo del testimonio proporcionado por una persona afromexicana de Guerrero, Javier Laviña explora la caracterización de los afromexicanos, indígenas y blancos. Aunque no se trata de un estudio enfocado específicamente en las relaciones interétnicas, el relato que analiza Laviña habla de las relaciones históricas de los afromexicanos con las poblaciones indígenas y blancas del área y de los estereotipos que los españoles crearon y divulgaron sobre los pueblos que dominaron en la Nueva España y que se siguen reproduciendo hoy en día. Javier Laviña, "Somos indios, somos negros, somos mexicanos: la población afromestiza de la Costa Chica de Guerrero", en *Historia y fuente oral*, No. 11, México, 1994, pp. 97-186.

afromexicana, como Cuajinicuilapa, o con mayoría indígena, como Xochistlahuaca. Aunque ambos municipios son el ejemplo clásico en el mundo académico de la riqueza cultural y étnica de la Costa Chica de Guerrero, la región es aún más diversa. Comprendemos la importancia de enfocar las investigaciones y análisis en la población afromexicana y afrodescendiente, sin embargo, creemos que merece la pena indagar en las dinámicas de intercambios y relaciones entre esta población y los indígenas y mestizos del resto de la región.

En la Costa Chica de Guerrero existen municipios en los que habitan estos tres grupos, no sólo debido a su presencia histórica sino por las dinámicas de la migración al interior de la región, por los enlaces matrimoniales mixtos o por el crecimiento de pequeños centros que tienen el carácter de “metrópoli”, ya que ahí se concentran servicios (escuelas, bancos, hospitales) que no es posible encontrar en otras comunidades.

En el caso de Azoyú, su cabecera municipal es el lugar donde confluyen la mayoría de los grupos étnicos que habitan en el pueblo; se trata de un espacio en el que habitan tanto afromexicanos, como tlapanecos, mixtecos, y mestizos. Debido al carácter de pequeño centro “urbano” donde se concentra el poder político, judicial y religioso del municipio, el centro de Azoyú se ha convertido en un espacio para la migración por la búsqueda de mejores oportunidades de trabajo y de vida, donde llegan individuos de otras regiones de la Costa Chica. También por los matrimonios de azoyutecos con personas de otras regiones o de las mismas comunidades que pertenecen a la jurisdicción de Azoyú y que eligen establecer su residencia en la cabecera municipal.

Además, como ya vimos, históricamente ha sido un pueblo en el que la diversidad étnico-cultural siempre se ha manifestado. Dice Carlos Ruiz que: “Tierra Colorada y Azoyú pueden entenderse como una zona limitante entre la zona centro y la costa con influencia de ambas regiones.”¹⁴⁴ Así, Azoyú posee un carácter de lugar “intermedio” entre la región de la costa y la montaña.

Tenemos una realidad compleja donde intervienen factores históricos, sociales, económicos, culturales y espaciales; una vida social múltiple donde se encuentran diferentes grupos étnicos y diferentes identidades.

¹⁴⁴ Carlos Ruiz Rodríguez, “La Costa Chica y su diversidad musical. Ensayo sobre las expresiones afrodescendientes”, en Fernando Sánchez, coord., *Cuentos, ramas y encuentros sonoros. Doce ensayos sobre patrimonio musical de México*, p. 47.

3.3.1 Dos barrios, un pueblo.

Azoyú se divide en dos barrios: poniente y oriente. Tradicionalmente, se tiene la imagen de que el lado poniente es el espacio en el que habitan “los de razón”; es decir, las personas a las que se les vincula con el elemento blanco-mestizo; mientras que en el lado oriente se encuentran “los indios”, la población tlapaneca y mixteca. La idea más recurrente acerca de ellos es que son los que conservan la cultura indígena, como el idioma, la vestimenta o tradiciones como el culto a los cerros y ciertas danzas propias de ese barrio.

Esta delimitación es convencional, ha permanecido en las mentes de las y los azoyutecos no sólo como la repetición de un discurso cuyo origen es incierto, sino como una separación identitaria que se expresa en diversos momentos de la vida cotidiana, pero que, al mismo tiempo, funciona como una herramienta para hacer ver que a pesar de las separaciones, sobre todo en las fiestas tradicionales (religiosas y laicas), los habitantes del pueblo conviven:

“Con todos. Porque ya ves que aquí la mitad del pueblo dice es *de razón* y la otra mitad es indígena y a mí, aquí es donde se divide los dos barrios, esta calle, entonces a mí me tocan los de razón, pero no, a mí gusta andar allá con los indígenas y me vienen a buscar y ahí ando con ellos; entonces, mi esposa me dice ‘bueno, no que tu perteneces a los de...’, bueno, pero también soy de allá, le dije”. (Iván, entrevista personal, 2 de enero de 2018).

La casa del profesor se ubica justo en los límites entre el barrio poniente y oriente, en el centro del pueblo; a unos pasos se encuentra el Palacio Municipal, el kiosco, la iglesia, el mercado de comida y la plaza cívica. Así, aunque el centro podría tener un carácter de “zona de frontera”, por una parte el profesor da un sentido de “imposición” del lado del pueblo que le corresponde al adjudicársele el lado poniente y, por el otro, él mismo se define como alguien que posee la disposición para simpatizar con la parte indígena del pueblo que “lo busca” para convivir. Esto es, la iniciativa de establecer lazos, según él, viene de los indígenas.

Ahora bien, el hecho de que se continúe con la reproducción de categorías del periodo colonial y del sistema de castas (“de razón”, “indio”) para la diferenciación dentro del mismo pueblo, muestra que todavía están vivas ciertas lógicas que se originaron en esa época; como la idea de una clasificación de la población en la que el color de la piel era una característica importante a tener en cuenta; asimismo, es síntoma de que están en funcionamiento actitudes como el señalamiento de jerarquías o dinámicas de exclusión que se dan como resultado de mecanismos de identificación marcados por la racialización de ciertos elementos físicos y culturales.

Para Emiko Saldívar, la racialización es la marcación de diferencias por medio de un proceso que ve a un grupo como una “raza”, se señalan como raciales y biológicos elementos culturales que antes no tenían esta caracterización; es una fuerza social fundamental. Para ella es necesario poner atención en la indiferencia ante la importancia de los marcadores biológicos, como el color de la piel y el fenotipo, porque “ha empobrecido nuestra comprensión del papel que estos marcadores desempeñan en las interacciones sociales”.¹⁴⁵ La racialización denota una acción, es decir, dotar a ciertos elementos o características de cargas, significados y usos fundamentados en estructuras como el racismo más que por la existencia de “razas” en sí. Es por esto, que debemos rescatar la importancia y las implicaciones que tienen estos marcadores para las relaciones interétnicas en Azoyú, además de cuestiones de carácter social y económico.

Es como si el discurso de la división de los barrios funcionara como un “a pesar de... convivimos” y, al mismo tiempo, tiene una carga importante de estereotipos hacia la población indígena en la que la distancia o separación entre barrios ayuda para establecer límites identitarios entre los que se consideran más blanco-mestizos o “menos indígenas”:

LH: ¿Y dónde tú ves que los indígenas se encuentren aquí en Azoyú?

M: ¡Ah! ¡En el otro barrio! [Hizo un énfasis al decir esa afirmación y se rio].

LH: ¿Por qué?

M: Porque en éste estamos los mestizos, más combinaditos, bueno, que también en aquel barrio así han de decir de nosotros, ¿no?

A: No, pero, por ejemplo, de este lado, personas que hablen dialecto, no hay. Nosotros somos como que la mezcla de los afros y los indígenas pero no hablamos en dialecto y allá vas y hay señores grandes, no tan grandes que hablan y tienen más rasgos indígenas que nosotros. (Marisol y Ana, entrevista personal, 4 de enero de 2018).

Es decir, los que habitan el barrio poniente no son ni afroamericanos ni indígenas, sino el resultado de esa “mezcla”. El ser mestizo les asegura marcar cierta distancia frente a los indígenas, a los que no sólo se les ve como diferentes sino como algo de lo que hay que distanciarse. Aunque de pronto, de igual forma, salga a la luz cierta idea que vincula lo mestizo con lo indígena: “bueno, que también en aquel barrio así han de decir de nosotros, ¿no?”, pero que se oculta o se niega. Se identifica, principalmente, a los indígenas como aquellos que hablan una lengua o conservan su vestimenta, pero el fenotipo también es relevante.

¹⁴⁵ Emiko Saldívar, "Racismo en México. Apuntes críticos sobre etnicidad y diferencia cultural", en Alicia Castellanos y Gisela Landázuri Benítez, coord., *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* [en línea], p. 76.

No se tiene una idea clara de cuáles son esos rasgos físicos (o culturales) que “son más indígenas”, pero se sabe que es algo a lo que no se quiere pertenecer, a pesar de que la mayoría de la población de Azoyú tiene o tuvo algún antepasado tlapaneco, mixteco o amuzgo.

Retomando la idea de la división del pueblo en dos barrios, nos parece importante anotar que no es casualidad que los festejos en honor a San Miguel Arcángel estén ligados con *La llorada*, un acto de conmemoración que se realiza para hacer ver la unión de ambos barrios y que resalta la convivencia por encima de las divisiones.¹⁴⁶

Después de los festejos al santo, en los que todo el pueblo participa, llega la hora de tomar collares de flor de cempaxúchitl que son elaborados por hombres y mujeres cercanos al mayordomo de la fiesta y dirigirse al centro del pueblo para reunirse con los habitantes del otro barrio; ambos contingentes intercambian collares y una persona dice, en tlapaneco, que es importante el encuentro del pueblo en armonía y paz. El encuentro está lleno de emotividad y lágrimas, sobre todo de la gente mayor que recuerda los tiempos en los que el pueblo estaba dividido.

La llorada es un evento que pone de manifiesto la importancia de sanar las relaciones conflictivas entre grupos étnicos. Su origen se debe a la necesidad de los azoyutecos de expresar su unión; después de una época de enemistad entre el barrio poniente y oriente, entre “los de razón” y “los indios”. Es una clara muestra de la puesta en juego de las identidades étnicas y raciales porque ambas están muy presentes como algo que se debe superar para borrar los desencuentros o conflictos pasados.

LH: El santo más importante de Azoyú ¿cuál crees que es?

M: San Miguel Arcángel.

LH: ¿Y la tradición más importante?

M: San Miguel Arcángel que se festeja en septiembre y en mayo, se hace *La Llorada* que representa la unión de los barrios.

¹⁴⁶ Cuenta Emilio Bustos Aguilar, una de las mentes más sabias del pueblo, que a consecuencia de la adopción de la fe católica, se dieron confrontaciones entre los pueblos y que, por eso, los indígenas de Azoyú robaron al pueblo de Pinotepa de Don Luis, en Oaxaca, a su santo patrón, San Miguel Arcángel; trayéndose, junto con el santo, a tres mujeres, además de las campanas mayores de la iglesia. Dice que una de las doncellas fue enterrada viva en el camino y que otras dos, vivas, fueron enterradas al lado de la entrada de la iglesia de Azoyú, lo que impidió que los originarios de Pinotepa de Don Luis recuperaran a San Miguel. Ante la frustración de su intento, los de Pinotepa de Don Luis se llevaron al que en aquel entonces era patrón de Azoyú, San Sebastián. En Azoyú, se celebra a San Miguel Arcángel en dos ocasiones a lo largo del año, en mayo y en septiembre-octubre; existe la idea de que a cada barrio le corresponde una fecha; al barrio oriente el 29 de septiembre y al barrio poniente el 8 de mayo. Sin embargo, al ser el santo patrón del pueblo, logra unir a todos en los festejos. (Emilio Bustos Aguilar, “Azoyú, historia y tradición”, en *El Faro de la Costa Chica* [en línea], lín. 29-38.)

A: Porque como que nosotros los discriminábamos porque ellos son más indígenas y nosotros... entonces ahí había controversia y se hace eso para que haya paz. (Marisol y Ana, entrevista personal, 4 de enero de 2019).

Un aspecto importante en este fragmento se encuentra en la última parte "... nosotros los discriminábamos más porque ellos son más indígenas...", la afirmación la hizo la misma persona que ya antes había señalado el hecho de que los pobladores del otro barrio "son más indígenas", así, podemos ver que el discurso de la convivencia a pesar de la división de los barrios no es incuestionable. Dicha convivencia e incluso las imágenes respecto a los habitantes del otro barrio no es horizontal como la mayoría de los azoyutecos mencionan. Tampoco es gratuito que la separación se haga por medio de un pensamiento racializado, más que social o económico y que la discriminación se ejerza desde el barrio poniente (mestizo) hacia el oriente (los indígenas).

3.3.2 Relaciones interétnicas en Azoyú.

Hemos detallado la importancia de la existencia de dos barrios de Azoyú porque creemos que dicha división, entre "los indios" y los "de razón", es importante en tanto marca ciertas pautas de convivencia o desencuentros entre sus habitantes. Cuando cuestioné a los entrevistados sobre si la división entre barrios significaba que no existía contacto o convivencia entre uno y otro, o si podría marcar cierto distanciamiento, todos me respondieron que se trataba de una división que ya había quedado en el pasado; que hoy Azoyú es un solo pueblo, que tenían conocidos o compadres y comadres del otro barrio. Que la convivencia y los intercambios se daban por encima de esa división porque todos compartían las mismas fiestas religiosas y danzas.

E: Los de antes como que dividieron al pueblo, que del centro para allá son *los de razón* y del centro para acá somos los indígenas. Pero pues, siento, como somos del mismo pueblo tenemos las mismas tradiciones, la misma cultura, quizá en diferentes fechas se festeja pero sí festejamos lo mismo.

LH: ¿Tienes amigos igual del otro barrio?

E: Sí, tengo amigos del otro barrio.

LH: ¿En realidad no hay como una separación, entonces?

E: No, no hay así como una rivalidad.

LH: ¿Sí se juntan cuando hacen las fiestas, en la plaza?

E: Sí, es de todo el pueblo. De hecho, pues hay personas que viven de este lado y se van a rentar para allá o, a veces, los del otro barrio se vienen a rentar para acá o compran algún terrenito, algún lote y pues ya se cambian, no hay ningún problema. (Elisa, entrevista personal, 5 de enero de 2018).

Si para los habitantes de la cabecera municipal de Azoyú la cultura es un elemento de unión entre ambos barrios y la reivindicación de sus tradiciones, sobre todo las danzas y fiestas religiosas, es un elemento de gran importancia para la configuración de su identidad, no sólo

como mestizos, afroamericanos o indígenas, sino como azoyutecos: ¿se trata también de una idea acerca del mestizaje en la que la identidad está dada más allá de lo racial y se dirige hacia la idea de una unión étnico-cultural o las categorías raciales están muy presentes?

En general, las relaciones interétnicas en la cabecera municipal se dan en ese sentido; la gente convive, comparte y se conoce. Como expresamos más arriba, fue necesario salir del centro de Azoyú, hacia las comunidades afroamericanas del municipio, para tener una visión más cercana de lo que los afroamericanos piensan respecto del resto de los habitantes del pueblo.

Haydée Quiroz Malca resalta la importancia de los estereotipos en la construcción de las identidades entre los tres grupos principales que habitan la región de la Costa Chica. La autora hace hincapié en el carácter horizontal de las relaciones interculturales; el intercambio cultural se convierte en un contexto de convivencia pacífica donde prevalece el respeto hacia la cultura del otro y la apertura para recibir o identificarse con esa cultura. Ve a la Costa Chica como una región intercultural de facto porque ahí coexisten culturas diferentes que pueden o no vivir armónicamente. En este sentido, matiza la horizontalidad aclarando que para el caso de nuestra región de estudio se trata de complejas situaciones de conexiones de alianzas y conflictos.¹⁴⁷

Sin embargo, consideramos que la convivencia horizontal se trata más bien de un ideal; de una situación por la que hay que trabajar y que requiere de todo un proceso de comunicación y comprensión de la experiencia de los sujetos que participan en el intercambio. Por otro lado, en un sentido estricto, defender la horizontalidad implicaría la aceptación de cierto relativismo cultural en el que todas las actitudes son válidas y defendibles.

¹⁴⁷ Haydée Quiroz Malca, "Relaciones interculturales, historias semejantes, permanencias presencias y olvidos, los casos de México y Perú", en Sonia Arteaga Muñoz y Luis Rocca Torres (editores), *Africanos y pueblos originarios. Relaciones interculturales en el área andina. Memorias*, p. 88. Sus trabajos se enfocan específicamente en el tema de las relaciones interculturales en la Costa Chica en diversos momentos históricos. Aunque la autora recurre a la categoría de interculturalidad para el análisis de las relaciones, puntualiza que se trata de relaciones con matices que los diversos momentos históricos han marcado, algunas veces con alianzas y otras con conflictos. Además, es importante historizar dichas relaciones pues sus protagonistas siempre estuvieron en un proceso relacional, nunca aislados; y esto permitió reafirmar sus adscripciones identitarias. Por otra parte, se debe considerar la relación que ambas poblaciones tuvieron con las élites, primero durante la colonia y luego durante la consolidación del Estado-nación; ya que muchas veces las autoridades dominantes marcaron pautas de relación entre ellos, dependiendo de si afectaba o no a sus intereses. Esto es importante pues es necesario analizar el papel del Estado y sus instituciones no sólo dentro de las relaciones entre grupos sino para la reproducción de ideas racistas. Para otras ideas sobre interculturalidad puede consultarse: Catherine Walsh, "Interculturalidad crítica y educación intercultural", en Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica*, La Paz, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010, pp. 75-96.

En Azoyú, no podemos hablar de la existencia de relaciones completamente horizontales; si bien existe un respeto hacia cada cultura y grupo étnico, las relaciones entre ellos están atravesadas por cuestiones raciales, sociales y económicas.

En el marco de las festividades cívico-religiosas es donde podemos observar relaciones interétnicas con mayor detalle, tanto de orden horizontal, de convivencia, como vertical, de poder, desencuentros y conflictos. Esto es, aunque las festividades representan un punto de unión, no podemos verlas como expresión de relaciones interculturales en el sentido plenamente horizontal pues es posible observar dinámicas de desencuentros e, incluso, de exclusión.

En un contexto más amplio, si se comparan los calendarios festivos cívico-religiosos de cada una de las comunidades y municipios de la Costa Chica, podemos observar semejanzas y coincidencias que hablan de un sentimiento de pertenencia en el ámbito cultural (sobre todo en danzas y fiestas religiosas), tanto para afromexicanos como para indígenas y mestizos (aunque, para estos últimos, con algunos matices, porque no siempre se identifican con las danzas que tienen un carácter más afromexicano). En casi toda la región se comparten danzas y fiestas, pero cada municipio y comunidad tiene sus particularidades, por lo que tampoco podemos homogeneizar la cultura de la región.

En la mayoría de los municipios durante el 1 y 2 de noviembre se baila la Danza de la Tortuga; la danza del Toro de Petate es otro ejemplo que nos habla sobre la importancia de la ganadería y la población de origen africano en esta actividad a nivel regional.

El 16 de septiembre es una fecha significativa a nivel nacional con expresiones particulares en la costa de Guerrero y, en especial, en Azoyú, por la representación que realizan mujeres a partir de la imagen de “la América”, “la Española”, “la Reina de las Fiestas Patrias” y por los jóvenes que personifican a “los Apaches”. La tradición oral dice que los Apaches son una forma de burla o un intento de ridiculizar a los negros que en el pasado iban al pueblo a causar desmanes, robar sus cosechas o a sus mujeres y a violentar a los azoyutecos. Por ello, los hombres que los representan se tiñen el cuerpo con aceite quemado para darle a su piel una tonalidad oscura (Imagen 3).

En esta tradición, observamos una expresión más de las relaciones interétnicas históricas entre afroamericanos e indígenas y mestizos; la historia alrededor de la danza muestra cómo las relaciones no siempre fueron pacíficas y evidencia la serie de prejuicios y representaciones



Imagen 3. “América y los Apaches”. Azoyú, 16 de septiembre de 2009. Archivo de la autora.

racializadas de los primeros, que se han internalizado en las mentes de los azoyutecos; representaciones que año con año se reproducen cuando se baila la danza de los Apaches.

El 12 de diciembre, la Virgen de Guadalupe es celebrada con gran devoción a lo largo de la Costa Chica. Especialmente en esta celebración, se organizan grupos de la mayoría de las comunidades de la región; personas llamadas “guadalupanos”, para hacer una peregrinación hacia la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México. Es un acontecimiento peculiar que reúne a jóvenes, mujeres, hombres y niños de casi todos los pueblos de la costa en un sólo lugar y momento; a través de su fe conviven e intercambian experiencias en el par de días que dura su estancia en el recinto. En Azoyú, sus habitantes se organizan en los llamados *Clubes guadalupanos*; hay otro grupo que realiza una peregrinación a Oaxaca para visitar a la Virgen de Juquila.

Desde que se reúnen en sus clubes y realizan actividades para juntar fondos para su viaje a la ciudad, jóvenes de diferentes grupos étnicos intercambian y comparten, unidos por su fe y devoción hacia la virgen. No obstante, durante su estancia en la Basílica de Guadalupe es donde se observa un ambiente de convivencia más estrecho; no sólo se unen por su fe, sino por encontrarse en un lugar alejado de sus comunidades. La expresión de sus identidades étnicas se reafirma aún más porque comparten el espacio con personas de otros grupos étnicos, de otras comunidades de Guerrero y del país.

En Azoyú, el calendario festivo cívico-religioso tiene un papel medular dentro de la articulación de relaciones de convivencia pacífica. Así, la indicación de festividades a lo largo

del año es un elemento que comparte la mayoría de los azoyutecos. El orgullo hacia sus tradiciones y danzas es un potente elemento de unión entre los habitantes de Azoyú. A reserva de que hace falta por explorar la cotidianeidad, podríamos decir que son el punto de reunión, el eje de sus identidades étnicas.

El calendario festivo de Azoyú abarca casi todo el año; y cuando no hay fiestas religiosas, hay celebraciones de XV Años, bodas, graduaciones, bautizos... De las 21 personas con las que platiqué y entrevisté, 16 me hablaron de lo orgullosas que se sienten de sus fiestas y danzas y me invitaban a regresar en ciertas fechas para poder observar o convivir en las celebraciones, en particular, la fiesta de San Miguel Arcángel.

Incluso, existe un *Comité de tradiciones y costumbres* que se encarga de vigilar la realización de las fiestas y danzas, de forma que sea lo más apegado posible a las tradiciones originales; es decir, sin influencias externas como las que llegan a través del internet o de Estados Unidos. El presidente del comité es un profesor bilingüe quien también es el encargado de abrir y atender el Museo Arqueológico de la Costa Chica.

El profesor Iván manifestó su entusiasmo por las festividades de Azoyú y en varias ocasiones me invitó a volver al pueblo para conocerlas más a fondo:

“A mí me gusta mucho lo de la historia del pueblo, me gustan mucho las tradiciones, costumbres, me gustan los festejos. Acudimos, deberías de venir [...] en todo el pueblo hay fiesta religiosa; las mayordomías cómo son re bonitas, la molida del chilate, castillo, las danzas”. (Iván, entrevista personal, 10 de enero de 2018).

La divulgación de las fiestas y danzas del calendario festivo y religioso de Azoyú es otro aspecto en el que podemos observar cierta unión; a los azoyutecos les agrada que estas actividades se conozcan en el resto de la región y el país. Desde antes de la aparición de redes sociales virtuales como Facebook e Instagram, existían blogs en internet en los que se relataban y describían las danzas por medio de fotos y videos. Estas iniciativas son principalmente impulsadas por jóvenes y profesores, recurren a las personas mayores que son reconocidas y respetadas en el pueblo por poseer el conocimiento de primera mano sobre las características y orígenes de las tradiciones azoyutecas.

LH: Y con lo de tu página, ¿qué buscabas al hacerla?

C: Mostrarle a las personas la cultura que hay aquí, las tradiciones, todo eso. Me gusta, aunque no soy así como otras personas que les gusta bailar y todo eso. Soy un poco más reservado pero sí me gusta mostrar a las personas, que conozcan este pueblo, y aparte de que es tranquilo. (Carlos, entrevista personal, 8 de enero de 2018).

El joven que administra esa página de Facebook ve en la difusión de las tradiciones de Azoyú una oportunidad para luchar contra la violencia en la Costa Chica y en Azoyú. No fue el único de los entrevistados que señaló eso, hubo otros que mencionaron que a pesar del ambiente de violencia (sin hacer explícito que se debe al narcotráfico), Azoyú todavía conserva cierta tranquilidad y paz. Como un oasis en medio de los pueblos de los alrededores marcados por la violencia.

Así pues, casi todos los entrevistados, a pesar de que les expliqué a grandes rasgos el motivo de las entrevistas, asumieron que lo que yo buscaba era saber más acerca de las danzas y fiestas, por lo que me sugerían ir con las personas que se considera tienen el conocimiento al respecto: profesores; aquellos que coordinan la organización de las danzas; los encargados de los museos de Azoyú, todos hombres.

La música, la gastronomía, la medicina tradicional son otros ejemplos de elementos que marcan pautas interculturales en el municipio e, incluso, en la Costa Chica de Guerrero. Los corridos, las cumbias y las chilenas son bailados por igual en el pueblo. Todos se tocan en fiestas y bailes con motivo de alguna boda, XV años, bautizo, graduación y, muy particularmente, en los bailes dedicados al santo patrón del pueblo.

Los tamales de iguana, de elote, de pollo, de chepiles (hierba considerada dentro del grupo de los quelites); el *chileajito* (carne de puerco asada y frita con chile); el pozole con huevo, chicharrón y aguacate; el caldo de res con plátano macho; pescado frito; caldo de pescado; las torrejas; el chilate (masa a base de cacao, azúcar y canela con la que se elabora una bebida sabor chocolate); las chicanas (hormigas que sólo aparecen al inicio de la temporada de lluvias); el caliente (bebida preparada con aguardiente y agua de coco), son sólo algunos de los alimentos que uno puede encontrar en las familias de todo el pueblo.

Estos ejemplos, donde se expresan relaciones interétnicas, son espacios y elementos de intercambio entre afromexicanos, indígenas y mestizos. Cada uno, en su contexto, puede tener mayor carga hacia alguna de estas tres identidades etno-culturales. Sin embargo, reúnen a todos en actos o tradiciones que les dan un arraigo y pertenencia como azoyutecos.

Para analizar las relaciones interétnicas entre afromexicanos, indígenas y mestizos es necesario considerar las distintas variantes que pueden darse dentro de éstas, en el sentido de que no tienen las mismas características las relaciones que se dan entre mestizos e indígenas, mestizos y afromexicanos y afromexicanos e indígenas.

Los fundamentos del mestizaje han construido ideas negativas y estereotipadas hacia afromexicanos e indígenas, esto se ve reflejado en las relaciones interétnicas que se viven en Azoyú. A saber, mientras la mayoría del pueblo difunde un discurso de unión y convivencia, que se ve expresado en la compartición de ciertos elementos culturales relacionados con las danzas y fiestas, cuando profundizaba en las entrevistas y en la observación, comenzaron a surgir opiniones que muestran que no siempre la convivencia se da de la forma pacífica en que lo expresan los azoyutecos.

“Ojala y vinieran a conocerlo porque es un pueblo lleno de tradiciones, de gente que trabaja, de gente alegre, de gente que nos queremos, a pesar de todo lo que sucede en la vida cotidiana, pero siento que somos un pueblo unido”. (Silvia, entrevista personal, 7 de enero de 2018).

¿A qué se refiere con “a pesar de todo lo que sucede en la vida cotidiana”? Aunque no se indagó en por qué hizo esta afirmación, con base en las otras entrevistas podemos decir que pudo referirse al contexto de violencia que rodea al municipio; pero también a las situaciones en las que se expresan relaciones de poder entre, por ejemplo, las elites de Azoyú y el resto de la población.

Las elites locales en Azoyú son los comerciantes, los dueños de ganado vacuno, los profesionistas y profesores. Tienen negocios y representación política, generalmente blanco-mestizos; mientras que los indígenas se dedican al campo o al trabajo doméstico. Por supuesto que hay matices o excepciones, porque podemos encontrar indígenas y afromexicanos que son profesionistas o que tienen poder económico. En este sentido, es posible observar la intersección de clase y etnia para la puesta en marcha de relaciones interétnicas en el municipio.

A decir de Ana, “los ricos de Azoyú ya no son tan ricos, poco a poco han ido perdiendo sus riquezas; originalmente eran los que tenían ganado. Entre los más ricos de Azoyú está Luis Justo; sus papás vendían pan pero él de joven decidió irse a Estados Unidos y ahí se hizo de su riqueza. Nadie sabe bien a bien cómo. Cuando regresó, se convirtió en cacique importante, con tierras, ganado y caballos. Al día de hoy es sólo el renombre lo que le quedó”. (Ana, entrevista personal, 24 de julio de 2016). Aquí podemos ver la importancia de la ganadería para la región; además, el papel de la migración para el crecimiento económico no sólo individual, también a nivel comunitario.

Luis Justo Bautista es una figura importante en el pueblo. Tiene la imagen de ser una persona con recursos económicos y poder político. En 2018, compitió en las elecciones para

presidente municipal por la coalición Transformando Guerrero (Partido Revolucionario Institucional-Partido Verde Ecologista) frente a otro cacique de Azoyú: José Efrén López Cortés, quien estaba con la coalición Juntos haremos historia, encabezada por el Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA). Ambos ya han gobernado el municipio en años anteriores y han sido diputados locales.

En el siguiente fragmento cuestioné a una persona que se define como negra-afrodescendiente acerca de la imagen que tiene de los indígenas y qué piensa que los caracteriza:

G: Aquí, la solidaridad y el apego a sus costumbres, a sus tradiciones, una entrega, una fe por cumplir, por darse y ellos son muy... pues convives. Igual ellos, tú tienes algún problema, pues bueno, también hay que ser con ellos, tomarlos en cuenta. Digo, como en todo trato, ¿no? Porque también, tu sabes que aquí como en toda las sociedades, más aquí en nuestro país, en algunos grupos como que a veces los haces menos, entonces yo como maestra, pues no. Eso trabajo, eso trato de fomentar en los niños. Pero he visto otras personas que se desviven por darle un mejor lugar a alguien...

LH: ¿A qué tipo de personas sí le dan un mejor trato?

G: A un político, a un funcionario, alguien que está económicamente bien o alguien influyente. Eso es lo que no me gusta de a veces que hacen algunas gente de aquí. Pero, bueno, yo soy respetuosa porque en las fiestas tú invitas y dices, “voy a atender”; en convivencias, en las fiestas de la mayordomía que tuve de San Miguel, traté de atender a todos. (Gloria, entrevista personal, 11 de enero de 2018).

En primer lugar señaló lo que la mayoría de mis entrevistados mencionaron que caracteriza a los indígenas: su gusto por el trabajo en el campo, su fe, su devoción; y el apego a sus tradiciones y costumbres; pareciera que esa idea se ha convertido en un estereotipo hacia la población indígena porque no podemos generalizar que todos los indígenas sientan esa fe y apego o que todos los indígenas sean campesinos. Por otro lado, en su calidad de docente, alienta la convivencia entre todas las personas del pueblo. No obstante, señala que, de hecho, existen diferencias e, incluso, jerarquías sociales no sólo en el pueblo, también en el país; y que en el pueblo existen quienes buscan dar un mejor trato a quienes consideran que se encuentran en los niveles más altos de esa jerarquía social.

Tomando en cuenta que existe cierta diferencia entre lo que las personas dicen y lo que hacen y que tal vez diferencias que se muestran en la retórica no se manifiestan en la realidad o viceversa, veamos un par de ejemplos más sobre las relaciones entre indígenas y afromexicanos que pude extraer de las entrevistas realizadas.

LH: ¿Y qué características o qué cosas crees que a ellos los distinguen? [A los afromexicanos]

E: Pues yo creo que su color de piel, son muy morenitos. Su pelo, también. Y su modo de hablar porque tienen un acento especial.

LH: ¿Y qué otra cosa sobre su cultura, sus tradiciones, así como me dijiste de tus tradiciones, qué tradiciones conoces tú de ellos?

E: Pues yo la verdad no conozco mucho de ellos, nada más que tienen una danza. Se llama Los diablos de Cuaji. Es la única danza así como que más relevante que siento que ellos tienen, que los identifica.
LH: ¿No hay alguna otra cosa, de su comida, o algo así?
E: No, la verdad, no, casi poco conozco de ellos, lo que sé, por los compañeros que tuve cuando estude.
LH: ¿Ni de los que viven aquí en Azoyú? ¿O aquí en este barrio no hay muchos?
E: No, fíjate que no. Sí hay otras personas de otras culturas, por ejemplo, los mixtecos, aquí llegaron hace años unos mixtecos. (Elisa, entrevista personal, 5 de enero de 2018).

La resistencia de Elisa (que se identifica como indígena-tlapaneca) para hablar acerca de los afromexicanos fue evidente, cada vez que buscaba retomar el tema ella prefería hablarme de su cultura tlapaneca o de alguna fiesta del pueblo. Con todo, sus silencios también hablan y pueden darnos algunas pistas de la percepción que tiene ella como tlapaneca hacia los afromexicanos. Su manifestación de desconocimiento fue quizás una forma de evitar el asunto de las relaciones históricamente conflictivas entre ambos grupos o sobre su poco interés por conocer más sobre los otros, o como ella misma menciona: porque considera que los afromexicanos no tienen una cultura que sobre salga o valorizada; las razones de ese poco interés las podemos encontrar justamente en la presencia de estereotipos negativos reproducidos durante siglos de relaciones entre ambos grupos.

Una serie más de estereotipos, pero ahora de una mujer que se autodenomina negra hacia los indígenas, la podemos ver en el siguiente ejemplo:

LH: ¿Y qué cree que sea algo propio de ellos, que los caracterice? [A los indígenas]
D: Para empezar, para empezar, su idioma, su lengua, los caracteriza porque ora sí que pues, nosotros no, solo algunas palabras llegamos a entender y pues a mí me gustaría aprender porque antes creo yo que no se les daba la importancia a ellos y ahora sí, muchísima importancia [...] Y para mí una característica de ellos es de que son trabajadores, no le dicen no a nada, se van y si no saben, hacen el intento y tratan de aprender, sí, son trabajadores. (Dulce, entrevista personal, 11 de enero de 2018).

No es el espacio para analizar más a profundidad las relaciones interétnicas en la vida cotidiana de Azoyú, únicamente buscamos mostrar un panorama general para contextualizar estas relaciones en los festejos a Santiago Apóstol. No obstante, creemos necesario el análisis de este tipo de dinámicas, no sólo en nuestro municipio, sino en el resto de la Costa Chica de Guerrero; como dijimos, cada comunidad tiene sus particularidades.

Por consiguiente, recurrimos a la categoría de *relaciones interétnicas*; en particular, la definición que elabora Federico Navarrete. Este autor dice que estas relaciones “son siempre relaciones sociales de poder, es decir, que son relaciones de dominación política, de control social y de explotación económica [...] se basan en una distinción cultural e identitaria entre las

personas que participan en ellas.”¹⁴⁸ Así pues, a diferencia de las relaciones interculturales que se refieren a relaciones horizontales, las relaciones interétnicas tienen una fuerte carga de dominación-subordinación de una cultura hacia otra; en este tipo de relaciones son muy marcadas las diferencias entre las etnias que participan en el intercambio.

Cuando un grupo o una sociedad se relacionan con otro, es que se habla de un contacto cultural. Sin embargo, las dinámicas de convivencia en la Costa Chica de Guerrero, particularmente en el caso del municipio de Azoyú, no permanecen en el ámbito de un mero contacto cultural, sino que permiten rescatar el sentido dialógico entre los actores que participan, esto es, las relaciones que se establecen entre culturas e identidades distintas pero que van más allá de un simple contacto, relaciones en las que intervienen aspectos como la reafirmación étnico-cultural propia frente a la otra; pero, al mismo tiempo, existe un intercambio de elementos culturales e identitarios o de cuestiones que comparten en ciertos momentos de convivencia pacífica.

Dentro de este intercambio se puede o no poner en juego la superioridad o dominación de una cultura frente a otra, así como momentos de racismo y discriminación. Por otro lado, en las relaciones interétnicas salen a la luz relaciones verticales marcadas por prácticas racistas expresadas en el uso de estereotipos y prejuicios.

Amaranta Castillo realizó un estudio sobre cómo se relacionan los mixtecos, mestizos y fromestizos en Pinotepa Nacional, en la Costa Chica de Oaxaca. Sus resultados nos parecen muy similares a lo que sucede en Azoyú, principalmente, respecto a su caracterización de las relaciones interétnicas y su relación con la configuración de la identidad étnica en situaciones de fricción interétnica más que de contacto. Además de que hace hincapié en el papel de los estereotipos como una guía conductual que se ha construido a lo largo de varios siglos.

Para la autora, estos tres grupos se relacionan de manera desigual y establecen relaciones de dominación y subordinación creando y reproduciendo estereotipos que guían su interacción cotidiana. Los estereotipos como formas simbólicas cuyo contenido es un conjunto de inferencias sobre otros y estereotipar como un proceso que tiende a agudizar y exagerar las diferencias socioculturales. Este proceso crea lo que la autora llama *estereotipos étnicos*, que son un conjunto de elementos ideológicos que sirven a los grupos para crear o impugnar relaciones de dominación, relaciones estrictamente elaboradas y sancionadas, es decir,

¹⁴⁸ Federico Navarrete, *Las relaciones interétnicas en México*, p. 31.

relaciones interétnicas.¹⁴⁹ Para Castillo y para nosotros, los estereotipos son importantes porque muestran un pensamiento prejuiciado con bases culturales, raciales, económicas y sociales y porque integran una identidad étnica.

Considerando la teoría discutida, en el siguiente fragmento podemos observar la expresión de prejuicios de un habitante del barrio oriente hacia los del barrio poniente, pero tomando en cuenta elementos culturales para marcar diferencias. Estas palabras provienen de Elisa, cuando le cuestioné sobre la realización de una serie de “posadas” después del 24 de diciembre, una vez que terminan los festejos religiosos con motivo de la Navidad.

La iniciativa surgió de parte de un grupo de jóvenes que buscaban continuar con celebraciones en el lapso de días entre la Navidad y Año Nuevo, porque ese periodo se considera como “aburrido” por la ausencia de fiestas.

La importancia de la presencia de comités para la organización de festividades se ve reflejada aquí; pues cada barrio tiene un comité de jóvenes que cada año se releva para coordinar la realización de las posadas. En el barrio poniente, éstas se llevan a cabo de forma similar a las posadas tradicionales, hay comida, aguinaldos y piñatas. Se realiza un recorrido por las calles del barrio con música de banda de viento y algunas danzas tradicionales que los mismos jóvenes representan. Al final, hay un baile con un grupo musical en vivo.

LH: ¿Y tú has ido a las otras posadas?

E: Yo a la de aquí, la de mi barrio, porque también del otro barrio hacen una posada, pero a mí no me gusta ir, digo “¡ay, no, ese no es mi barrio, yo no voy a ir!” [Risas]. Y, a parte, la que hacen por allá siento que es más así como, no muy familiar, nada más van puros muchachos; nada más se la pasan tomando y no sé qué y a mí no me gusta eso, a mí me gusta más lo familiar. Aquí, por ejemplo, hacemos la posada, van todos en la casa, va la mamá, el papá, los niños, hasta los abuelitos si quieren; parten piñata, o sea, es una convivencia familiar. Ya por lo general, allá es pura borrachera, puros muchachos y a mí casi no me gusta eso. Aquí es familiar. En las del otro barrio no ponen ni sillas porque nada más andan puro bailando y aquí no, aquí sí se ponen sillas, damos pozole, café, refresco, como se organice, te digo, el equipo del comité. (Elisa, entrevista personal, 5 de enero de 2018).

Podemos ver la necesidad de los jóvenes por ocupar el tiempo de sus vidas en algo más que la escuela, el trabajo doméstico o en el campo; y es importante señalar cómo la persona desde el barrio oriente juzga la forma en que los del otro barrio festejan. Sus juicios y prejuicios son en torno a la unidad familiar, el consumo de alcohol y la desorganización. Para Elisa, todos estos elementos son negativos si se comparan con lo positivo de la fiesta en su barrio, donde

¹⁴⁹ Amaranta Arcadia Castillo Gómez, "Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica Oaxaqueña", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* [en línea], p. 268.

participa toda la familia, la convivencia es sana porque no se consumen bebidas alcohólicas y más que un baile o fiesta, hay un sentido de unión y convivencia.

3.3.3 El papel de la identidad en las relaciones interétnicas.

Como hemos visto, en Azoyú, elementos raciales y culturales se conjugan y entrelazan para definir cada una de las identidades de los azoyutecos, algunas veces se consideran más relevantes unos u otros. Sus identidades son un entramado de estos elementos; de modo que no es posible decir que se construyen únicamente basándose en un aspecto. No obstante, debemos tener en cuenta el valor que se le puede dar a lo racial en función de lo social y cultural.

En Azoyú la identidad étnica esencial podría ser el lugar de origen, que hace que se identifiquen como azoyutecos, con un pueblo, una comunidad y, en ese sentido, con las costumbres y tradiciones. Las danzas y fiestas en común son la base de su identidad; pero, como dijimos, esta identidad no es fija e inalterable, por lo que se construyen otro tipo de identificaciones con particularidades, a partir de imaginarios específicos alrededor de la “raza” y elementos raciales.

Estas identificaciones pueden ser puestas en primer plano dependiendo de las circunstancias en las que se encuentre la persona o el grupo; como en el caso de contactos con un grupo étnico distinto o en situaciones de conflicto. Debido a esto, creemos que es importante subrayar algunas características de las categorías “raza” y etnia y las implicaciones que pudieran tener para construir una identidad.

Así pues, en lugar de repetir la concepción que se tiene de la “raza” (como una identificación basada en la apariencia física, distinciones biológicas o el ancestro que determina jerarquías o niveles “inferiores” o “superiores” con determinantes sociales y culturales), quisiéramos examinar brevemente los vínculos que recientemente se le han atribuido con la categoría *etnia*.

Generalmente se piensa etnia como lo opuesto a “raza” en el sentido que la primera hace referencia a cuestiones relacionadas con la cultura y la segunda a características fenotípicas, sin embargo, creemos que definir en estos términos a la etnia contribuiría a seguir reproduciendo el pensamiento que relaciona la cultura con determinantes biológicos o raciales, finalmente, se igualaría la “raza” con la cultura. Consideramos que es más pertinente ver a la etnia y la

etnicidad relacionadas con las prácticas, rasgos o aspectos culturales que definen a un pueblo, considerándolo como particular y distinto frente a otras identidades:

Cuando la identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno, nos encontraríamos en presencia de la etnicidad. La etnicidad se manifiesta entonces como la expresión y la afirmación protagónica de una identidad étnica específica.¹⁵⁰

La identidad étnica se conforma de distintivos culturales como la lengua, la vestimenta, la historia, el pasado en común, los ancestros, los rituales y los mitos. De este modo, la etnicidad se encuentra estrechamente relacionada con la identidad étnica ya que ambas se constituyen a través de procesos de *alteridad*, como mecanismo para definirse en oposición al otro.

La identidad es una construcción social en la que se tomará como referente al “otro” u “otros” para definir lo propio y lo ajeno, así, también es relacional en tanto que establece límites que permiten reflexionar sobre lo que es diferente y lo que es similar o con lo que un individuo puede identificarse o establecer una conexión.¹⁵¹

Debido a ello, las identidades son muy dinámicas y móviles; ya sean colectivas e individuales, éstas se construyen a través de un referente del cual se busca diferenciarse, por lo que la idea de una determinada identidad no existe sin una idea alrededor de la otredad.

La idea de identidad-otredad es significativa para las relaciones interétnicas, en el sentido que, dependiendo de las bases o fundamentos sobre los que se construya o defienda una identidad, se marcarán los límites o nexos con otros grupos étnicos. La identidad es variable y dinámica porque no se trata de elementos fijos e inalterables y porque está sujeta a condiciones socio-históricas específicas, por lo que hay aspectos que forman parte de una identidad que son valorizados o priorizados en ciertas circunstancias, como ante un conflicto socio-étnico o en identificaciones basadas en la clase, por ejemplo.

En suma, las identidades y percepciones acerca de uno mismo y lo diferente, ya sea a nivel individual o colectivo, no son lisas. Se toman en cuenta varias dimensiones, la social, la cultural y la política; y, generalmente, no se analizan las consecuencias sociales de la construcción de identidades en tanto la discriminación que pueden generar al asimilarse o relacionarse con estereotipos e ideas racializadas.

¹⁵⁰ J. Jesús María Serna Moreno, *Hacia un enfoque latinoamericanista de los Estudios Afroamericanos*, Conferencia presentada en el Seminario México-Belice.

¹⁵¹ Olivia Gall, "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México", en *Revista mexicana de sociología* [en línea], pp. 223-225.

Peter Wade considera que “raza” y etnicidad no pueden estar separadas porque ambas refieren a identidades establecidas por medio de la interacción de identificarse o identificar al otro; distingue analíticamente entre *identidades étnicas e identidades raciales*.

Además de las características que ya hemos visto de las identidades étnicas, Wade señala una diferencia esencial con las identidades raciales y es que mientras las primeras pueden retomar señales físicas para marcar distinciones, estas señales no llevan las mismas cargas de inferiorización, discriminación y significados históricos del colonialismo occidental que las identidades raciales.

Las identidades raciales toman diferencias físicas como señales que son objeto de manipulaciones ideológicas en el contexto de la historia de expansión colonial, razón por la cual su uso y alusión despierta significados que han sido construidos durante una historia de explotación y dominación.¹⁵²

Como se ha dicho, ambas identificaciones tienden a mezclarse, pero debe respetarse, en la academia, su distinción primordial y usar “raza” o las identificaciones raciales cuando sea necesario o cuando la realidad lo demande. Sobre todo en un país cuya vida social está marcada por la desracialización; hacerlo implicaría traer a la luz las historias de exclusión y opresión desde los encuentros coloniales, así como las luchas de resistencia y defensa de las identidades y culturas.¹⁵³

El siguiente es un fragmento que nos induce a reflexionar sobre la importancia de categorías raciales y culturales. Cuando cuestioné a Carlos, que se identifica como mixteco-con sangre de color, sobre cómo nombraba a las personas afromexicanas y qué las caracterizaba:

C: Pues, moreno o negro, como le llaman. Pero pues porque aquí ya estamos acostumbrados así, a decirles así.

LH: ¿Y qué elementos crees que los caractericen a ellos?

C: Pues su color de piel. Que les gusta el baile. Que tienen fama de que son enojones o malos. Pero no todos porque yo también tengo excompañeros de allá de Huehuetán y no son así, son bien amigos. (Carlos, entrevista personal, 8 de enero de 2018).

El primer signo que mencionó fue el color de piel y el prejuicio de que son “enojones o malos” (lo cual se relaciona con la idea de la población afromexicana como “naturalmente” predispuesta a la violencia); después, matiza su comentario al decir que por medio de la

¹⁵² P. Wade, *op. cit.*, pp. 16-18.

¹⁵³ O. Gall, *op. cit.*, p. 231.

convivencia se ha dado cuenta de que esas ideas no son tan reales, porque con algunos compañeros han establecido lazos de amistad.

El uso de elementos raciales y culturales para identificarse e identificar a otro grupo étnico nos habla de la importancia de la interrelación de ambos pensamientos; sobre todo, nos hace pensar en la pertinencia de seguir usando “raza” para poder analizar el papel de las identificaciones raciales en Azoyú, estrechamente relacionadas con las identidades étnicas.

Las conceptualizaciones de Wade nos son útiles porque, en Azoyú, el uso tanto de identidades raciales como identidades culturales es posible debido a que su historia así lo ha marcado; porque desde la época colonial, como vimos, se empezaron a construir imágenes acerca de los otros basándose en rasgos físicos, el origen y la clase.

Además porque se continúan reproduciendo pensamientos racializados sobre lo que se considera diferente; pero con una fuerte carga de valorización de la cultura tradicional. La racialización persiste porque se llena de contenidos culturales que permiten la convivencia de ambos pensamientos y viceversa; categorías culturales pueden encubrir pensamientos racializados y así también reproducir un racismo que no necesita ser explícito.

En el caso de Azoyú, las identidades y autoadscripciones son históricas en el sentido de que nuestras tres poblaciones siempre mantuvieron relaciones (conflictivas o pacíficas), es decir, nunca estuvieron aislados. Con el paso del tiempo, estas identidades fueron cambiando, reformándose y nutriéndose de los discursos de las elites nacionales en torno a la idea de “mestizo”; en ese sentido, las identidades están atravesadas por categorías políticas que se originan desde la conformación del Estado-nación mexicano.

3.4 Reflexiones finales.

La historia de Azoyú es muy particular, sus habitantes han estado presentes en momentos cruciales para la historia del país y de la Costa Chica. Esta misma historia nos demuestra que es un pueblo diverso, marcado desde antes de la época colonial por su constante interacción con otros pueblos amuzgos, mixtecos y nahuas, para después interactuar con los españoles y la población de origen africano y sus descendientes.

Por medio del recuento de la historia de Azoyú buscamos exponer que, a pesar de ser un pueblo alejado, su historia nos muestra cómo está inserto dentro de los procesos y patrones de colonialidad y colonialismo en América Latina, en los cuales los rasgos físicos de los pueblos y

comunidades fueron utilizados para sustentar el discurso y prácticas de dominación sobre la región.

Estos procesos de racialización tendieron a estereotipar a las poblaciones consideradas como “los otros”, afromexicanos e indígenas. En el mismo sentido, estos grupos asimilaron e interiorizaron prejuicios y estereotipos alrededor de una idea de “raza” particular para cada uno, pero ligados con elementos etno-culturales. Así, los elementos racializados y étnicos sobre las que se construye su identidad marcan los límites y nexos y les permite afirmarse frente a los otros.

En Azoyú esto es muy evidente pues sus habitantes tienden a definirse en relación con una otredad. Su identidad étnico/racial se construye con el referente de la existencia del barrio oriente y poniente; barrios caracterizados a través de categorías coloniales como “indio” y “de razón”. En segundo lugar, se definen en relación con los pueblos afromexicanos cercanos, a los que ven diferentes y ajenos, a pesar de que son un grupo étnico con el que han compartido un espacio e historia.

El predominio del mestizo está presente en todo, igual que la marginación del indígena es harto conocida. Los indígenas siguen siendo serranos en su vivir, en su modo de comportarse mientras el mestizo conserva su aire de hombre y señor costeño. Los huehuetecos y juchitecos son temperamentalmente los hombres “brancos” por su idiosincrasia rebelde, alimentados por la tradición de siglos cuando fueron esclavos y luego orillados a los alzamientos y convertidos en cimarrones. Entre “huanco” y negro, por otra parte, hay una vieja rivalidad, que sienta sus raíces en el aspecto racial, prejuicio prohijado por los colonos durante su dominio.¹⁵⁴

Estas palabras de Ulises Justo, escritas en 1995, ilustran perfectamente el panorama de las relaciones interétnicas en Azoyú. Para el autor, las diferencias se relacionan con aspectos físicos y con elementos sociales y económicos; sin embargo, continúa señalando el origen de estas diferencias con base en elementos culturales y racializados. El papel del mestizo como quien está por encima de los indígenas y los afromexicanos; las rivalidades entre estos dos últimos son marcadas no por su posición socioeconómica sino por su origen histórico, como un proceso a través del cual sus cuerpos y sus culturas fueron relacionados con estereotipos y prejuicios.

Cuando las relaciones interétnicas entre indígenas y afromexicanos son conflictivas podríamos argumentar que tienen su origen en el periodo novohispano porque; como hemos visto, fue ahí donde comenzó la llegada forzada de la población de origen africano a los espacios

¹⁵⁴ U. Justo Velasco, *op. cit.*, pp. 22-23.

antes ocupados por los indígenas y porque la fuerza de trabajo de los primeros, al sustituir a la indígena, les dio una situación de “ventaja”. Con todo, el principal despojo y sometimiento fue ejercido desde el gobierno colonial hacia estas dos poblaciones; de ahí que, tal vez, lo primordial no sólo sea analizar los conflictos y desencuentros sino su origen principal que, en épocas más recientes, viene desde las estructuras de poder del Estado y sus instituciones.

Aquí coincidimos con los resultados que Amaranta Castillo obtuvo de su estudio en Pinotepa Nacional y podemos observar, asimismo, cómo ciertas dinámicas son comunes para una región que muchas veces no responde a divisiones administrativas sino a procesos históricos. Para la autora, de mixtecos hacia negros existe un racismo que tiene que ver con la memoria histórica, justamente con la historia de agravios cometidos por los negros que vimos líneas arriba; este racismo permite seguir manteniendo fronteras étnicas entre estos dos grupos.¹⁵⁵ Aunque, a diferencia de Pinotepa Nacional, en Azoyú estas fronteras a veces son muy claras y otras no o no siempre el racismo proviene de los indígenas hacia los afromexicanos, puede ser también a la inversa, como hemos señalado.

Si se ven los conflictos dentro de las relaciones interétnicas como resultado de la falta de convivencia o conocimiento de los “otros” que son diferentes, entonces también se asume que existe una cultura diferente a la “nuestra” a la que hay que tolerar. Esto podría ser válido para otros casos a nivel nacional.¹⁵⁶ Pero ¿qué sucede en un micro-cosmos como Azoyú, donde los “otros” no pertenecen a una cultura totalmente diferente, donde la gran mayoría comparte una cultura, costumbres y tradiciones; donde esos “otros” son parte de la realidad del “nosotros”?

Al respecto, Fredrik Barth en la introducción de *Los grupos étnicos y sus fronteras*, menciona que muchas veces el análisis de las relaciones interétnicas privilegia el hecho de compartir una cultura común, lo que traería como consecuencia el distinguir a los grupos étnicos únicamente por las características elementales de su cultura y ver las diferencias étnicas como un listado de elementos que hay que comparar, lo que implica un punto de vista prejuiciado. Así, las diferencias no dependen del grado de interacción o aceptación entre grupos étnicos; es

¹⁵⁵ A. A. Castillo Gómez, *op. cit.*, p. 288.

¹⁵⁶ Y, de hecho, la solución no está en tolerar la diferencia, sino en la comprensión y entendimiento y, sobre todo, en cuestionar estructuras de dominación, explotación y superioridad racial propias del capitalismo.

decir, no se eliminan mientras más convivencia exista, sino que son el fundamento de los sistemas sociales que las contienen.¹⁵⁷

De igual forma, Emiko Saldívar opina que los conflictos de las relaciones interétnicas no son exclusivamente culturales o étnicos, para ella el trasfondo es racial, porque se maneja una lógica en la que lo blanco occidental está en la cúspide. Una solución se vislumbra si entendemos las formas en que el Estado mexicano legitima las prácticas racistas, la desigualdad y el privilegio:

Explicar las relaciones interétnicas como “temor a la diferencia” tiene serias implicaciones en la forma en que son abordadas las relaciones interétnicas. Se asume que el acercamiento llevará a una mayor comprensión del Otro, que a través de la construcción de una cultura que promueve el respeto y el reconocimiento a las diferencias es posible obtener la “armonía” intercultural. Sin embargo, el reconocimiento y el respeto del Otro son respuestas conservadoras que no afrontan los problemas centrales, ni de la dominación étnica ni del racismo.¹⁵⁸

La tesis de Emiko es notable porque plantea que la etnia o la cultura, ocultan el problema real y es que las desigualdades no se basan únicamente en lo cultural sino en los procesos de racialización. En ese sentido, los procesos históricos de racialización, en Azoyú, tienen un gran peso; en ocasiones, por encima de la identidad étnica. Existen lazos y signos de interculturalidad por medio de elementos étnicos compartidos, eso es lo que hace al pueblo tan peculiar y diverso; no obstante, las identidades raciales parecen estar muy internalizadas. Los estereotipos y prejuicios están presentes en las formas de ver al otro y pueden no derivar en conflictos o manifestaciones de odio, pero sí influyen en ciertos comportamientos en contextos específicos, cotidianos o rituales.

Si se analiza, además, la propuesta del Estado de la interculturalidad como solución a las relaciones interétnicas conflictivas a nivel nacional, en el sentido de que el conflicto se da porque no existe un entendimiento o conocimiento de la cultura de los otros, entonces se reproduciría la idea que difundía el indigenismo de que la cultura es la causa de las diferencias y el origen del cambio dentro de las relaciones interétnicas. En otras palabras, se ocultaría el hecho de que las relaciones interétnicas se dan en un contexto más amplio influido por el sistema de clases racializado y por regímenes políticos dominados por el Estado y sus instituciones.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Fredrik Barth, comp., *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales* [en línea], p. 10.

¹⁵⁸ E. Saldívar, *op. cit.*, p. 74.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 72.

Las políticas integracionistas y de interculturalidad, además de ignorar las diferencias, contribuyen a que se continúen reproduciendo las bases económicas de explotación pues, en el fondo, se trata de un problema sistémico que parece aceptar las diferencias étnicas y culturales pero sigue tomando en cuenta elementos racializados para la discriminación y para perpetuar las desigualdades sociales y económicas.

Teniendo en mente el contexto socio-cultural del pueblo y de sus relaciones interétnicas, veremos a continuación si las implicaciones de la idea mestizaje, dentro de una sociedad caracterizada por la desracialización y la reproducción de lógicas racistas, pueden expresarse en la dimensión social y cultural de la comunidad de Azoyú y en las relaciones que su población afroamericana, indígena y mestiza establece en contextos específicos. Podríamos comenzar por preguntarnos si las lógicas racistas y estereotipos frente a los otros existen entre la población de Azoyú, pero acaso pueden desdibujarse o expresarse con mayor fuerza en las relaciones interétnicas. ¿Qué sucede en momentos específicos como una festividad religiosa?

Con esto no queremos decir que la población de Azoyú sea racista, sino que las condiciones históricas y actuales permiten que se expresen ideas racializadas que nos muestran que existen diferentes niveles de opresión, desde el individual y el comunal, hasta el institucional; y que el problema no son las diferencias culturales o las políticas de asimilación e inclusión, sino las estructuras de dominación, desigualdad y opresión que permiten la (re)producción de estereotipos y prejuicios y que, finalmente, el racismo es útil para el sistema capitalista.

Capítulo 4. Relaciones interétnicas y *momentos racistas* entre afroamericanos, indígenas y mestizos durante la fiesta de Santiago Apóstol en el municipio de Azoyú.

Se ha creado una opinión para dividir a los pueblos indígenas y negros, para que no se organicen porque representan una amenaza a los intereses políticos en la región, el clásico “divide y vencerás”. Las políticas de división étnica han generado un racismo que existe hoy en la Costa-Montaña.

Hubert Matiúwàa, poeta y escritor mè'phàà de la montaña de Guerrero.

En este trabajo no buscamos privilegiar un tipo exclusivo de relaciones interétnicas, nuestra intención es mostrar, con base en la propuesta teórica de Mónica Moreno, cómo en las dinámicas de dichas relaciones, en general, podemos encontrar momentos racistas que nos hablan de la persistencia del racismo en estrecha relación con las ideas sobre mestizaje y la identidad mestiza. Asimismo, creemos que la sociedad mexicana continua viendo a los indígenas y afroamericanos como grupos estereotipados y objeto de prejuicios.

Trataremos analizar la idea del mestizaje como lugar de privilegio y la aparición de momentos racistas en el contexto de la fiesta de Santiago Apóstol en Azoyú. ¿Cuál es el papel de la identidad mestiza en el contexto de Azoyú?

Veremos cómo la identidad mestiza es dinámica y polivalente. Es tan diversa y flexible que puede incluir otras ideas de “mezclas raciales”, sin dejar de ser la esencia de la identidad nacional. Nos preguntamos: ¿Qué ideas sobre “mestizo” se tienen en Azoyú? ¿De qué forma impactan las concepciones sobre lo “mestizo” dentro de las relaciones interétnicas en un contexto particular como la fiesta de Santiago Apóstol?

4.1 Apuntes sobre racismo.

Antes que nada, debemos realizar algunas aclaraciones sobre el término *racismo* que utilizaremos en el trabajo de tesis.

La definición de Michel Wieviorka del *racismo científico* nos parece de utilidad para tener un panorama de lo que originalmente fue concebido como racismo, debido a que muestra uno de sus elementos básicos: el ligar características físicas y culturales a los individuos o grupos, además del carácter colectivo o individual de los atributos adjudicados a cierta “raza”:

El racismo científico propone, con diversas variantes, una pretendida demostración de la existencia de “razas”, cuyas características biológicas o físicas corresponderían a capacidades psicológicas e intelectuales, a la vez colectivas y válidas para cada individuo. Este racismo contiene un fuerte determinismo que, en algunos casos, pretende explicar no solamente los atributos de cada miembro de

una supuesta raza, sino también el funcionamiento de las sociedades o comunidades compuestas por tal o cual raza.¹⁶⁰

Otra característica del racismo científico es la de afirmar la superioridad de la “raza blanca” y su asociación con la imagen de “civilización”, mientras que la “barbarie” o lo “salvaje” se encuentra en el resto de las “razas”. Pareciera que estas ideas decimonónicas han quedado en esa época, si bien el racismo tiende a reformarse, creemos que no se desprende totalmente de sus rasgos fundamentales.

De este modo, como categoría de análisis, entendemos por racismo al “conjunto de prácticas diversas de discriminación y exclusión que, aunque estén vinculadas estrechamente a determinados entendimientos del concepto de ‘raza’, ha adquirido su propia dinámica”.¹⁶¹ Si el racismo no está necesariamente vinculado con la idea de “raza”, entonces se complica detectar sus distintas manifestaciones en la actualidad.

En ese mismo sentido, es necesario historizar al racismo, es decir, verlo como un proceso que va cambiando, adaptándose de acuerdo al contexto particular en el que se desarrolla y vinculado a momentos y contextos históricos propios, que determinan sus dinámicas y características.

Lo mismo ocurriría con la categoría de “raza”, Julio Arias y Eduardo Restrepo elaboraron un trabajo en el que analizan a la “raza” en su singularidad como concepto y como palabra. Para ellos es importante distinguir entre una y otra porque, dependiendo del momento histórico, la idea de raza muchas veces puede estar en funcionamiento pero no ser explícito el uso de esas palabras, o viceversa, puede existir el registro de las palabras y no estar en operación en las sociedades. Esto es, aunque no son explícitas las palabras racistas, el hecho o la práctica están en funcionamiento. Por consiguiente, para estos autores, es necesario ver a la “raza” históricamente, al hacerlo, se podría contribuir en la lucha contra el pensamiento racial.¹⁶²

¹⁶⁰ Michel Wieviorka, *El racismo. Una introducción*, p. 29.

¹⁶¹ M. Moreno, *op. cit.*, p. 161. En relación con las dinámicas propias del racismo actual, Marco Antonio Pérez Jiménez apunta que uno de los mitos comunes sobre el racismo moderno es que se puede encontrar en “estado puro”, que los actos de repulsión se basan únicamente en el color de la piel u otros rasgos fenotípicos, “ni siquiera en la sociedad nacionalista alemana, la exclusión de los judíos, gitanos y negros estaba basada solamente en prejuicios biológicos, sino también étnicos (inferioridad cultural, ‘exotismo’), económicos (lacas sociales o grandes acaparadores de los mercados) y jurídicos (desigualdad de derechos humanos y de ciudadanía)”. (Marco Antonio Pérez Jiménez, *Nación deseada, nación heredada: La población negra y el imaginario de las élites dirigentes en México: El caso de Guanajuato (1808-1830)*, p. 50).

¹⁶² Julio Arias y Eduardo Restrepo, "Historizando la raza: propuestas conceptuales y metodológicas", en *Crítica y Emancipación* [en línea], p. 49.

Entonces, la discusión va más allá de la idea muchas veces repetida de la “raza” como una “construcción social”, pues tiene sus propias particularidades que, a su vez, determinan las prácticas racistas. Tampoco es suficiente decir que la “raza” se configura en relación con la cultura o que las diferencias culturales tienen bases raciales; lo importante, igual que con el racismo, es historizar las categorías de análisis y las conceptualizaciones para observar más detalladamente su funcionamiento en diferentes momentos y contextos sociales. En ese sentido, la “raza” es también una construcción histórica, no siempre ha tenido los mismos significados.

Aquí es donde es necesario aclarar que aunque recientemente se ha demostrado que las “razas humanas” no existen; ya que la idea de “raza” no tiene ningún fundamento científico pues no existen diferencias biológicas o genéticas deterministas del comportamiento social y cultural, eso no significa que también las prácticas racistas hayan desaparecido. La “raza” no puede ser reducida o sustituida por la etnia ni por la clase. El hecho de dejar de usar la palabra no significa que también se elimine el concepto o la idea.

En tanto el racismo es una construcción histórica y social, podemos decir que es más que prejuicios y estereotipos; el racismo es un sistema político y económico, es institución, es una estructura de poder que determina las vidas de aquellos que se ven como inferiores y diferentes. Debido a ello, el racismo va más allá de la discriminación, por tanto es un acto totalizante; mientras que la discriminación es un acto específico de exclusión y de diferenciación relacionado con ideas raciales pero también con otras formas de injusticia.

Las ideologías de las elites nacionales y políticas que vimos en el segundo capítulo lo han determinado. El racismo ha dependido de intereses económicos y de las formas de dominación capitalista que se han sucedido a lo largo de la historia del país; de este modo, se refuerza su carácter sutil y se logra esconder, una vez más, en las políticas del multiculturalismo y del pluralismo, tan defendidas en épocas recientes. Así, a nivel nacional, el discurso de las elites puede ser abiertamente racista o estar oculto. Mientras que en la vida cotidiana el racismo se vuelve más sutil porque ya ha pasado por el control y el manejo de las instituciones del Estado, de sus mecanismos de difusión más informales. Se demuestra, así, el carácter tan diverso del racismo, no sólo en sus formas, también en sus espacios.

Si ya se ha aclarado que el racismo está ligado al rechazo a la diferencia, ¿cuáles son los motivos por los que se dan esos mecanismos de exclusión y cuál es el fin último de reproducir esta exclusión?

Otro elemento básico del racismo es que éste se ejerce desde un grupo dominante que se considera racial o culturalmente superior y homogéneo hacia otros grupos que se suponen inferiores, a partir de construcciones sociales que, como dijimos, relacionan cuestiones fenotípicas con actitudes culturales (las características físicas inferiores se formulan respecto a la blanquitud posicionada como un ideal y asociada a privilegios, como vimos en el capítulo dos con las reflexiones de Mónica Moreno). Esos otros grupos son aquellos que se han denominado “los otros” y en los que recaen también las prácticas de discriminación, exclusión y, en casos extremos, el etnocidio o genocidio. El racismo está relacionado con el etnocentrismo que busca posicionarse a través de un grupo superior con un sentido de expansión e inferiorización de los otros.

La discriminación y la exclusión más rapaces provienen de la tradición de Occidente en la que las elites blancas y patriarcales ocupan los lugares más altos de la jerarquía social; el discurso racista emana de estos grupos (colonizadores, políticos, dueños de los medios de comunicación, elites nacionales, clases medias y altas, instituciones del Estado) y se distribuye hacia los niveles inferiores de dicha escala, es decir, hacia los “otros”, que hacen suyos esos discursos, interiorizándolos y reproduciéndolos.

En este sentido, también resulta importante distinguir analíticamente entre las visiones raciales creadas desde las elites y aquellas que se vislumbran en las prácticas y narrativas del resto de la población, de los sectores subalternizados, en palabras de Julio Arias y Eduardo Restrepo. Se trata de dos sistemas que no son independientes, interactúan constantemente pero las visiones de los subalternos han sido las menos estudiadas en su especificidad y entramados.¹⁶³ Los discursos del Estado llegan a la vida cotidiana a través de sus instituciones y de mecanismos informales; los medios de comunicación, la prensa, la radio, la televisión, el internet logran bajar las ideas racistas al resto de la población, que si bien no somos simples receptores, sí los asimilamos e internalizamos de diversas formas.

Teun Van Dijk explica esto por medio de su idea del *círculo del racismo*, esto es, las estructuras del discurso de las elites influyen en las ideas y actitudes que tenemos sobre nosotros mismos y los otros; simultáneamente, estas mismas imágenes son utilizadas para legitimar los

¹⁶³ *Ibid.*, p. 61.

discursos racistas, reproduciéndose dentro del grupo dominante que los difunde hacia el resto de la sociedad.¹⁶⁴

4.2 Santiago Apóstol en Nueva España.

Santiago Apóstol nació en Galilea. Fue pescador hasta que Jesús lo invitó a ser su discípulo y después de la muerte de este, participó en la difusión del cristianismo. Se convirtió en el primer apóstol mártir al ser decapitado por orden de Herodes Agripa. Su tumba se encuentra en el lugar que lleva su nombre, Santiago de Compostela, en España.

La tradición cristiana cuenta que en el año 844, durante la invasión de los musulmanes a la península ibérica (711-1491), se vio a Santiago Apóstol montado en su caballo luchado a favor de los cristianos, de esta manera los inspiró para seguir combatiendo y así pudieron expulsar a los musulmanes. Después de esto, Santiago Apóstol se convirtió en el patrón de la reconquista de España y comenzó a representarse como un guerrero montado a caballo, con espada, estandarte con la cruz de Santiago y los musulmanes vencidos a sus pies o bajo su caballo; imagen muy diferente al resto de los santos que portan túnica. Posteriormente será también conocido como el santo de la reconquista española, llamado también *matamoros* (Imagen 4).



Imagen 4. Representación típica de Santiago Apóstol. Fuente: <http://cort.as/-KZEM>.

Con la conquista española de América, el santo no sólo pasó a formar parte de la evangelización de los indígenas, fue un símbolo del cristianismo para luchar contra la resistencia a la imposición de la religión católica. Incluso se dice que durante las batallas los españoles se lanzaban al grito de: “Santiago y cierra España” que según se cuenta fue el grito con el que se ganó la batalla a los musulmanes cuando se apareció el santo a los españoles. Así, los conquistadores lo invocaban en cada batalla y se creían auxiliados por él; la conquista de América se vio como una extensión de la reconquista española, por este motivo se le conoce

¹⁶⁴ Teun Van Dijk, "Discurso y racismo", en *Persona y sociedad* [en línea], p. 194.

además como *Santiago Mataindios*. De ahí que en México y América Latina en las representaciones del santo se han reemplazado a los musulmanes por indígenas.

Para Javier Domínguez García, la figura de Santiago Apóstol en este contexto funcionó como una manera de negociar identidades y de controlar nuevos espacios geográficos; de forma que se hicieron coincidir fundamentos políticos y razones religiosas; así, frente a la construcción de nuevas identidades cobran importancia los símbolos religiosos. En el caso de España y Nueva España estos símbolos estaban previamente seleccionados y dirigidos, emanaban de una autoridad cultural. Poco a poco el símbolo de este santo fue ocupando espacios e identidades, logró internalizarse en las comunidades indígenas. Las apariciones del santo para socorrer a los españoles fueron constantes por lo que su devoción creció. Al tiempo que los indígenas le tenían fe, también les despertaba temor pues era el que había ayudado a los españoles a vencer a los suyos.

Por medio de la internalización y evolución del símbolo, se creó una reinterpretación de Santiago capaz de expresar una identidad primero mestiza y más tarde criolla. Santiago, que al principio de la Conquista con espada en mano ayudó a afianzar el sometimiento de los indígenas, se mostró luego capaz de integrarlos en el proceso de la colonización. El símbolo aterrador del apóstol, [...] terminó actuando como mediador por excelencia entre el aniquilamiento del mundo indígena y la difusión del cristianismo.¹⁶⁵

La devoción a Santiago Apóstol ha trascendido el tiempo y es una de las más fuertes en América Latina y el Caribe, varias ciudades llevan su nombre e iglesias y catedrales lo tienen como santo principal. Por ejemplo: Santiago de Cuba, Santiago de Chile o Santiago de los Caballeros en República Dominicana. En el país se le celebra en el Estado de México, Aguascalientes, Querétaro, entre otros estados.

4.3 Fiesta de Santiago Apóstol en Azoyú.

Ante todo, tal vez el culto que rendían los indígenas a Santiago Apóstol se compartió con la población de origen africano con la que estuvieron en contacto durante la época colonial en la Costa Chica; pero más allá de eso, debemos aclarar nuevamente que la población y las tradiciones de hoy en la región son ya el resultado de un largo proceso de mestizaje por lo que es difícil determinar el origen de ciertos elementos.

¹⁶⁵ Javier Domínguez García, “Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica* [en línea], pp. 35-36.

Hay que señalar que esta festividad se celebra en varios municipios de la Costa Chica de Guerrero. Si bien en cada municipio tiene sus particularidades, la compartición de festividades nos dice mucho acerca de un dialogo intercultural en la región (Véase capítulo 3).

Jaime López Jiménez realizó una breve descripción de la fiesta en la Costa Chica de Oaxaca; menciona que ésta tiene un origen completamente español. Debido a que los españoles que primero llegaron a la Costa Chica de Oaxaca, en Jicayán, se trasladaron a Ometepec (nombrándolo Santiago Ometepec) donde comenzaron a festejar el día de Santiago Apóstol, como santo patrono de ese pueblo.

Los españoles que se asentaron en Ometepec, dice el autor, fueron originarios de Asturias y Andalucía; estos españoles se identificaron en el manejo, monta y arrendamiento de caballos de silla, sobre todo por los caballos andaluces que ellos mismos trajeron. Así, desde ahí se difundió el festejo hacia otras comunidades de la región, por ello apunta que la fiesta de Santiago Apóstol no es de origen popular, pues “no nació con los mestizos, indígenas y afro-mestizos; ni siquiera con los criollos, es una fiesta propia de la clase alta de la Colonia Española. Sin embargo, con el tiempo, esta celebración se fue democratizando y difundiendo hasta las poblaciones más pequeñas de nuestra Costa Chica”.¹⁶⁶

Haydée Quiroz Malca propone que a pesar de las marcas distintivas, dependiendo de cada grupo en el que se realizan, las fiestas son espacios de encuentros y desencuentros, marcadores de identificación y alteridad entre grupos. Pero no son situaciones interculturales en sí, porque en muchos casos se enfatizan diferencias entre los grupos así como desigualdades por razones de género y clase social.¹⁶⁷ De este modo, la fiesta puede ser un espacio de expresión tanto de identidades como de diferencias a través de las relaciones interétnicas que se

¹⁶⁶ Jaime López Jiménez, “Fiesta de Santiago Apóstol en la Costa Chica” [en línea], líns. 10-22.

¹⁶⁷ Haydée Quiroz Malca, *La interculturalidad nueva categoría y viejos retos, el caso de la costa chica de guerrero* [en línea], pp. 10, 16.

manifiestan en ese contexto. Creemos que la fiesta de Santiago Apóstol en Azoyú es un ejemplo de esto, como veremos a continuación.

Las celebraciones en honor a Santiago Apóstol se llevan a cabo en Azoyú cada año del 16 al 26 de julio (Imagen 5). Del 16 al 24 de julio se realiza un novenario de rezos al santo en la iglesia del pueblo y del 24 al 26 de julio hay diferentes actividades tanto religiosas como lúdicas. El 25 de julio es el mero día de la celebración al santo, ya que es la fecha por tradición en el santoral. El que las actividades se realicen durante tantos días, e incluso hasta las primeras fechas del mes de agosto, se debe a que esta fiesta se realiza en varias comunidades del municipio; como las invitaciones pasan de familia en familia, o entre amigos y conocidos, existe una especie de programación que permite que todos tengan la oportunidad de asistir a cada uno de los festejos.

Ahora bien, especialmente esta celebración se caracteriza por la combinación de esos dos tipos de actividades, ya que existen otras que son más de tipo religioso como el 1 y 2 de noviembre (Día de muertos) y el 12 de diciembre (Virgen de Guadalupe). Por esta razón hemos escogido esta fecha ya que es posible observar las relaciones interétnicas tanto en momentos religiosos como lúdicos.

La fiesta se realiza con base en un grupo de personas conformado por dos presidentes y cuatro capitanes, aunque estos últimos pueden variar llegando a ser hasta cinco. Se organizan bajo la figura de un comité: el *Comité del Señor Santiago Apóstol*. La designación del comité se hace a nombre de una familia por cada cargo es decir, una familia representa al primer presidente, otra al segundo y así con cada uno de los capitanes; sin embargo, es en el hombre, “jefe de familia”, en el que cae toda la representatividad y la visibilidad. Son ellos quienes son nombrados en primer lugar durante las ceremonias.

Entre las funciones de los presidentes y capitanes están el elaborar y repartir tamales, bebida, atole. Coordinarse con los otros miembros del comité para adornar la iglesia, las calles



Imagen 5. Altar a San Miguel Arcángel y Santiago apóstol en la iglesia de Azoyú. Azoyú, 23 de julio de 2016. Archivo de la autora.

del pueblo, invitar a la gente, contratar un grupo musical. Poner cada uno una parte de dinero para los gastos, para organizar los rosarios, la comida, los concursos.

Otra característica esencial de esta festividad es que hombres, mujeres y en ocasiones niños y niñas montan caballos; el montar y lucir sus mejores caballos es un aspecto importante de esta celebración.

A diferencia de una mayordomía tradicional, en la que existe un mayordomo principal que organiza la fiesta apoyado por una caja de ahorros de la comunidad destinada a los festejos de cada santo, aquí es el grupo de presidentes y capitanes el que se encarga de solventar los gastos de toda la fiesta, cada uno con sus propios recursos, aunque en ocasiones reciben apoyo del gobierno municipal.

Entonces, cada presidente y capitán es acompañado por su esposa e hijos y por los miembros de su familia cercana y amigos; se configuran grupos alrededor de ellos que brindan su apoyo en la organización, ya sea con trabajo manual como cargar sillas o cajas de bebidas alcohólicas en el caso de los hombres o las mujeres en la preparación de alimentos; observamos aquí una división del trabajo en roles de género muy marcada. Y no sólo en este momento, el hecho de que sean los hombres presidentes y capitanes las figuras principales de la organización de los festejos refleja el papel secundario que tienen las mujeres.

El 23 de julio, último día de rezos en la iglesia del pueblo, la gente que asiste lleva flores y veladoras al santo; la familia del primer presidente toma la figura de Santiago Apóstol y la lleva en peregrinación hacia su domicilio, acompañados por música de viento alternada con rezos; en esa casa permanecerá hasta el día siguiente para llevarlo nuevamente a la iglesia. La mayoría de los asistentes son convocados por los integrantes del comité y por fieles al santo.

En la casa del presidente se realiza otro rezo breve de un par de oraciones y se obsequia algo sencillo de comer. Los asistentes piden favores al santo, por su salud, algún problema familiar o bendicen sus flores. Aquí podemos observar otra separación de género porque son casi exclusivamente las mujeres las que rezan mientras los hombres permanecen en la parte exterior de la vivienda, reunidos platicando, bebiendo wiski, cuidando de los caballos, echando cohetes.

- 24 de julio

El 24 de julio la primera actividad del día es llevar el santo y las velas y flores que los fieles le han obsequiado de la casa del presidente a la iglesia, donde se realiza el último rezo.



Después de esto comienzan las

Imagen 6. Hombres a caballo. Azoyú, 26 de julio de 2016. Archivo de la autora.

actividades lúdicas: carrera de burros, carrera de costal, mini-jarriepo, palo encebado, “atrapada de marrano encebado”; aunque varían año con año dependiendo de la organización del comité. Las actividades se llevan a cabo en el centro del pueblo, recientemente se acondicionó una plaza cívica contigua al quiosco y jardín principal con el objetivo de tener un espacio exclusivo para bailes y otros eventos cívicos. Aunque especialmente las actividades lúdicas del Señor Santiago requieren de un espacio con arena y amplio para que los caballos puedan cabalgar (Imagen 6).

Estas actividades suelen congregarse a la mayoría del pueblo que goza de una tarde de actividades lúdicas caracterizada por la convivencia y el encuentro entre grupos de amigos y familia, socializan, brindan, se preguntan sobre su día a día. Para lograr alcanzar los premios del palo encebado, por ejemplo, los hombres se reúnen y coordinan para armar una cadena humana que llegue a la cima del palo, acuerdan repartirse los premios entre los que puede haber un par de tenis, unos guantes de trabajo, unas botas, un sombrero, herramientas para el campo o la albañilería, una lámpara de mano y un costal con tres mil pesos (Imagen 7).

Existe un “maestro de ceremonias”, generalmente una persona respetada en el pueblo, con cierto reconocimiento y carisma, para organizar los juegos y ambientar el momento. Hay música de viento y un sonido digital con el



Imagen 7. Personas a pie observando las actividades lúdicas. Azoyú, 24 de julio de 2016. Archivo de la autora.

que se reproduce música tradicional como chilenas y sones, con lo cual amenizan la tarde.

Sin embargo, también se hace muestra de quién o quiénes poseen las mejores razas de caballos y quien los pide prestados para poder montarlos y tomarse una fotografía; se observa a aquellos que visten sus mejores ropas (botas, cinturones, sombreros o artículos de piel) y quienes hacen el esfuerzo por lucir la ropa que esté dentro de sus posibilidades económicas.¹⁶⁸

El día termina con la repartición de pozole, se destinan mesas y sillas en la plaza cívica para que se consuma con mayor comodidad pero no son suficientes para todos los asistentes por lo que muchos se sientan en el jardín principal o en las bancas de los alrededores. Aunque esta situación podría reflejar cierta exclusión pues los primeros en sentarse y recibir pozole son la familia y amigos del comité, la mayoría de los asistentes recibe su porción, se trata de no excluir

¹⁶⁸ Mencionamos la vestimenta porque Azoyú se caracteriza por la abundancia de comercios que se dedican a vender artículos de moda y uso personal. Hay muchas tiendas de ropa, accesorios y maquillaje, así como estéticas, zapaterías, uñas artificiales o quienes no tienen un local establecido pero venden este tipo de artículos por catálogo o por redes sociales virtuales. Esto es importante porque se ha consolidado como un servicio con gran presencia y fuerza. La mayoría de las mujeres de Azoyú destinan gran parte de sus ingresos al consumo de estos artículos. Esto refleja la importancia de adquirir estos artículos y servicios para demostrar la capacidad económica que se tiene para poder solventar estos gastos. En Azoyú son constantes los juicios alrededor de la imagen personal basándose en la ropa o el calzado, tanto para hombres como para mujeres.

a nadie; no obstante, despierta la preferencia por preparar pozole en los domicilios particulares y comerlo con mayor tranquilidad.

- 25 de julio

Es el día más importante de la fiesta. Muy temprano, por la mañana, se realiza la última misa al Señor Santiago Apóstol. En esta ocasión se concentra mucha más gente que los días anteriores. Es el día en el que se lucen las mejores ropas, ropa de gala, tanto del comité como de los asistentes. Los vestidos de las mujeres presidentas y capitanas son muy suntuosos, adornados con lentejuelas y motivos patrios o bordados tradicionales; cuando montan llegan a cubrir todo el caballo. (Imagen 8). También es cuando la mayoría de los que tienen caballos los montan para el recorrido por las principales calles del pueblo. Cada presidente y capitán sale desde su casa, acompañado con su propia banda de música de viento hacia la iglesia para la misa (Imagen 9).



Imagen 8. Mujeres del comité del Señor Santiago con vestidos de gala. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.

Durante ésta, el primer acto es cantar las mañanitas al Señor Santiago. Luego, el cura relata la historia del santo; la presencia de casi todo el pueblo es evidente, asisten las élites, profesores, políticos, comerciantes y sus familias. Después de la misa, se hace un recorrido por las principales calles del pueblo, el presidente del comité porta un estandarte con la imagen de Santiago Apóstol y el resto luce sus caballos.



Imagen 9. Comité del Señor Santiago Apóstol durante misa del 25 de julio de 2016. Azoyú. Archivo de la autora.

A diferencia de otros momentos de la fiesta donde las mujeres casi no toman la palabra o no aparecen en primera fila en las cabalgatas por las calles del pueblo, podemos decir que los tiempos religiosos, en particular los rezos, son un punto de encuentro entre las mujeres de Azoyú, representan la convivencia en torno a la fe y la devoción hacia una figura religiosa, la compartición de esperanzas y desesperanzas entre ellas mismas y el santo.

Quiroz Malca ha observado esta fiesta en el municipio de Cuajinicuilapa, menciona que la participación de los presidentes y capitanes “está notoriamente enlazada con elementos relacionados con poder económico y político. Es necesario, si se quiere participar en la cabalgata tener un animal de raza que demuestre el poderío de quien lo monta”¹⁶⁹; lo mismo sucede en Azoyú, quienes poseen caballos y ganado vacuno son los que tienen más poder económico y están generalmente ligados también con el poder político, pues son quienes tienen cargos en el palacio municipal o a nivel regional como diputados y generalmente son hombres.

Cuando termina el recorrido se dirigen a un lugar conocido como el *Bajío*, un terreno muy extenso donde se lleva a cabo la tradicional *tamaliza*; es decir, la repartición de tamales por parte del comité a todo el pueblo. Este terreno era de un particular que lo prestaba para este tipo de actividades; en la celebración de este año, 2019, la invitación aparece bajo el nombre del dueño particular.

Esta es una tarea obligada para ellos ya que deben poder cubrir el alimento para la mayor cantidad posible de asistentes. Es decisión independiente si quieren ofrecer otro alimento además de los tamales, como pozole, carnitas, atole, refrescos o agua. Generalmente, los hombres llevan hieleras con bebidas alcohólicas extra para consumir en el lugar. Se distribuyen grandes cantidades de comida y bebida y a pesar de eso no es suficiente porque la gente pide más raciones y aprovecha para llevar una parte a sus casas y a la familia que no asistió. La comida se acompaña con un baile amenizado por un grupo musical en vivo.

La gente se distribuye en mesas y sillas dispuestas por todo el terreno, pero no son suficientes para todos los asistentes, por lo tanto muchos permanecen de pie en los alrededores, algunos porque llegaron tarde y otros porque no tienen conocidos cercanos al comité organizador para que les reserve un lugar. *La tamaliza* representa un momento de desencuentros

¹⁶⁹ H. Quiroz Malca, *La interculturalidad...*, p. 11. La autora menciona que también en Cuajinicuilapa la fiesta se ha vuelto más suntuosa, y que a diferencia de lo que relata Gonzalo Aguirre Beltrán en su libro *Cuijla*, ya no se realizan los *bailes de negros* sobre la artesa. Esta sería una diferencia con la celebración de Azoyú pues ahí no se tiene la tradición del baile y sones de artesa.

pues sólo se convive entre familias y con pocos miembros fuera de ese círculo cercano. Quienes no tienen lugar en las mesas no son atendidos de la misma forma que quienes sí, y aunque se les reparte su porción de tamales, muchos no alcanzan y se retiran con un sentimiento de exclusión y desánimo.

“Otra comunidad de aquí a donde van es Zapotitlán de la Fuente, creo que ahí es el 27 o 28, porque ahí acostumbran a hacer baile en el día; vienen grupos y hacen un baile en el día, y no cobran la entrada, solamente les cobran la silla, la mesa, creo y ellos tienen que consumir el refresco o cerveza y mucha gente de aquí se va para allá, *porque allá todavía no hay distinción, allá les dan parejo, les dan a todos*, les dan los tamales que quieran, y aquí como el pueblo es más grande, pues, yo creo que por eso no alcanzan a atender a todo el pueblo. Y nunca lo van a alcanzar a atender porque la gente tiene mal hábito, se come tres tamales y pasa otra vez la charola y a la bolsa; pasa otra señora, agarra la bolsa... cuándo van a acabar de llenar así. Si imagínese que cada señora se lleve una bolsa, en esa bolsa le cabe unos 30 tamales, por eso dicen “no alcanzó” y no va a alcanzar, así maten tres, cuatro vacas, no alcanza porque la gente está acostumbrada a llevar, por eso.” (Diego, entrevista personal, 24 de julio de 2016).

Además del grupo musical, el grupo de danza *Tsindíí* participa con un número artístico; este grupo es organizado por jóvenes del pueblo que se reunieron con la finalidad de rescatar los bailes tradicionales de la Costa Chica. Para solventar los gastos de vestuarios o transporte venden pastelillos, aguas y bebidas semanas antes de la fiesta (Imagen 10).



Imagen 10 Grupo de danza *Tsindíí*. Azoyú, 25 julio de 2016. Archivo de la autora.

En este momento es cuando es posible observar la diversidad de asistentes a la fiesta, se reúne gente que llega desde Acapulco, la Ciudad de México, Puebla, Morelos, y de comunidades que pertenecen a Azoyú como El Zapote, Arcelia, La Pelota; aunque la mayoría es por invitación de familiares, muchos otros llegan gracias a la difusión que se ha hecho de la fiesta (Imagen 11).

Al final, después de la comida, se reúne el comité para nombrar a quienes organizarán los festejos el año siguiente (Imagen 12). Esta es otra peculiaridad de la fiesta de Santiago



Imagen 11 Tamaliza. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.

Apóstol ya que los cargos se nombran de un comité a otro, de manera prácticamente individual; cada presidente y capitán decide a quien transferirle el cargo.

Para elegir a los miembros existe la idea de no excluir a nadie con base en si pertenece al barrio oriente o poniente o si es de las elites del pueblo; no obstante, sí se considera el nivel económico pues se piensa que no se puede dar el cargo a quien no pueda cumplir con los gastos, entonces, casi siempre se opta por elegir a quienes tienen suficiente solvencia económica para cubrir los gastos de la fiesta (dueños de algún comercio, personas con un cargo político, profesores), aunque esto en varias ocasiones no se cumple.

Incluso, un presidente mencionó que: “ellos en realidad no tienen mucho dinero, que son pobres, pero que a pesar de eso hicieron el esfuerzo por cumplir con el santo” (Diario de campo, Lizbeth Herrera Bautista, julio de 2016). Esto refleja la importancia de cumplir con las tareas del comité porque varios de ellos, a pesar de no tener los suficientes recursos económicos para



Imagen 12 Miembros del comité de los festejos de Santiago Apóstol durante el relevo de cargos. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora

cubrir los gastos, hacen el esfuerzo por lograrlo debido a la fe que tienen en Santiago Apóstol y por temor a que si no lo hacen el santo los vaya a castigar.

El primer capitán comentó que los recursos para realizar las actividades son propios, señaló que: “es un gasto demasiado grande”, que en parte por eso fue “venganza” su designación porque el que lo designó sabía que él no tiene mucho dinero. La presidenta municipal este año prometió apoyarlos sólo para la compra de la arena para las carreras de caballos pero el señor dudaba de ese apoyo. Otros años, otros presidentes sí han apoyado. Pero como fuera debía cumplir porque él era muy creyente y no quería que el santo lo castigara después. (Primer capitán, entrevista personal, 23 de julio de 2016). Volveremos al punto de la “venganza” más adelante.

Al terminar este acto, las personas comienzan a retirarse, sólo permanecen en el lugar los hombres que han comenzado a ingerir bebidas alcohólicas con sus amigos y las mujeres que realizan la limpieza del espacio de la comida. Este es otro momento de convivencia entre mujeres, cuando se reúnen a preparar y servir los alimentos; en Azoyú están muy marcados estos roles de género e igual que para los hombres la compartición durante el consumo de bebidas alcohólicas es un tiempo de unión, para las mujeres es alrededor de la comida y la cocina.

Las actividades continúan por la tarde-noche con las carreras de caballos, también las ameniza el maestro de ceremonias y una banda de música en vivo. Aquí la presencia de los hombres es más considerable, son ellos los que montan y participan en las carreras, ocasionalmente las mujeres también lo hacen pero son minoría. Ellas acostumbran montar pero no participan mucho en las carreras y juegos.

Las distancias son muy evidentes entre quiénes montan y quiénes no. Generalmente, los primeros son los que tienen más recursos económicos; incluso no viven en el pueblo, se encuentran estudiando o trabajando en otros estados del país y sólo acuden a los días de fiesta. Entre ellos, hombres y niños en su mayoría (las niñas también suelen montar pero es menos recurrente y cuando lo hacen están acompañadas de su madre), se enfocan en lucir su caballo, su ropa; existe un ambiente de camaradería y convivencia, sobre todo en el momento de apostar para las carreras de caballos.

Quiénes no montan se concentran en el quiosco y el jardín, conviviendo con sus familias o grupos de amigos. Los de a pie se dividen entre hombres que se encuentran consumiendo

bebidas alcohólicas y mujeres que también lo hacen o pasean por el jardín. Las familias acuden con sus hijos e hijas y conviven observando las carreras o conversando.

A pesar de que no hay conexiones entre todo el pueblo, sí las hay entre sus grupos familiares y de amistad, este momento de la fiesta logra reunir tanto a jóvenes, como adultos, niños, gente mayor y a diferentes clases sociales, tanto la elite como el pueblo en general se congregan en el centro del pueblo.

Después de las carreras de caballos se realiza un baile en la plaza cívica, igualmente ambientado por un grupo musical que toca música tradicional. Participan varios adultos, mujeres, hombres y algunos jóvenes.

- 26 de julio

Este día, la fiesta comienza muy temprano. Los miembros de comité, sus familias y allegados realizan un recorrido por las calles del pueblo para repartir, a los miembros del comité del siguiente año, banderas de México hechas de papel, por ello la mayor parte del recorrido es por el centro del pueblo; pues, en la ocasión que observamos, se eligió a personas que habitan en esta zona. En ocasiones hicieron otras paradas en casas de personas reconocidas, como profesores o políticos, para invitarlas a que estuvieran presentes el año siguiente.

Las actividades religiosas acabaron en día anterior, así que este día por la tarde únicamente hay otra serie de actividades lúdicas, como la “carrera de listones” que consiste en una serie de listones colgados en un lazo atado de extremo a extremo a un árbol y cada jinete debe realizar una carrera en su caballo para alcanzarlos; los listones tienen el nombre de una mujer que tiene la función de ser una especie de “madrina” del jinete y darle algún presente. Según la tradición, cada listón debe estar atado a un anillo y el jinete debe insertar un lápiz en él para obtener en listón, sin embargo, esto se ha dejado de practicar y únicamente se arranca el listón.

Así, una vez concluida la carrera se intercambian los listones por los obsequios de las madrinas (Imagen 13). El jinete debe invitar a la madrina a montar con él y dar un paseo, pero esto se ha reducido a la elección del jinete, es él quien decide si hacerlo o no. Aquí hay otra división entre hombres y mujeres, mientras los primeros tienen el papel activo al realizar la carrera de



Imagen 13. Niño intercambiando su listón. Azoyú, 26 de julio de 2016. Archivo de la autora.

listones, las mujeres se reservan a lucir atractivas y dar los obsequios, en varias ocasiones los hombres simplemente dan las gracias y se retiran, no hay otra especie de intercambio.

Una actividad más es la “arrancada de cabeza de gallo”, consiste en colgar un gallo de un lazo que va de un árbol a otro y cada jinete compite para realizar una carrera hacia el gallo y arrancar su cabeza. Generalmente los jinetes no toman tanta carrera como se podría esperar, sólo al principio y reducen considerablemente la velocidad al llegar al gallo para tener más facilidad y arrancarle la cabeza. Quien lo logre recibe un premio que puede ser dinero en efectivo o una botella de whisky.

Judith Solís Téllez ha observado esta fiesta en comunidades con mayor presencia de población afromexicana como San Nicolás Tolentino y Cuajinicuilapa. Según sus registros, la fiesta en esos pueblos es muy parecida a la de Azoyú, sobre todo en las actividades lúdicas. Ahí además de la competencia del gallo, se hace una más en la que se contiene por quitarle una medalla a un gato vivo colgado de un madero; para ella este tipo de actividades guarda cierta relación con el *juego de los patos* que describe Miguel Barnet en *Biografía de un cimarrón*.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Judith Solís Téllez, *Afromexicanos: San Nicolás de Tolentino y Cuajinicuilapa, Guerrero. Una interpretación de los diversos textos de su cultura*, p. 201. “Para las fiestas de San Juan se organizaban varios juegos. El que más yo recuerdo era el de los patos. El juego de los patos era un poco criminal, porque había que matar a un pato. Después de muertecito el pato, lo cogían por las patas y lo llenaban de sebo. El pato brillaba. Luego lo colgaban de una soga que amarraban en dos palos, enterrados en cada extremo de la calle. Iba más gente a ver ese juego que al baile. Después que al pato lo tenían guindando de esa soga, iban saliendo los jinetes. Salían de una distancia de diez metros. Y echaban a correr. Tenían que coger velocidad, si no, no valía, y cuando llegaron al pato arrancarle la cabeza con todas sus fuerzas”. (Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón*, p. 76.)

La autora señala esto porque, al ser referidos por un cimarrón en la isla de Cuba, le parece una señal de presencia de elementos con origen africano o caribeño en la cultura de la Costa Chica de Guerrero.

Todo es amenizado por música en vivo y cuando se concluyen estas actividades se da por terminado el programa oficial de las festividades. De todas maneras la fiesta continúa, los jinetes siguen con las carreras de caballos, la gente convive en el jardín. La mayoría de los asistentes, igual que el día anterior, están divididos entre los de a pie y los de acaballo; conviviendo entre grupos familiares o de amigos.

Al final, el maestro de ceremonias hace un llamado hacia la unión del pueblo a través de la fiesta. Menciona que durante los festejos se mostró convivencia; agradece a los asistentes que acuden desde diferentes regiones y municipios.

“...entonces sí es, yo lo veo que sí es bueno, porque yo lo manejaba ayer como un reencuentro, o sea, muchos vacacionistas, muchas personas que radican fuera dicen ‘voy a ir al Santiago’ y vienen y se reencuentran con sus familias y conviven.” (Maestro de ceremonias, entrevista personal, 27 de julio de 2016).

Por la noche se organiza un baile en la plaza cívica, pero ya no es parte de la fiesta de Santiago Apóstol. Se trata de una iniciativa que surgió por parte de los jóvenes azoyutecos hace unas tres décadas para celebrar un día especial para ellos y ellas, el “día del joven azoyuteco”.

“Y aquí hace algunos años se empezó a tomar la tradición de que se iba a festejar el día del joven azoyuteco porque decían: ‘debemos festejar un día de nosotros’. Así que para seguir la fiesta se tomó el 26 de julio, un día después. Así que cada año se festeja el día del joven azoyuteco pero ya esa fiesta ya no la hace el comité, ya esa es de puros muchachos que van al baile. Igual se nombra un comité de puros jóvenes que andan en el baile y ellos son los que van a ser, van a pagar, el sonido para el año siguiente.” (Elisa, entrevista personal, 5 de enero de 2018).

También existe un comité de un grupo de jóvenes que se reemplazan cada año para la realización de la fiesta. Antes de comenzar con el baile se realiza una misa breve. Para el baile se contrata un grupo musical de la región; se reparten bebidas y se hace un recorrido por las principales calles del pueblo para mostrar las danzas tradicionales. Esto depende de las danzas que los jóvenes elijan y de su organización interna para ensayar y organizar la presentación de dichas danzas. Se toca música tradicional pero también más actual acorde a los gustos de la juventud.

Solventan los gastos de sus propios ingresos por lo que a lo largo del año venden alimentos, bebidas, suvenires como playeras, gorras, llaveros o realizan rifas. Esta es una actividad propia de los jóvenes. Para difundirla hacen eventos en redes sociales.

Los jóvenes que asistieron a las actividades de la fiesta a Santiago Apóstol permanecen en la plaza cívica en espera de la misa y del baile; es una transición de festividades casi imperceptible si no se conoce el contexto. Se percibe una sensación de no querer dar fin a los festejos.

El día del joven azoyuteco es una muestra no sólo del orgullo que sienten los jóvenes por su lugar de origen y sus tradiciones, sino de las necesidades de la juventud de Azoyú por hacer otro tipo de actividades que los ayuden a distraerse, a salir de la rutina y encontrar sus propios espacios de intercambio fuera de la escuela o las reuniones por la tarde en el jardín municipal. Este evento nos habla de la falta de interés por parte de las familias y las autoridades por crear espacios sanos de convivencia y de comunidad para los niños y jóvenes. Es una tarea pendiente con ellos para evitar que sean atraídos por el narcotráfico que adquiere cada vez más fuerza en el municipio y sus alrededores; ya que muchos jóvenes, al no encontrar otras fuentes de ingreso o no tener acceso a otras dinámicas de vida social más sana, son orillados a acercarse al narco.

Ahora bien, la fiesta de Santiago Apóstol en general es un espacio de convivencia, pues todo el pueblo intercambia. A pesar de que muchos de esos intercambios se dan entre grupos cerrados, también hay ciertos nexos entre grupos, en este sentido, todo el pueblo se conoce y convive.

Si bien entre familias hay cierta apertura a contraer matrimonio con miembros de un grupo étnico diferente, en la mayoría de los casos son cerrados y cuando no lo son, están presentes ideas y juicios que descalifican las uniones, entre una persona afromexicana y una indígena, por ejemplo.

Por otro lado, las clases sociales se ven muy marcadas y éstas generalmente están ligadas al grupo étnico al que pertenecen. De este modo, clase y “raza” se encuentran sumamente entrelazadas; quienes tenían un caballo o montaban eran generalmente personas con rasgos físicos más blanco-mestizos y algunos afroamericanos y quienes iban a pie eran en su mayoría indígenas y personas



Imagen 14. Personas a pie y sentadas en el jardín principal. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.

con menos recursos económicos (Imagen 14). Entre ambos grupos la convivencia era mínima o inexistente, incluso espacialmente, los primeros se concentraban en grupos en la parte destinada a las carreras de caballos y el resto en el jardín y la plaza cívica.

No se trata de caer en esencialismos sino de ver la importancia de la racialización de ciertos elementos en la vida social de Azoyú, en un contexto nacional de desracialización en el que se piensa que con negar las distinciones raciales se evade el racismo.

Las mujeres tienen un papel sumiso, se encuentran en lugares aparte como en la preparación de alimentos y los rezos. No obstante, las jóvenes que tienen la posibilidad, deciden montar su caballo y demostrar que pueden hacerlo igual que los hombres (imagen 15).



Imagen 15. Mujeres a caballo. Azoyú, 26 de julio de 2016. Archivo de la autora.

Mientras que la mayoría del pueblo celebra, hay quienes permanecen al margen. Los días de fiesta para ellos pasan sin mayor trascendencia; llevan estos días como cualquier otro. Esto se debe a que los festejos de Santiago Apóstol tienen un componente religioso muy importante y quienes no

practican el catolicismo no se perciben interesados por estas actividades. Otros, los dueños de algún negocio, se muestran cansados, no se dan abasto para atender a tanta gente que consume refrescos, bebidas alcohólicas y alimentos; los que se dedican a la elaboración de pan tradicional o quesos frescos tienen mucho trabajo en esas fechas porque los visitantes, quienes generalmente han migrado del pueblo hacia otras ciudades, buscan llevar ese tipo de alimentos a sus hogares. El comercio de ropa, zapatos y cosméticos también se incrementa durante la fiesta, igual que el trabajo en las estéticas; como dijimos, la gente gusta de ir muy presentable a las actividades.

La fiesta se ve como un tiempo que rompe con lo cotidiano, como una forma de huir de la repetición diaria de lo mismo, como un pretexto para socializar, para el encuentro, para el goce, pero también para la reflexión y el agradecimiento en torno al santo.

Claudia Macías Rodríguez propone ver a la fiesta como un fenómeno social comunicativo, como una manifestación de lo no cotidiano, de costumbres, tradiciones y ritos en los que se participa a nivel grupal o interpersonal y donde se privilegia la convivencia y la interacción. Es un contexto complejo de interacción social, de transmisión de mensajes y de un desempeño de roles peculiares que no se expresan en ningún otro momento de la cotidianeidad.¹⁷¹ Esta es una de las características que nos interesa rescatar respecto a la fiesta, pues nuestro estudio no se trata de una fiesta esencialmente cívica, lo religioso tiene un papel fundamental.

De ahí que veamos a la fiesta de Santiago como un espacio de convivencia que nos permite observar cómo se desarrollan estereotipos, prejuicios y momentos racistas que no es posible observar en otros tiempos de la vida social de Azoyú.

Por otro lado, puede ser manifestación de elementos y dinámicas que también se desarrollan en la cotidianeidad. Los papeles que desempeñan hombres y mujeres en el día a día se pueden ver reflejados en los ritos, igual que las jerarquías sociales y “raciales” y el prestigio de ciertos individuos, que en conjunto nos muestran las alianzas, conflictos y negociaciones que pueden darse entre los actores principales de la fiesta y la población en general, “como en todo ritual, la fiesta no la vive una sola persona sino que se distribuyen los roles entre los miembros de la comunidad. En gran medida, las fiestas son una redundancia de la estructura social.”¹⁷²

¹⁷¹ Claudia Macías Rodríguez, "La fiesta: preservación de la cultura popular en América Latina", en *Sincronía* [en línea], p. 1.

¹⁷² *Ibid.*, p. 2.

Nosotros nos preguntamos si se trata también del papel que juega la racialización dentro de esa estructura.

Entonces, ¿Qué tipo de relaciones se dan entre los organizadores de la fiesta, por debajo del sentimiento de compromiso hacia el santo y hacia el comité que eligió a los nuevos capitanes y presidentes?

Como hemos visto, a la par del sentimiento de ser fiel a Santiago Apóstol y cumplir con la tarea de la realización de sus festejos, están los ánimos por el reconocimiento social; el poder ser visto como capaz de solventar los gastos de la fiesta, de poder lucir ropa de gala, joyas de oro o caballos de raza. La importancia de la clase social en la cotidianeidad sale a la luz durante el tiempo de la fiesta, pero también las distancias y encuentros entre grupos étnicos distintos, y entre hombres y mujeres; así como procesos en los que estereotipos alrededor de elementos racializados se reproducen, por ejemplo, cuando se elige a los miembros del comité sucesor.

La autoridad que tienen los presidentes y capitanes en la vida cotidiana se refleja durante la fiesta o se demuestra con más intensidad, sobre todo cuando tienen un cargo político. Esto no solo ocurre con los miembros del comité, también con las elites del pueblo; la gente espera ver montar y bailar con su caballo a personajes importantes que son conocidos por tener ganado y tierras. En la imagen podemos ver a un reconocido cacique de Azoyú haciendo una demostración de sus habilidades como jinete (Imagen 16).



Imagen 16. Cacique de Azoyú demostrando sus habilidades para domar un caballo. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.

4.4 Relaciones interétnicas y *momentos racistas* en la fiesta de Santiago Apóstol en Azoyú. Nuestro análisis debe tomar en cuenta el contexto de las relaciones interétnicas descrito en el capítulo anterior, así como los contrastes socioeconómicos de la vida social en Azoyú, a fin de delinear una perspectiva que nos permita ver si existe influencia de la ideología del mestizaje, y el racismo implícito en ella, dentro las dinámicas de estas relaciones, entre indígenas, afrodescendientes y mestizos.

Uno de los resultados de la implementación de los fundamentos de la ideología del mestizaje ha sido la construcción de una idea estereotipada acerca de lo que es ser indígena, pero también de la población afromexicana. Estas ideas están relacionadas con uno de los elementos básicos del racismo que consiste en relacionar actitudes y aptitudes con discursos deterministas basados en la existencia de “razas humanas”. De la misma forma, el racismo ha influido en las relaciones interétnicas pues se basa en la ideología del mestizaje para sustentar los privilegios de la elite mestiza occidentalizada.¹⁷³

En este sentido, nos cuestionamos si estos elementos propios del racismo y los estereotipos hacia lo que se considera distinto a lo propio existen entre la población de Azoyú, pero en un contexto festivo pueden, por un lado diluirse o por el otro, expresarse con mayor fuerza. ¿Cuándo se trata únicamente de “conflictos interétnicos” y cuándo se pone en juego el racismo como un elemento más de las relaciones interétnicas? ¿La caracterización propia de la fiesta como un espacio de encuentro y convivencia influye para que se borren las dinámicas propias de las relaciones interétnicas?

Retomando nuestro marco general sobre las relaciones interétnicas, creemos que a nivel nacional y regional éstas están atravesadas por relaciones de poder y dominación y no se puede separar la cultura, de lo social y de clase. Es decir, no existen relaciones entre etnias como algo “puro”.

Ahora bien, ¿Cómo interactúan –a pesar de sus diferencias- indígenas, afromexicanos y mestizos, en un caso ceremonial, religioso y festivo como es la fiesta del Santiago Apóstol? Las relaciones interétnicas ¿se vinculan con fundamentos étnico-culturales, raciales, sociales o económicos? A continuación ahondaremos en este análisis.

Fredrik Barth se enfoca en el proceso de construcción de los grupos étnicos y la naturaleza de los límites sociales y culturales entre estos. Para este autor las diferencias étnicas

¹⁷³ F. Navarrete, *op. cit.*, p. 118.

no dependen del contacto o de la movilidad que los grupos presenten entre sí, se trata más bien de los procesos sociales de inclusión o exclusión que hacen posible que las distinciones se conserven, a pesar de los cambios que se puedan dar a nivel individual en historias de vida o en la identidad. Se marca entonces una diferencia importante que depende de si las relaciones se dan a nivel colectivo o individual; a nivel grupal, las relaciones interétnicas presentan un sentido dialógico que permite un análisis de la convivencia entre grupos y, por otra parte, de estos con un estrato superior en la escala político-social, es decir, con el Estado-nación.¹⁷⁴

En este sentido, en nuestro análisis, las relaciones interétnicas en Azoyú, permanecen en el nivel de los contactos que establecen las poblaciones e individuos entre sí, ya que el estudio de las relaciones que estos tienen con el Estado-nación requiere de otro nivel de análisis y de otras herramientas teórico-metodológicas. Sin embargo, no podemos dejar de señalar que la mayoría de estas relaciones se caracterizan por ser relaciones de poder, de superioridad-inferioridad y de exclusión-inclusión, en las que el elemento blanco-occidental está muy presente y ejerce su dominio sobre los “otros” en distintos grados y formas.

Según Barth, el hecho de que se establezcan relaciones de convivencia entre grupos étnicos no afecta el que se conserve su identidad, lo que nos lleva a preguntarnos ¿Cómo es que se determina la pertenencia a un grupo y cuáles son los medios empleados para indicar afiliación o exclusión? La respuesta está en los elementos que cada grupo étnico tiene y a través de los cuales hace posible la constante ratificación continua de su identidad; esto a su vez implica la puesta en juego de criterios a partir de los que se valora y se hacen juicios para delimitar la pertenencia a un grupo.

Los límites entre grupos étnicos implican la existencia de situaciones de contacto social entre individuos de diferentes culturas, dentro de este contacto se ponen en juego dinámicas tanto de limitaciones para el entendimiento recíproco, como el establecimiento de nexos o vínculos que permitan la convivencia y el entendimiento; “[...] la persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no sólo criterios y señales de identificación, sino también estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales”.¹⁷⁵

Esto podría explicar por qué en el contexto de la fiesta de Santiago Apóstol los diferentes grupos étnicos de Azoyú conviven a pesar de sus diferencias culturales, porque la convivencia

¹⁷⁴ F. Barth, *op. cit.*, p. 10.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 18.

no borra los elementos que marcan las distinciones étnicas y, al mismo tiempo, permite que se conserven las estructuras que hacen posibles tales las diferencias. Estas estructuras y los límites que se establecen entre los grupos permanecen ahí abriendo la posibilidad para emitir juicios de valor o estereotipos que, finalmente, marcan ciertas restricciones dentro de esa interacción. Esas restricciones, pueden manifestarse no sólo en términos sociales, culturales y económicos, también raciales.

La sociedad y la cultura azoyotecas son muy diversas y cambiantes; por un lado se encuentran las imágenes y discursos frente a los demás y, por el otro, no siempre estos discursos podrían verse expresados en la realidad de las interacciones, es decir, qué tanto el discurso se pone en práctica. ¿Se trata únicamente de ideas racistas o también podemos hablar de prácticas de racismo?

Hemos visto las dinámicas de interacción durante los tres días de la fiesta del Santiago en Azoyú, señalamos que si bien se trata de un espacio de convivencia para todo el pueblo, existen interacciones que solamente se dan entre ciertos grupos, familiares o de amistad. Sobre todo para el caso de los que pertenecen a las élites y entablan lazos durante las carreras de caballos o los momentos en que montan y el resto del pueblo que va a pie.

¿Qué vínculos existen entre estas interacciones y la identidad racial? Como dijimos, no se trata de caer en esencialismos o determinismos raciales, no obstante, para el caso de Azoyú podemos constatar que la elite azoyteca generalmente está conformada por personas que se identifican con categorías identitarias como blanco-mestizo o mestizo. Aunque esta última esté cargada de diversas significaciones sobre lo que es mestizo, la mayoría de las veces se relaciona con el elemento blanco o se busca privilegiar este componente, volveremos a este punto más adelante. En este sentido, el racismo puede articularse dentro de la construcción de identidades raciales, de clase y género.¹⁷⁶

A nivel nacional, en el año 2017, el INEGI publicó los resultados de la encuesta del *Módulo de Movilidad Social Intergeneracional 2016 (MMSI)*¹⁷⁷, esta encuesta buscaba medir

¹⁷⁶ M. Moreno, *op. cit.*, p. 133. En este punto, es importante señalar que a nivel nacional las elites blanco-mestizas son minoría, conformadas generalmente por los descendientes de europeos que han llegado al país en diferentes momentos históricos.

¹⁷⁷ Los resultados del Módulo de Movilidad Social Intergeneracional 2016 (MMSI) están disponibles en <http://cort.as/-LEPG>. El Colegio de México realizó un compendio de los resultados de las cuatro principales encuestas que se tienen en el país para entender el papel que juega el color de piel en la vida de los mexicanos (Módulo de Movilidad Social 2016, Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017, Encuesta de Movilidad Social de 2015 y 2017). Cuenta con gráficas sobre la descripción general del color de piel de la población mexicana, sobre

los obstáculos para que una persona pueda mejorar su posición socioeconómica en la sociedad mexicana. Así, se observa la influencia de características como el nivel educativo y el nivel socioeconómico en la ocupación actual de la población.

Entre otros datos, la encuesta retoma la necesidad de combatir el racismo y la discriminación a partir de observar la correlación entre el color de la piel y la igualdad de trato y oportunidades. Por medio de categorías de color de piel (la paleta de color utilizada incluyó 11 tonos de piel, siendo "A" el más oscuro y "K" el más blanco) de la escala cromática del proyecto *Etnicidad y Raza en América Latina* (PERLA, por sus siglas en inglés), realizado por la Universidad de Princeton, con la participación en México del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), la coordinación del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), se demostró la relación entre estas categorías y la situación socioeconómica actual, el nivel de escolaridad y la ocupación.

Estos fueron los resultados que causaron más controversia pues se mostró que de las personas que se clasificaron dentro de las tonalidades de piel más clara sólo 10% no cuenta con algún nivel de escolaridad, frente a un 20.2% entre quienes se clasificaron en tonalidades de piel más oscura. Por otra parte, el boletín del INEGI respecto a la encuesta menciona: “mientras más oscuro es el color de piel, los porcentajes de personas ocupadas en actividades de mayor calificación se reducen. Cuando los tonos de piel se vuelven más claros, los porcentajes de ocupados en actividades de media y alta calificación se incrementan”.¹⁷⁸

A pesar de que la metodología utilizada por el INEGI puede ser cuestionable por el uso de la “paleta de color”, al reproducir categorías estrechamente relacionadas con las ideas sobre la “raza” y porque la autopercepción no es un elemento invariable sino que depende de diversas circunstancias¹⁷⁹, la encuesta demostró la gran importancia del color de la piel para la reproducción de dinámicas de discriminación, racismo y exclusión en México.

la escolaridad promedio por color de piel, el nivel de ingreso promedio y la movilidad social. Puede consultarse en: <http://cort.as/-LipE>.

¹⁷⁸ Angeles Pillado, “Exhibe INEGI relación entre el color de piel y movilidad social”, en *SDP Noticias* [en línea], lín. 21-25.

¹⁷⁹ Para una revisión crítica de la metodología de esta encuesta puede consultarse el artículo de Oliva Gall, “Del INEGI y algunas riesgosas confusiones entre *pantones* de piel, raza y etnicidad”, en *Nexos*, 5 de julio, 2017. Artículo en línea, disponible en: <http://cort.as/-LEVD>.

Para este trabajo del total de entrevistados y entrevistadas, dos fueron profesores que se identificaron como mestizos y que además tienen o han tenido algún cargo político en el ayuntamiento municipal (Tabla 1).

El maestro de ceremonias que ya mencionamos, es además profesor a nivel básico y una figura política del pueblo, ha sido síndico municipal y mantiene nexos con otras personalidades políticas no sólo del pueblo, también de la región de la Costa Chica de Guerrero, en este sentido, constituye parte de la elite azoyuteca. El profesor se identifica primero como “cruzado”, de hecho llega a mencionar la parte afromexicana de su ascendencia, pero luego rescata más el elemento blanco dentro de su identidad racial, basándose sobre todo en el color de su piel:

“Yo les digo que estoy cruzado. Ayer estaba platicando con Julián, le digo: ‘yo soy indígena, por esta ascendencia de acá de El Zapote’ y por esa misma ascendencia también mi abuelo materno tiene ascendencia afrodescendiente y, la otra, pues mi papá es de aquí, aunque también esa gente de Arcelia, de allá su ascendencia. Y aquí estamos conviviendo, *yo, blanco por mi color...*” (Maestro de ceremonias, entrevista personal, 27 de julio de 2016).

Otro ejemplo lo vemos en el profesor Iván, quien se identifica como mestizo:

LH: ¿Con cuál de las siguientes palabras se identificaría? Blanco, mestizo, indígena, negro, afro, afromexicano?

I: Mestizo.

LH: ¿Qué aspectos cree que caracterizan a los mestizos?

I: Pues es una gama de mezclas, es una gran variedad de mezclas entre rasgos negroides, blancos, indígenas, de todo, *champuraditos*, dijéramos aquí. (Iván, entrevista personal, 2 de enero de 2018).

Pero, como vimos en el capítulo anterior, lo hace en la medida en que no sólo el elemento “blanco” participa, también el indígena: “...pero también soy de allá” (del barrio oriente-indígena). El profesor, aunque se asume como mestizo con la “mezcla” de indígena, es una figura de autoridad en el pueblo, no sólo por su ocupación, también por poseer conocimiento sobre las costumbres y tradiciones; él junto con otro grupo de personas se encargan de administrar una página en Facebook que busca compilar las descripciones que detallen las características de las danzas dentro del calendario festivo de Azoyú, es por eso que el pueblo lo ve como una persona importante ya que resguarda el conocimiento.

Por otra parte, están las personas que se identifican como tlapanecos y quienes se reconocen más como afromexicanos y afrodescendientes. En este caso los nexos entre las identidades étnicas y la posición social no son tan claros, porque podemos encontrar profesores y profesoras que tienen cierta posición en la elite, incluso política y se asumen como indígenas

o afromexicanos. No obstante, la mayoría de la población que se encuentra en los niveles inferiores de la jerarquía social son quienes se identifican dentro de estas dos identidades; como vimos en el capítulo anterior.

El siguiente fragmento procede de una profesora, debido a ello es considerada parte de la elite pues esta tarea es muy valorada dentro del pueblo. Es a los profesores y profesoras a quienes se elige para ser padrinos y madrinan de niños y jóvenes cuando terminan sus estudios de educación básica o para cumpleaños, bautizos y bodas, por ejemplo.

LH: ¿Con cuál de estas palabras se identifica: mestizo, blanco, indígena, indio, moreno, negro, afromexicano, afrodescendiente?

G: Negro, creole. Afrodescendiente.

LH: ¿Por qué?

G: Porque mi familia es negra, de Huehuetán, la familia de mi abuela. Pues ya mezclados, para un lado... Mestiza no, porque digo no tengo sangre de indígena, ahí va de todo pues, *champurrado*. Pero los rasgos que sobresalen más son los negros y yo digo, mi pelo es chino, chino, chino. (Gloria, entrevista personal, 11 de enero de 2018).

El que se identifique como negra-afrodescendiente y no como mestiza porque no posee “sangre indígena” es sintomático de la idea tradicional sobre el mestizaje; si bien se reconoce como “mezclada”, rescata más el elemento negro y aún más relevante, las características racializadas asociadas a esta idea de “lo negro”, como el cabello rizado.

El profesor bilingüe que se encarga del Museo Arqueológico de la Costa Chica, es un caso especial, no sería una elite política pero sí cultural por ser reconocido por tener el conocimiento de las tradiciones del pueblo de primera mano, es una figura paradigmática de la importancia de los saberes que se consideran fidedignos e incuestionables, él tiene la historia del pueblo:

D: Yo soy de la familia de los Zavaleta de aquí este lado [señalando el barrio oriente], porque acá de este lado solo están mi tía, las hijas de Don Nacho Castellanos. Mi familia esta de este lado [barrio oriente].

LH: ¿Y sus papás hablan tlapaneco?

D: Sí. También.

LH: ¿Y su esposa?

D: También lo habla, no al 100%. Los dos somos de aquí. Su mamá fue tlapaneca. Hija de señores tlapanecos de los indígenas de antes que usaban calzón algodón y huipil y su papá fue ahora sí que de los mestizos, no hablaba, pero su mamá sí. Y mi familia sí de los dos lados; de parte de mi mamá de tlapanecos de calzón y algodón y de parte de mi papá también tlapanecos. Mis dos abuelitas también usaban huipil y nagua, no usaban guaraches así andaban descalzas, así andaban en el piso. (Diego, entrevista personal, 24 de julio de 2016).

Como vemos, hace hincapié en la originalidad de su ascendencia como indígena y en la conservación de los elementos que él considera propios de los tlapanecos, como la vestimenta tanto para hombres como para mujeres y la lengua.

De esta forma, podemos trazar las líneas que configuran las relaciones interétnicas durante la fiesta de modo que nos es posible observar cómo se reproducen ciertos momentos racistas entre los grupos étnicos del pueblo. Dicho de otra manera, existen relaciones asimétricas que permiten la expresión de estos momentos en ciertos tiempos y rituales de los festejos a Santiago Apóstol.

Para Mónica Moreno, el racismo es vivido como una experiencia individual encarnada porque no es reconocido públicamente. Dicha experiencia es raramente relacionada con el concepto de “raza” o con dinámicas estructurales de poder más amplias, sino que es percibida, la mayoría de las veces, como una falla personal o “como son las cosas”. Como falla personal porque existe la idea de que no se debería ser racista en un país mestizo y como un hecho casi inevitable por vincular características físicas con comportamientos o actitudes. Entonces, ¿Cuáles serían las consecuencias de poner el racismo en el centro, a toda luz, reconociendo su práctica en la vida cotidiana?¹⁸⁰ ¿Cómo se pueden discutir o identificar prácticas racistas en un contexto tan diverso como Azoyú? Si hay racismo, ¿cómo determina las relaciones interétnicas en el contexto de la fiesta?

Como señalamos anteriormente, no se trata de posicionarnos como autoridad para declarar a una persona como racista o marcar las identidades raciales, sino de señalar la existencia de momentos racistas y su impacto en las relaciones o formas de ver a los otros.

Teun Van Dijk menciona que las prácticas discriminatorias no son siempre intencionales, sino que “presuponen representaciones mentales socialmente compartidas y negativamente orientadas respecto de ‘Nosotros’ sobre ‘Ellos’”¹⁸¹, es decir, el racismo, los prejuicios y estereotipos no son innatos, se aprenden, como señalamos, por medio de los discursos de los centros y sistemas de poder y que emanan de los medios de comunicación y se han internalizado y normalizado a tal grado que es difícil verlos como lo que son y como expresiones hirientes y de desacreditación.

¹⁸⁰ Mónica Moreno, "Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme. Reconociendo el racismo y el mestizaje en México", en Alicia Castellanos y Gisela Landázuri Benítez, coord., *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* [en línea], pant. 5.

¹⁸¹ T. Van Dijk, *op. cit.*, p. 192.

En general, los festejos de Santiago Apóstol se ven como un tiempo de convivencia e intercambio pacífico entre los habitantes del pueblo, incluso para los que llegan de otros lugares para disfrutar de la fiesta. Es también un momento de reencuentro para quienes han migrado y que vuelven justo en esa festividad para pasar un tiempo con sus familias y en su pueblo de origen. Muchas veces estas mismas personas invitan a conocidos de sus ciudades de residencia actual para que conozcan las tradiciones de su pueblo.

Se trata de una fiesta que no sólo congrega a azoyutecos, también a la población de comunidades que pertenecen al municipio, a algunos de municipios más lejanos y a foráneos de otros estados del país. La fiesta es un espacio privilegiado de convivencia y sociabilidad; pero, al mismo tiempo, es posible observar la marcación de distancias entre las elites blanco-mestizas de Azoyú y el resto de la población:

“... que se realizan en honor al Señor Santiago Apóstol, yo lo veía, y así lo percibo que lo veía el grueso de la población, como que era elitista; es decir, nada más para gente de poder económico, de poder político; para ganaderos, por decirlo así. Y con el paso de los años, pues se ha demostrado que todos tienen la misma capacidad, tanto de organización y que ya la gente se ha mentalizado que no hay grandes ni hay pequeños sino que todos somos iguales. Tanto es así que concurre gente indígena, gente... pues aquí no hay afrodescendientes, pero la gente indígena y la mestiza. Yo lo veo que hoy conviven pacíficamente.” (Maestro de ceremonias, entrevista personal, 27 de julio de 2016).

En este fragmento podemos ver cómo el maestro de ceremonias en su calidad de político, profesor, figura pública y elite, resalta la unión y la convivencia, para dar una imagen positiva del pueblo. Después de todo, esa es una de sus labores, procurar mantener la armonía, aunque eso implique ignorar las relaciones verticales que existen al interior del pueblo.

Para él, las elites son los ganaderos y existía la creencia (recalca que fue en épocas anteriores, no actualmente) de que la fiesta de Santiago Apóstol era sólo para estas personas, sin incluir a las clases más bajas. El maestro hace ver que esto es algo ya superado y que hoy en día esas prácticas no ocurren más; sin embargo, nuestra investigación nos permitió ver que esto no es del todo cierto.

Otro punto importante es que él no considera que en Azoyú existan personas afromexicanas; esta idea se sigue reproduciendo junto con el pensamiento tan difundido de “los negros no están aquí, están más allá, hacia la costa, hacia la orilla”. Esto es crucial porque a pesar de todos los avances por el reconocimiento y visibilización de la población afromexicana aún persiste el prejuicio de que sólo se encuentran en las zonas calurosas, en la playa y que no habitan en las comunidades propias de indígenas y mestizos.

Así, durante las entrevistas se reiteró constantemente que los habitantes del pueblo conviven porque si bien los miembros del comité tienen el protagonismo e invitan a sus familiares, amigos y conocidos, y pueden no mandar invitación de manera personal, la asistencia es libre. Esto es importante porque se señala la invitación casi personal de las familias organizadoras hacia sus conocidos pero todo el pueblo puede asistir; aunque, eso no significa que se conviva.

“Mandan invitaciones pero la fiesta es de todo el pueblo, tú puedes ir, aunque a mí no me manden invitaciones yo puedo ir, porque es del pueblo.” (Elisa, entrevista personal, 5 de enero de 2018).

Ahora bien, a pesar de que el racismo está estrechamente relacionado con cuestiones como los tonos de piel, también hoy en día ha adquirido otras formas de manifestarse que no siempre son tan explícitas. Debido a la promesa de inclusión del mestizaje se lograron ocultar lógicas de discriminación y racismo, en consecuencia, aspectos como la clase social, el género, la edad y la posición económica logran atravesar esta categoría de modo que las prácticas racistas son cada vez más sutiles.

En el capítulo dos vimos la relación entre ideas y prácticas racistas con la figura del “mestizo” como prototipo de la identidad nacional y la presencia de momentos racistas como medio para la operación de la desracialización. En un contexto como el mexicano en el que no se relacionan las prácticas racistas con ideas explícitas acerca de la “raza”, éstas logran expresarse en momentos específicos en los que un evento racista tiene lugar pero atravesado por la ideología del mestizaje que permite justamente desvincular las ideas racistas de las prácticas.

En otras palabras, los momentos racistas pueden ser también de mestizaje porque la ideología del mestizaje ha permitido invisibilizar las prácticas e ideas racistas y porque cuando se manifiestan también permiten ver las características ambiguas de esta ideología y de la figura del “mestizo”.

No son de prácticas deliberadas de racismo en el sentido de víctimas y perpetradores, sino de momentos en los que ciertos elementos se articulan y entran en operación permitiendo que las contradicciones específicas de la lógica racista y del mestizaje salgan a la luz; el racismo opera de forma tan generalizada y extensa que las mismas personas que en determinado momento pudieron sentirse como “víctimas” del racismo, también pueden ser capaces de ejercer prácticas racistas y de exclusión. Se trata de un momento racista justamente porque no se

encuentran en funcionamiento permanente, y es por eso que no podemos juzgar a alguien como racista.¹⁸²

Uno de los momentos racistas más evidentes que pudimos observar fue acerca de las particularidades de la fiesta del Santiago en Azoyú respecto a la que se realiza en otros pueblos; la comparación se llena de prejuicios y estereotipos cuando se habla de pueblos y comunidades con población afromexicana:

“Y veo que sí existe diferencia a como se hace en Azoyú, a como lo hacen en las comunidades como Huehuetán, el objetivo es el convivio pero como por ejemplo el caso de Huehuetán, Juchitán también, ahí ya lo ven como un negocio.

Te organizan la fiesta desde el 24, 25, los tres días, y los tres días son con buenos grupos, con un gran baile, pero también te estamos hablando que están vendiendo cientos de cartones de cerveza, ahí el objetivo se supone que es religioso, que no se pierda eso, como yo lo insistía en las narraciones. Es una festividad religiosa, todo hay que hacerlo con respeto, todo enfocado a uno de los apóstoles que es Santiago.

Pero ya si tú te vas a una de esas comunidades, sí la gente convive, es más bullanguera que aquí, es mucho más bullanguera pero también es mucho el negocio, ellos se van a la ganancia.

O sea, eso no es, la tradición es que independientemente que tú vas, llevas tus refrescos, tus bebidas si tú quieres y allá lo que te ofrezcan pero se tomó a manera de negocio para recuperar lo poco o mucho que invirtieron o que gastan, pero no es así.” (Maestro de ceremonias, entrevista personal, 27 de julio de 2016).

El maestro de ceremonias ve en la fe y en el aspecto religioso el punto de comparación de los de Azoyú frente a los de Huehuetán y Juchitán, porque en esos lugares se olvidan del santo para privilegiar el negocio y la fiesta. Esto tiene que ver con el carácter exclusivo de la fiesta del Santiago que mencionamos líneas arriba: la ausencia de una mayordomía especial del santo que posea una caja de ahorros comunitaria de la que disponer para incrementarla a lo largo del año y de ahí solventar los gastos; para el Santiago, los gastos corren por cuenta de cada presidente y capitán.

Ahora bien, el momento racista se expresa no sólo en considerar mejor la celebración del Santiago en Azoyú por atender más a la fe y la lealtad al santo, sino en el hecho de que el maestro de ceremonias tiene ciertos prejuicios y estereotipos de los afromexicanos pues los ve “más bullangueros” y que prefieren el negocio a la religión.

Y es también un momento de mestizaje porque al autodefinirse como mestizo se posiciona en un lugar de privilegio que le permite emitir juicios e ideas racializadas hacia lo que él considera como diferente; especialmente los afromexicanos, a quienes racializa al atribuirles características estereotipadas relacionadas con una idea de lo afromexicano: fiesteros y

¹⁸² M. Moreno, “Mestizaje, cotidianeidad...”, pp. 147-149.

bailadores. Como apunta Moreno, “los mestizos son capaces de ir más allá de su posición racializada para asignar al ‘otro’ como ser racial. Esta visión funciona dentro del marco del mestizaje y su proceso de homogeneización que le permite al grupo mestizo juzgar”.¹⁸³

Continuando con la organización de la fiesta, ya hemos mencionado la idea sobre los “revanchismos” para elegir a los miembros del comité de cada año. Esto es así por el financiamiento “autónomo” de la festividad. Entonces, la intención original es elegir a quienes puedan hacerse cargo de los gastos. Sin embargo, también existe la idea de que en ocasiones se elige basándose en enemistades o para cobrar conflictos originados por razones ajenas a la festividad. Aquí, el papel económico y de clase social es crucial.

El maestro de ceremonias reiteró la armonía como un elemento a considerar para elegir a los miembros del comité, pues se busca que sea una persona que conviva y sea amable con el resto del pueblo. No obstante, señaló el punto de los “revanchismos” y la relación con el nivel económico para elegir al comité:

“...entonces yo veo que últimamente sí hay convivencia. Me voy a referir a los que son organizadores, a los que son integrantes del comité, pues a veces, no se ha dado que sea frecuente que se tome como a manera de revanchismo. Aquí es convivencia y todos decimos: bueno este sí convive, este es sociable, este es también que tenga cierta capacidad, porque tampoco se la vas a dejar a cualquier persona si sabemos que esto genera gastos. [...] en este tipo de festejo, tú haces lo que este dentro de tus posibilidades, [...] simplemente son tus gastos y, pues, ahí ya va en gustos”. (Maestro de ceremonias, entrevista personal, 27 de julio de 2016).

En entrevista con algunos miembros del comité, insistieron en que a pesar de que resultaría muy difícil cubrir los gastos, harían el esfuerzo por cumplir con el santo para no ser castigados con alguna enfermedad o tragedia en la vida familiar.

El primer capitán comentó que “fue elegido por un señor que tiene ganado, en ‘venganza’ porque sabía que él no tenía suficientes recursos y debía elegir a otra persona que también tuviera ganado, no a él porque es comerciante. Pero que para el próximo año, él iba a elegir a alguien no por ‘venganza’, sino que se iba a fijar en quien de verdad fuera creyente y fiel del santo”. (Primer capitán, diario de campo, Lizbeth Herrera Bautista, julio de 2016). Como vemos, hace hincapié en que quien sí podría cubrir los gastos de la fiesta es alguien que posea ganado (en otro momento comentó que veía a los afromexicanos como ricos pues ellos eran los que tenían ganado). Sin embargo, por encima de eso, pone la fe como elemento más importante para ser responsable y cumplir con el santo.

¹⁸³ M. Moreno, “Yo nunca...”, pant.16.

En otra ocasión acudí a entrevistar al primer presidente del comité, pero cuando llegué a su casa me recibió su madre:

Cuando le pregunté a la señora si podía platicar con su hijo, de inmediato me dijo que él estaba ocupado, que él no sabía ni por qué lo habían elegido y no iba a saber responderme. Entonces comencé la plática con ella. Comentó que ella tampoco sabía que los habían elegido, que le dieron la noticia de sorpresa hace un año cuando regresó de viaje. “Que el santo me perdone pero nosotros somos inditos, no somos de dinero”, explicó que no tenían por qué elegirlos, que los eligieron los del centro, los que sí tienen dinero, que entre ellos mismos debieron elegirse. Que ella era indita, hablaba tlapaneco, su esposo también y que sí tenían una casa decente pero no los recursos para hacer la fiesta. Que lo poco que tenía lo habían invertido y aunque modesto había hecho el esfuerzo por cumplir con el compromiso. La señora era la que manejaba la celebración, ella invitaba a los rezos a todos los asistentes, ella organizaba la repartición de las bebidas. Reiteró mucho que ellos no tenían por qué participar en el comité, que eso era de los ricos del centro. Dijo que su hijo se dedicaba al campo, su esposo cuando vivía, también”. (Madre del primer presidente, diario de campo, Lizbeth Herrera Bautista, julio de 2016).

Las palabras de la madre del presidente nos inducen a pensar en la importancia del papel de las mujeres para llevar a cabo la celebración, después de todo ella era la que coordinaba todas las actividades. Ella invitaba a los rezos, ponía flores y veladoras en la figura del santo, organizaba la elaboración y repartición de la comida, todas actividades fundamentales para la fiesta.

El profesor Diego también señaló la importancia de nivel económico para elegir a los miembros de comité. Él continuó hablándome sobre la imposición porque no hay un acuerdo previo entre los antecesores y sucesores de los cargos. La designación puede ser al azar, pero influyen otros elementos, como las venganzas personales o revanchismos. Estos elementos son relacionados por las propias personas con las identidades raciales: “nosotros somos inditos, no somos de dinero”.

“Hay un comité, mañana 25, después de comer los tamales, nombran al siguiente comité. No hay ningún dinero, ningún recurso, no más los nombran, y al azar, o sea, no hay consentimiento, no hay visita, no hay ‘te vamos a nombrar, ¿qué te parece?’ No, ellos te nombran, como una imposición, se nombra y la mayoría ha cumplido pero hay dos o tres en toda la historia de la celebración que no cumple.” (Diego, entrevista personal, 24 de julio de 2016).

En estas ocasiones fue difícil desligar la clase social de ideas sobre identidades raciales para referirse al compromiso económico y de devoción con los festejos del Santiago. Esto complejiza la capacidad de reconocer actitudes racistas ya que se ven como algo cotidiano, el racismo ha sido normalizado al diluirse a través del tiempo en ideas nacionales, culturales y económicas propiciadas por la ideología del mestizaje.

Justo en este punto se manifiestan los momentos racistas, en las expresiones sobre la designación de cargos del comité, porque la racialización se esconde en la relevancia que se le da a la clase social. Dicho de otra manera, el racismo se confunde o se excusa en la idea de clase social. Incluso cuando se habla del comportamiento de algún miembro del comité respecto a su disposición para participar en la celebración:

“Pero sí aquí es más solidario y más todavía si le toca a un miembro del comité de la parte indígena, esos se solidarizan muchísimo, casi todo el barrio llega a ayudarles, ellos son muy... hasta cuando hay un difunto, el que no te lleva azúcar, frijol, maíz, pero todo mundo te llega a ayudar.” (Maestro de ceremonias, entrevista personal, 27 de julio de 2016).

Estas palabras son indicativas también del estereotipo que existe hacia la población indígena como personas amables, solidarias y trabajadoras.

De esta forma, las distancias se marcan también con base en la clase social: “Ya esperando la fiesta del Santiago, sólo me falta el caballo, pantalón, camisa y sombrero, y unos dos mil pesos. Pero ya estamos listos.”¹⁸⁴ Aquí, podemos ver lo que antes mencionamos, la relevancia de la vestimenta, los caballos de raza y la capacidad económica. Así como la imagen del vaquero como un hombre fuerte, dominante, poseedor de recursos.

Las diferencias son muy notorias entre los que tienen caballos y los que no. Entre estos dos grupos no existen lazos ni convivencia, “quienes montaban tenían una actitud altiva: en realidad sí noté esa gran separación y distanciamiento entre los que montaban, sus familias y parejas y los que sólo éramos asistentes del pueblo o de fuera. Esta división sí que era evidente, en este caso no había para nada convivencia, los que montaban tenían una



Imagen 17. Personas a pie observando las actividades lúdicas. Azoyú, 24 de julio de 2016. Archivo de la autora.

¹⁸⁴ 100% Azoyuteco, Facebook, 19 de julio de 2019.

actitud orgullosa; también yo me sentí discriminada por ellos”. (Diario de campo, Lizbeth Herrera Bautista, julio de 2016) (Imágenes 7, 14 y 17).

Las fiestas de Santiago Apóstol tienen una importante carga de demostración de poder económico y político que interviene en la construcción de intercambios horizontales y de la convivencia fuera del grupo familiar o de amigos. Una de las personas que me acompañaban durante las actividades lúdicas hizo un comentario que hacía referencia a las familias ricas de Ometepec que vienen a la fiesta, porque también tienen familia aquí; los señaló como presumidos, “fresas”, ricos, güeros. Esto es importante porque por debajo de los señalamientos alrededor de la clase social se tejen otro tipo de imágenes que tienen nexos con las identidades raciales. Las familias de la elite y principalmente los hombres de esas familias son siempre señalados, recordados, vistos, los que más se lucen y deben lucirse.

La intención de hacer evidente el estatus y ganar prestigio se manifiesta sobre todo en la gran mayoría de los hombres azoyutecos mestizos y con poder económico superior al resto de la población y en aquellos mestizos que aunque no pertenecen a la elite sí buscan demostrar cierto estatus por medio de la ropa y calzado; la fiesta se convierte en el espacio y momento propicio para hacerlo. Sin embargo, no es así en todos los casos; para otros, generalmente para las clases más bajas e indígenas, la fiesta y sus dinámicas se viven de manera distinta, son un espacio de catarsis y esparcimiento o, también, pasa desapercibida pues cubrir sus necesidades básicas por medio del trabajo en el campo o en los comercios es más apremiante que la fiesta misma.

La clase social desvirtúa o diluye lo racial, podría decirse que lo oculta. Aunque los signos raciales en México han sido transformados por la percepción de “mezcla”, así como por el efecto de la estratificación social basada en la clase social, estos aún son parte de lógicas más complejas de discriminación.¹⁸⁵ Como menciona Moreno, es posible señalar “la permeabilidad de los límites entre las distinciones raciales y de clase, dando a paso a la idea de que en México existe un sistema de clase social racializado”.¹⁸⁶

Podríamos incluso afirmar que, en México, la clase social siempre está atravesada por la discriminación étnica y racial. Ambos tipos de discriminación son distintos porque alguien puede ser discriminado por el simple hecho de pertenecer a un grupo étnico y por su cultura y

¹⁸⁵ M. Moreno, "Mestizaje, cotidianidad...", p. 162.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 132.

no por sus rasgos físicos; al mismo tiempo, ambas logran entrelazarse con las nociones de clase y mestizaje.

En el discurso social, alguien puede dejar de ser indígena o afromexicano si tiene dinero, de ahí la típica frase: “el dinero blanquea”. No obstante, si bien “raza” y clase son determinantes del nivel social, son las dinámicas raciales las que orquestan las relaciones del sistema de clase. En el contexto latinoamericano, el blanqueamiento, se vuelve un sistema de pensamiento y un sistema económico.

El hecho de que las diferencias entre los que tienen un caballo de raza y montan y los que no, se hagan más visibles durante las actividades lúdicas, y que exista la imagen de la fiesta como elitista o que (re)produce prácticas de exclusión, permite que se exprese con mayor claridad el privilegio que otorga no sólo la identidad blanco-mestiza sino la posición económica relacionada con esta identidad.

Ahora bien, como mencionamos líneas arriba, no es tan común pero también es posible conseguir un caballo prestado y unirse al comité para la cabalgata. Aunque esto tampoco es muy aceptado porque el montar un caballo prestado denota que, justamente, no se tiene la capacidad económica para tener uno propio: “yo por eso no voy, pa’ que no digan que ando montada en caballo prestado”. (Ana, diario de campo, Lizbeth Herrera Bautista, julio de 2016).

Debido a esto, consideramos estas dinámicas como otro momento racista a nivel colectivo (sin mencionar que la mayoría de los jinetes son hombres). A pesar de que la clase toma más relevancia en esta parte de la fiesta, el hecho de que con suficiente dinero, ropa y caballo se pueda aparentar pertenecer a otra clase social, no significa que la “raza” deje de ser importante.

Las relaciones inferioridad-superioridad se ven influidas tanto por elementos culturales, sociales y de clase, como por rasgos físicos; son símbolos y signos de identidad los que son exhibidos como inferiores o superiores y son el origen de la exclusión y discriminación: “[...] estas prácticas evidencian la difusión de esta ideología en la sociedad y la diversidad de agentes que con distintos propósitos reproducen cotidianamente *formas elementales* de la ideología racista”.¹⁸⁷

¹⁸⁷ A. Castellanos Guerrero, Jorge Gómez Izquierdo y Francisco Pineda, "El discurso racista... ", p. 294.

En el caso de Azoyú se señalan y se difunden ideas racializadas hacia quienes son considerados diferentes o con identidad étnico/racial diferente a la propia. Particularmente dentro de los festejos a Santiago Apóstol:

MC: ...en las comunidades, a mí me han mandado por escrito la invitación. Como que les gusta la convivencia, ahorita me mandaron una invitación de La Bocana en Marquelia, y *solamente pueblos broncos, como el caso de Huehuetán* que sí hay rencillas entre familias. Hace dos años, terminó en una matanza de muchas familias ahí en pleno baile, personas que venían de fuera ahí fueron asesinadas.

LH: ¿Por qué empezaron esos conflictos?

MC: Primero porque son gavillas que se dedican a hacer actos ilícitos y en el momento de que ya en repartición no hay acuerdos, “pues no, que aquel se quedó con lana” y “no, pues yo no me la quedé” y ya te matan. Pero ya son familias, familias que tienen ese tipo de problemas pero en realidad yo veo el pueblo pacífico, muchos tienen miedo de ir. (Maestro de ceremonias, entrevista personal, 27 de julio de 2016).

Estas palabras nos muestran toda la serie de prejuicios que existen hacia la población afroamericana de Huehuetán, históricamente esta comunidad ha sido conocida como violenta por las rencillas entre familias por tierras, ganado, enfrentamientos personales o porque los afroamericanos se han rebelado frente a la serie de opresiones de las que han sido objeto, como vimos en el capítulo anterior. No obstante, no dejan de ser prejuicios que no tienen un origen certero, son ideas racializadas sobre actitudes y comportamientos culturales que si se desligan de la parte histórica son más evidentes en su expresión racista.

Cuando acudimos a dicha comunidad, una de las cosas que más nos señalaron fue el deseo por erradicar las imágenes negativas hacia el pueblo y sus habitantes. La creación, en 2017, del Museo Afroamericano que ahí se encuentra ha sido un elemento importante para contribuir a la desmitificación de la violencia en el lugar; funciona para demostrar que las poblaciones afroamericanas también tienen cultura, porque existe la creencia, a nivel regional, de que ellos no poseen atributos culturales que los identifiquen como un grupo étnico:

“...ahora sí que en otros lugares siempre nos conocen por pueblo pelionero, siempre se andan matando, que sepan que no sólo son guerras, muertes y pelea. Tenemos algo bueno que son nuestras costumbres y nuestras raíces, ora sí que conozcan, que sepan que no todo es malo, hay algo bueno y bonito.” (Alicia, entrevista personal, 11 de enero de 2018).

Continuando con nuestro tema, *la tamaliza* (Imagen 11) representa un momento de exclusión, cuando no se tiene invitación explícita. Es el acto de los más significativos pues la gente acostumbra asistir a este lugar, no sólo por los tamales, también para convivir; asimismo, es el espacio donde podemos observar más prácticas de exclusión, por parte de los miembros del comité como de las elites del pueblo.



Imagen 18. Personas a pie durante la tamaliza. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.

La mayoría de las mesas y sillas están apartadas para las familias y amigos de estos personajes y para miembros de la elite. Mientras que el resto del pueblo se encuentra de pie y a los alrededores, en un espacio a parte, por lo tanto, son los que menos se acercan para que les repartan los tamales o la bebida (Imagen 18). Suelen permanecer en ese lugar hasta que alguien se acerca a ofrecerles la comida. Si bien los lugares se ocupan conforme la gente llega, también hay sitios reservados para los del comité y las elites:

Como la noche anterior había llovido mucho, la tierra estaba enlodada y era difícil caminar [...] Fue particular el modo en que llegamos pues como iba con mi familia, mi tío como maestro y político importante, amigo del hermano del segundo presidente, entró con nosotras con toda confianza, pidió mesas y de inmediato nos acondicionaron un par en un espacio seco; el hermano del segundo presidente nos llevó tamales y atole, a los hombres algunas bebidas alcohólicas. (Diario de campo, Lizbeth Herrera Bautista, julio de 2016).

Incluso existe una separación eventual entre mujeres y hombres, las primeras se sientan con su familia y amigas y los segundos con su grupo de amigos o compadres (Imagen 19).



Imagen 19. Grupo de hombres conviviendo durante la tamaliza. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.

Así, por otro lado se encuentran mesas donde se concentran las ollas de tamales y en el que están también las mujeres que ayudan para servir los platos, generalmente son mujeres que quisieron ayudar a los miembros de comité y que no forman parte de la elite, la mayoría son mujeres indígenas o afromexicanas. (Imagen 20).

El profesor Diego nos relató las dinámicas de la repartición de la comida y los tamales; en Azoyú debido a las dimensiones de la fiesta hay grandes cantidades de comida pero no es suficiente para cubrir la demanda de los asistentes.



Imagen 20. Mujeres encargadas de la repartición de comida durante la tamaliza. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.

“Mañana, que es el mero día, muchos de aquí se van a las comunidades porque aquí no alcanza la atención para todos. Todavía unos dicen que son distinguidos, ‘no, dice, ahí no dan, le dan nomás a los que están allá, los que estamos en la orilla no nos dan’. [...] Unos porque llegan después, otros porque tienen vergüenza, no les gusta estar allá, ‘aquí me quedo’ y ya se quedan ahí, tienen vergüenza o llegan tarde, ya no quieren entrar. Aunque algunos llegan tarde y se cuelan como quiera porque ya saben que ellos se sientan allá, a veces ya hasta tienen las sillas encima de la mesa, están ya apartadas. Cada capitán, se reparte el área, a sus invitados ya saben cada quien, y si llega uno que no es invitado pues no lo van a atender. Así está aquí, así es.” (Diego, entrevista personal, 24 de julio de 2016).

Existe la idea de que si no hay una distribución justa y equitativa se debe al mal trato de los presidentes y capitanes que prefieren repartir la comida entre sus conocidos; que se discrimina también espacialmente, pues hay lugares reservados en los mejores espacios del terreno: “Y atienden al que está sentado. Fíjate como es, yo allá fui un tiempo, yo soy de El Carrizo [...] o sea, hay que saber atender también, tanto como de un lado y otro se tiene que saber atender.” (Mujer habitante de El Carrizo, entrevista personal, 27 de julio de 2016).



Imagen 21. Niñas con comida para llevar. Azoyú, 25 de julio de 2016. Archivo de la autora.

Además, varias personas piden más porciones de comida para llevar a la familia que se quedó en casa o para consumir en otro momento (la mayoría indígenas

pobres) y esto también despierta inquietudes respecto a la disposición de los miembros del comité para producir y compartir la comida (Imagen 21):

“Yo sé que en Azoyú no dan, yo allá viví. Ni me iba yo a parar, hacía mis tamalitos en mi casa para que mis hijos ni se fueran a parar porque allá sí distinguen, allá es otra costumbre, allá el rico... *y el pobre quédate parado con hambre y el rico no tiene hambre y él tiene todo y él come bien*. Y por eso yo decía: ¡Ay, no, señor! ¡Voy a hacer mis tamalitos para que coman mis hijos!”. (Mujer habitante de El Carrizo, entrevista personal, 27 de julio de 2016).

En una comunidad grande como la cabecera municipal de Azoyú la diferenciación social se expresa con más fuerza, en comparación con comunidades más pequeñas, por eso muchos prefieren festejar en sus propias comunidades y evitar ser excluidos. Elisa manifestó lo siguiente:

LH: ¿Y la del 25 tú crees que sea una fiesta donde también se une todo el pueblo?

E: Pues yo creo que sí es una fiesta de importancia [titubeo al dar la respuesta, no lo afirmó tan segura]. Pero no tanto como la de San Miguel porque por lo general el 25 de julio se comen los tamales en el bajío o en las ollitas pero mucha gente no va; mucha gente dice “no, es que allá nada más van los ricos”

y hay otra gente que dice “no, yo no voy a ir, allá me van a nombrar para el comité y yo no tengo dinero”. Así que no van, mejor lo que hacen es hacer tamales en su casa y ya comen con su familia, ya nada más van el 25 en la tarde cuando ya termina el baile. (Elisa, entrevista personal, 5 de enero de 2018).

Consideramos que este es el momento racista más evidente dentro de los festejos de Santiago Apóstol, como vemos, nuestros entrevistados e informantes que no son parte de las elites, nos manifestaron sus sentimientos de exclusión durante este evento; a diferencia del maestro de ceremonias que ve toda la festividad como una celebración de convivencia horizontal ya que él se encuentra en un sitio de privilegio que su condición de elite “blanco-mestiza” le otorga.

“También hay algunos comentarios que nada más se le seleccionaron a quienes se les reparten y otros no, pero la verdad es que sí hay suficiente lo que pasa que también la gente abusa y comienza a llenar y a llenar y no es que no haya comida, comida yo sí le calculo, bueno, cuántos tamales puede dar cada uno de los organizadores, mil, dos mil, entre cinco o seis, estamos hablando de cuatro mil, cinco mil tamales, que son muchos.” (Maestro de ceremonias, entrevista personal, 27 de julio de 2016).

Existe una convivencia que se ve expresada en momentos festivos y ceremoniales durante la fiesta a Santiago Apóstol pero no se borran las ideas o discursos raciales históricos que (re)producen nociones preconcebidas de lo que es ser indígena o afromexicano. En este sentido, muchos de los actos discriminatorios en México parecen surgir de estereotipos o prejuicios que las personas tienen profundamente internalizados.

De este modo, hemos tratado de ver si se presentan únicamente de ideas y lógicas racistas o también podemos hablar de prácticas de racismo, creemos que se trata de un racismo escondido en la reproducción de ideas acerca de “los otros” que están cargadas de estereotipos y prejuicios, este racismo no tiene expresiones violentas ni se basa en el odio o en la discriminación explícita.

Resulta sumamente difícil, en un contexto de desracialización, identificar estos momentos racistas, por la complejidad de la cotidianeidad del racismo y las múltiples maneras en que las prácticas racistas dominan la vida social. Hemos aprendido muchas ideas y prácticas racistas y discriminatorias; somos educados para no respetar las diferencias porque eso es lo que favorece a la preservación de un régimen específico, el capitalista.

Moreno explica esto al mencionar que la importancia que se le ha dado, por medio del mestizaje y el blanqueamiento, a elementos culturales, sociales y morales ha dejado de lado el cuerpo, su color y sus rasgos; esto es, los aspectos raciales siguen presentes aun cuando se

esconden en la estratificación social o la clase, “la importancia colonial de la jerarquía y las castas ha tenido efectos duraderos. Los discursos raciales se han diluido a través del tiempo detrás de las explicaciones nacionales, culturales y económicas de las jerarquías sociales”.¹⁸⁸

La idea central es que la mayor parte de las ideas y prácticas de exclusión provienen de quienes se identifican más como blanco-mestizos o que a pesar de tener antepasados indígenas o afromexicanos ignoran estas identidades y ponen en primer lugar lo mestizo; y, además, son aquellos mestizos que pertenecen a la elite y con más recursos económicos que el resto del pueblo, es decir, la intersección entre “raza” y clase se hace presente dentro de los momentos racistas.

Amaranta Castillo también observó este comportamiento en su estudio en Pinotepa Nacional. Ahí, los mestizos ejercen una práctica institucional discriminatoria que se basa en las diferencias fenotípicas y culturales para conservar su posición de privilegio; los mestizos pobres tienen ciertos beneficios que les impiden identificarse con los indígenas; y los mestizos de clase media (la mayoría son del magisterio como en Azoyú) tienen una ideología paternalista hacia los indígenas, tal vez como resultado de las políticas indigenistas que llegaron a las comunidades gracias al sistema educativo.

Para Castillo, los estereotipos que los grupos negros y mixtecos reproducen son estrategias para la resistencia y la supervivencia de estos grupos, una defensa para los dominados que en determinado momento puede organizarse y revertir el orden impuesto, a diferencia de los mestizos cuyas prácticas de racialización hacia los indígenas y afromexicanos son parte de una ideología racista que pretende seguir manteniendo el orden de las cosas tal como está.¹⁸⁹

La autora plantea estas ideas ya que pudo observar con detenimiento la cotidianeidad de Pinotepa Nacional, nosotros, por el momento, no podemos llegar a esa conclusión ya que nos enfocamos específicamente en los momentos particulares dentro de una festividad en la que pudimos observar relaciones verticales. No obstante, podemos decir, de manera provisional que, efectivamente, en Azoyú, es el grupo que se identifica como blanco-mestizo el que tiene una serie de privilegios por medio de los cuales se ponen en juego una serie de estereotipos racializados hacia los demás, que al mismo tiempo contribuyen a perpetuar su posición en los niveles superiores de la jerarquía social.

¹⁸⁸ M. Moreno, "Yo nunca...", pant. 11.

¹⁸⁹ A. A. Castillo Gómez, *op. cit.*, pp. 288-290.

Por otro lado, como hemos reiterado a lo largo de este capítulo, los momentos racistas se caracterizan por la capacidad de emitir ideas y prácticas racistas pero también de ser el objetivo de éstas mismas. Los momentos racistas no se limitan al grupo blanco-mestizo de la elite, el racismo no es individual, el racismo es histórico, estructural y va más allá de estereotipos y prejuicios; el racismo es sobre todo una serie de prácticas institucionales que posiciona a un grupo como superior frente a otro visto como inferior.

El origen principal de esto, en México, es la ideología del mestizaje que planteaba una idea única de lo que debía ser lo mexicano y que al mismo tiempo era el prototipo de modernidad y progreso que se relacionaban con un tipo de piel menos oscura, “se puede afirmar que la ideología del mestizaje ha continuado y fortalecido el racismo contra los indígenas [y afroamericanos] y entre los mismos mestizos”.¹⁹⁰ Asimismo, el mestizaje ha dificultado la capacidad de reconocer el racismo, escondiendo procesos evidentes y explícitos de racialización.¹⁹¹

4.5 La identidad mestiza en Azoyú.

Cuando se habla de “mestizo” es común pensar en el intercambio reproductivo, “racial”, que comenzó desde la época colonial entre indígenas y españoles, pero es aún más constante la idea del “mestizo” como la mezcla de distintas “razas” y culturas. Esta definición se ha transformado, adaptándose también al contexto histórico en que se utiliza.

El grupo mestizo de Azoyú no se define por la idea básica de la “mezcla entre indígenas y españoles”, es muy dinámico. Retomando las palabras del profesor Iván, líneas arriba, nos inducen a pensar que el que se defina como mestizo es indicativo de que para él, la idea de “mezcla racial” tiene gran importancia, dado que su identidad la construye en relación a ideas racializadas: “rasgos negroides”. Así, en Azoyú está presente una idea de “raza” que se vincula con la imagen acerca de lo “mestizo”, y es muy parecida a la que existe a nivel nacional, sobre la unión de varias “razas”.

En el siguiente fragmento podemos identificar cómo es que Marisol primero se asume como mestiza y luego como indígena y, sin embargo, cuando caracteriza a los indígenas no lo hace en primera persona, relacionando su identidad con esos elementos:

¹⁹⁰ F. Navarrete, *op. cit.*, p. 93.

¹⁹¹ M. Moreno, “Yo nunca...”, pant. 16.

LH: ¿Con cuál de las siguientes categorías se identifica: negro, afrodescendiente, mestizo, indígena, tlapaneco?

M: Mestizo.

LH: ¿Por qué?

M: Porque ya es una *mezcla de sangres*, de familias.

LH: ¿Qué elementos de su cultura crees que caractericen a los mestizos como tú?

M: La gastronomía, la forma de vestir, la religión, costumbres, la forma de vestir, como los huipiles.

LH: ¿Qué palabra usas para referirte a los indígenas, tlapanecos, mixtecos de Azoyú?

M: Pues qué sería... indígenas, indios porque *somos indios*.

LH: ¿Entonces tú también en parte te consideras indio?

M: Sí, sí porque así dicen que en Azoyú somos indios [se ríe].

LH: ¿Y qué elementos crees que caractericen a los indígenas?

M: Pues su religión: católica, su comida, pues comen más animalitos del campo, silvestres, y pues la forma de vestir, algunos hablan su idioma pero como que también son cosas que se están perdiendo, pues, ya no todos. (Marisol, entrevista personal, 4 de enero de 2019).

Utiliza las palabras indígena-indio para definirse, en tanto Azoyú es conocido a nivel regional como de mayoría indígena: “Somos indios” y porque también existe el prejuicio de ser muy devotos y fieles a la religión católica como una característica de los indígenas. Por eso, ella misma reproduce ese prejuicio al decir que los indios son católicos; y algunos otros como que consumen de animales del campo, silvestres; su vestimenta es con huipil y su idioma son característicos, aunque estos últimos se están perdiendo. Pero no los mencionó con una carga peyorativa, sino como algo que tiene profundamente internalizado y que al mismo tiempo le causa confusión pues busca asumirse como mestiza.

Los mestizos no se ven a sí mismos como racializados, por eso prefieren identificarse en términos nacionales o de ciudadanos, esto está relacionado con la idea de la flexibilidad e inclusión del mestizaje y el estatus adscrito¹⁹² que les permite incluirse en esa categoría sin ser racializados. El caso de Fernanda nos parece muy claro respecto a buscar definirse como mestiza y cómo al mismo tiempo evita describirse en términos raciales, para finalmente identificarse como afromexicana:

LH: ¿Con cuál de estas categorías se identifica: blanco, mestizo, indígena, tlapaneco, negro, afrodescendiente, afromexicana?

F: Mestizo.

LH: ¿Por qué?

F: Pues porque tengo familia también que son descendientes de... bueno, afromexicanos sería. Mis bisabuelos llegaron aquí que se dice, los africanos, de esa descendencia [sic] tenemos, por parte de mi mamá. Ella es de Las salinas, igual, se une ahí con Marquelia, esta cerquita pues. Más que nada afrodescendiente, sería. (Fernanda, entrevista personal, 11 de enero de 2018).

¹⁹² A. Knight, *op. cit.*, p. 12.

El espacio de la identidad mestiza es visto como lo normal y punto de referencia para ver o calificar al “otro”. A diferencia de otros contextos en los que el que está en situaciones de privilegio no está consciente de estarlo (ya que no es un logro personal sino una condición social y económica), en el caso mexicano se sabe bien el lugar que no se quiere ocupar (el del excluido) y el lugar al que sí se quiere pertenecer (el del “mestizo”).

En Azoyú está presente una idea de "raza" y las personas la mayoría de las veces se definen en términos raciales, el color de piel y los rasgos físicos tienen un papel importante en la configuración de las identidades.

Como hemos visto, los que se asumieron como mestizos eran quienes se consideraban como la mezcla de varias raíces: “champurraditos”, “mezclados”. Si en la región el mestizaje principal se dio entre indígenas y población de origen africano, en Azoyú se incluye también el elemento español (por lo menos en los imaginarios y la tradición oral) porque hubo una familia (“la familia López”) que vivió en Azoyú; y en los alrededores como San Luis y Ometepec, que probablemente se mezcló con la población indígena y afromexicana del pueblo:

“Es que aquí llegaron algunos españoles. Ahí, en la casa que ahorita es de Don Toyo, el de la casa de materiales. Ahí vivía un señor *güero chaparrito, no muy alto pero güero*, ese era de la familia López, todavía de los que vinieron de España. Y quién sabe cómo, creo a través del comercio que llegaron aquí. Porque ya ve que los españoles, acá en San Luis Acatlán, está la historia que fue fundado por un español. Entonces seguramente se vinieron a vivir ahí y algunos se pasaron para acá.” (Diego, entrevista personal, 26 de julio de 2016).

El profesor, cuando describe a los españoles señala los estereotipos y prejuicios relacionados con ellos: que se dedicaban al comercio y debido a ello tenían mayor movilidad y, por otro lado, el definir a una persona sobre todo por su color de piel. Más allá de que no se le pueda identificar “totalmente” como español (debido a su estatura baja), sí lo es por su color de piel: “ahí vivía un señor *güero chaparrito, no muy alto pero güero*”. Hoy en día, la “casa López” ya no existe como tal, en su lugar se construyó una serie de locales en donde se establecieron comercios, una tlapalería, una forrajería. Es un inmueble reconocido por su historia, por ser un espacio ocupado por los españoles que llegaron a Azoyú.

Así pues, cuando se retoma “lo español” dentro de la idea del mestizaje físico se hace como una forma de adquirir “prestigio” o para hacer ver las ventajas de tener ese elemento.

Lo mismo para la mezcla de “lo afro” y “lo español”. La mayoría de los entrevistados, cuando se les cuestionó si se casarían con una persona indígena o una afromexicana respondieron que sí porque más allá de ver el color de la piel preferían ver la compatibilidad,

los sentimientos y los intereses en común o porque negarse sería una actitud racista. Sin embargo, cuando la pregunta se hizo a alguien que se identificaba como mestizo, la respuesta cambió un poco pues el interés se dirigió más hacia una “mezcla diferente”; es decir, si en Azoyú se asumen como indígenas-mestizos en ocasiones se busca distanciarse de esa identidad al “mezclarse” con la población afromexicana y, sobre todo, con lo “blanco”.

Cuando pregunté a Lucia si se casaría con una persona indígena me respondió que no porque ella se sentía más cercana a los indígenas y lo importante era “mejorar la raza”:

L: No, porque yo digo, “quiero mejorar la raza” [rio] Sí es cierto, tenemos mal concepto, de vernos como menos, ¿no? Como dicen, “hay que mejorar la raza”. O será porque somos personas que estamos más cerquita de ellos.

LH: ¿De los indígenas?

L: Ajá. Como que casi somos los mismos. Porque nosotros venimos de ellos, también, nada más que *hemos venido mejorando porque ya hay una mezcla*. (Lucía, entrevista personal, 7 de enero de 2018).

Y, aunque se relacione con los indígenas, marca distancia al decir que ya no es tan cercana o igual a ellos porque por medio de la “mezcla” (aunque no especificó de qué tipo) se ha “mejorado”. Por otro lado, señala que las personas morenas de Juchitán se han “mezclado”, pero dentro de esa “mezcla”, da cierta relevancia a los elementos racializados relacionados con “lo blanco”:

“Y tú vas a Juchitán y no te ves raro, de encontrar a personas así, porque se supone que son pueblos de ellos. Aunque ahorita ya mucho ya no estás viendo, ya estás viendo otras personas, dice ‘oyes, ni se ve que sea negra, mira como tiene, ya está diferente’. Sí, porque ahí ya hay una mezcla. Y a veces la otra mezcla le gana. Porque ya hay negros que ya su piel no es negra, es blanca, apiñonada. Y hay negros con ojos de colores. Por lo mismo del cruce.” (Lucía, entrevista personal, 7 de enero de 2018).

Silvia también nos mencionó la importancia de los elementos “blancos” para la “mezcla” con los afromexicanos:

LH: ¿Algún familiar suyo se ha casado con alguien indígena o afromexicano?

S: Sí. Una tía muy cercana a mi papá se casó con un señor moreno de Copala pero ese es de raza, morena, pues. Y muy bonitas sus hijas, por cierto. Porque mi tía tiene los ojos como claros y el señor pues es moreno, moreno. Así que dos de sus hijas son morenas grandotas y con ojos verdes. Entonces imagínate. (Silvia, entrevista persona, 7 enero de 2018).

Como vemos, la “mezcla” de “ojos claros” con “lo negro” se ve como algo excepcional y distintivo; incluso “bonito”. Además, otro elemento racializado que se señala de las personas afromexicanas es su tamaño corporal, el ser “grandes” y “corpulentos”. Así, la “raza” como categoría no ha desaparecido, implica la creencia en la superioridad de ciertos atributos físicos y culturales y reproduce ideas sobre las jerarquías “socio-raciales”.

Estos señalamientos los podemos entender a partir de las ideas de Moreno sobre la “mezcla racial”, la cual permite entrar a un proceso de blanqueamiento y dirigir el legado de la mezcla hacia la “perfección” o “mejorar la raza”. Sin embargo, cuando no se logra y las apariencias de las personas no se acercan al “ideal blanco”, se interpreta como una inhabilidad o como un “fracaso” de los individuos por su falta de planificación o de habilidades para “lograr pasar” hacia el lado “seguro y blanco” del mestizaje.¹⁹³ En Azoyú, el mestizaje se caracteriza por rescatar el elemento blanco y se refuerza cuando se continúa con el prejuicio de que el barrio poniente es el de “razón”.

Si bien el mestizaje se dio más entre afromexicanos e indígenas, la idea de mestizaje que incluye lo español tiene un gran peso. Esto en sí demuestra que se valora mucho el elemento blanco-español, es decir, la mezcla afromexicano-indígena se niega. Aunque tampoco es posible generalizar, pues como vemos, también lo “negro” es valorado cuando se trata de la mezcla con los “blanco-mestizos”.

También, gracias a esta lógica, en el pueblo existe la creencia de que las relaciones interétnicas se establecen en mayor medida entre los indígenas y los mestizos debido a que no hay población afromexicana con la que se puedan entablar nexos cercanos.

El mestizaje permite una amplia gama de identificaciones, es flexible, pero en Azoyú se prefiere “lo blanco” o “lo indígena” a “lo negro”. Algunas veces puede tender hacia la reivindicación del elemento indígena, otras del elemento español y en menor medida del elemento negro. Lo que demuestra el carácter dinámico de la idea de mestizaje y que para nada tiene que ver con la imagen difundida de que se trata solo de la mezcla entre indígena y español.

Quienes se identifican como mestizos expresan poco interés por identificarse con los indígenas o con los afromexicanos a quienes colocan en el “otro lado”; mientras que ellos se encuentran en “este lado”, así, pertenecer a ese lado es una de las posibilidades que ha traído la identidad mestiza: su flexibilidad y yuxtaposición con la identidad nacional pero que, al mismo tiempo, “[...] (re) valida y (re) produce las practicas racistas”.¹⁹⁴

¹⁹³ M. Moreno, "Yo nunca...", pant.10.

¹⁹⁴ M. Moreno, "Mestizaje, cotidianeidad...", p. 142.

4.6 Reflexiones finales.

Hemos visto cómo las herencias de la ideología del mestizaje afectan las acciones y actitudes de la población de Azoyú durante los festejos a Santiago Apóstol. ¿Si la fiesta puede funcionar como una expresión de dinámicas que se presentan en la cotidianeidad, en qué medida podemos ver expresadas ahí las características de las relaciones interétnicas que expusimos en capítulo tres donde mostramos algunas de sus dinámicas en Azoyú?

En Azoyú no hay un grupo blanco como tal o con privilegios como los de las minorías nacionales blancas de empresarios o dueños de los medios de producción, pero durante la fiesta sí podemos ver expresadas ideas y prácticas de exclusión por parte de un grupo que se advierte como dominante durante los festejos, y no sólo los miembros del comité. Como vimos, estos últimos, de hecho, no se ven a sí mismos como elite o con la capacidad económica para solventar los gastos de la fiesta.

El entramado social, económico y “racial” de las relaciones interétnicas se ve expresado con mayor claridad durante la fiesta de Santiago Apóstol. Así, aunque no podemos afirmar que se trate de prácticas cotidianas, sí podemos decir que existen momentos racistas durante esta celebración. Como apunta Quiroz Malca:

Podríamos pensar que las fiestas son un ejemplo de la interculturalidad como situación de hecho, y expresión de diversos intercambios. Pero en realidad sería contradictorio pensarlo así, porque en muchos casos, sino en la mayoría en las fiestas se marcan o enfatizan las diferencias entre los grupos, así como las desigualdades al interior de los mismos.¹⁹⁵

Por otra parte, ¿cuál es el fin último de identificar y señalar los momentos racistas dentro de la fiesta de Santiago Apóstol en Azoyú? Los momentos racistas o de mestizaje no se reconocen como prácticas racistas porque las personas en Azoyú han internalizado las dinámicas racistas de modo que logran juzgar en los mismos términos en que a veces son juzgados, pero al mismo tiempo, se distinguen de otros en términos raciales.

Dicho de otra manera, los entrevistados, para evitar ser nombrados como afromexicanos o indígenas y ser posicionados en los niveles inferiores de la “jerarquía racial”, prefirieron asumirse mestizos, aunque esa identidad también está racializada pero no es nombrada como tal; el proceso de mestizaje se ve como una oportunidad para escapar de ubicarse en dichos

¹⁹⁵ H. Quiroz Malca, *La interculturalidad...*, p. 16.

niveles. Al mismo tiempo, el mestizaje es una experiencia cotidiana que da forma a múltiples dinámicas de la vida social del país.

La identidad mestiza se posiciona como el parámetro oficial para medir la diferencia para el resto de los grupos nacionales, étnicos o racializados. El racismo como un principio organizador, o como la configuración social central, que moldea las relaciones sociales contemporáneas.¹⁹⁶

Mónica Moreno plantea una paradoja interesante sobre del reconocimiento del racismo y las identidades raciales: el reivindicar las identidades como mestiza, indígena, española o afroamericana no nos llevará en un proceso lineal hacia la visibilización del racismo como práctica, se trata más bien de visibilizar al racismo y sus prácticas en sí mismas, para poder después valorar la necesidad de hablar o no de las identidades raciales.

En la medida que se evidencien la variedad de prácticas racistas como experiencias dolorosamente vividas, reconocidas como algo “incorrecto”, “incomodo” o malo y como experiencias “normales” y comunes, se podrá marcar un punto de partida hacia el debate del racismo en un país que niega ser racista.¹⁹⁷

El aceptar que existen identidades racializadas individuales o colectivas, implica que se acepta la existencia de una idea de “raza” y la clasificación jerárquica de estas identidades en donde la identidad “blanca” está en los niveles superiores como una característica inherente al sistema, pero ¿qué hay de la importancia de nombrar o identificar las prácticas de racialización y la reproducción de ideas racializadas de “los otros”?

La desigualdad social no se basa únicamente en el tono de la piel, porque las desigualdades se articulan por medio de estructuras “raciales”, culturales, económicas y sociales, así como por la autoadscripción étnica o racial, la lengua, el color de ojos, el cabello, la estatura, la complejión, el género o el origen socioeconómico y de clase. Sin embargo, como hemos señalado a lo largo de esta tesis, es necesario nombrar las expresiones raciales como tales, para poder evidenciar la existencia de ideas racistas.

Así, en Azoyú las experiencias racistas sí están relacionadas con una idea de “raza” pues se adjudican comportamientos o actitudes particulares a indígenas y afrodescendientes, pero al mismo tiempo se ven como algo que “es así” porque es propio de esos grupos.

¹⁹⁶ M. Moreno, "Yo nunca...", pant. 6.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pant. 5.

No obstante, pueden llegar a modificarse por medio del contacto y la convivencia con el grupo “blanco-mestizo”. El mestizaje es condicional en tanto es un proceso cultural que hace posible la adquisición de características que se pueden aprender a través del matrimonio, la educación o la adopción de prácticas culturales y así lograr ser “más blanco”, “mejorado”, “más bonito”.¹⁹⁸

En suma, es necesario repensar el mestizaje pero en relación con los procesos de racialización y los momentos racistas para observar con mayor detalle las diversas formas en que el racismo sigue operando, más allá de referencias explícitas sobre una idea de “raza”.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pant. 28.

Conclusiones.

A partir del trabajo de campo realizado en el municipio de Azoyú en la Costa Chica de Guerrero y de la búsqueda bibliográfica, fue posible realizar un análisis de las relaciones interétnicas que existen entre afromexicanos, indígenas y mestizos y de los *momentos racistas* asociados a ellas en un contexto festivo religioso como la celebración de la fiesta a Santiago Apóstol en la misma comunidad.

Se estudiaron los momentos racistas en relación con la ideología del mestizaje y de la identidad mestiza que se originaron durante la época de la fabricación de la identidad nacional mexicana, cuyo fin último fue el de privilegiar los intereses del poder económico y político para filtrarlos al resto de la sociedad e implantar una ideología basada en jerarquías socioeconómicas y “raciales”.

Señalamos que es necesario visibilizar el racismo, no sólo como una construcción social, sino histórica cuyas dinámicas están tan internalizadas que es difícil identificarlas, pero que en sí representan una idea distorsionada de la realidad, con estereotipos y prejuicios descalificativos.

Y, como se pone de manifiesto en esta tesis, el racismo puede ser tan diverso que no sólo se adapta al momento histórico y sus determinantes sociales, económicas y políticas, sino que posee la capacidad de ser abierto o sutil, dependiendo de la naturaleza del contexto y los sujetos que intervienen. Además, puede expresarse en distintos niveles, para el caso de México, a nivel nacional o regional, incluso en los ámbitos más informales de la vida cotidiana; en un nivel más general, puede llegar a manifestarse en situaciones de conflicto étnico o violencia física y simbólica, hasta llegar a la eliminación del “otro” y “otros”.

Se trató de una investigación cualitativa en la que por medio de entrevistas se examinaron las opiniones e imágenes que cada grupo étnico tiene de sí mismo y de los demás, para así observar la presencia de prejuicios, estereotipos e ideas racializadas alrededor de los otros considerados diferentes.

Al ver en la fiesta un espacio de convivencia y de expresión de relaciones de poder e imaginarios que operan dentro de una comunidad y como una manifestación de elementos y dinámicas que también se desarrollan en la cotidianidad, pudimos observar las pautas y ritos que muestran la expresión de momentos en los que se visibilizan ideas racializadas sobre los

otros. Estos momentos están caracterizados por la capacidad de mostrar de manera sutil esas ideas racializadas y ocultarlas en discursos sobre la identidad nacional, mexicana o mestiza; en consecuencia, se continúa con la negación de la presencia de lógicas racistas dentro de la sociedad mexicana.

En Azoyú, entre las relaciones interétnicas y los momentos racistas existe un vínculo estrecho. Porque los azoyutecos se identifican a sí mismos e identifican a los demás en términos raciales y culturales, ligando pautas de comportamiento, elementos culturales o características étnicas con ciertas concepciones que giran alrededor de una idea de “raza” en la que se encuentran bien claras las características de uno y otro grupo.

Esto sucede especialmente en el caso de las imágenes que quienes se reconocen como blanco-mestizos tienen hacia los indígenas y los afroamericanos; porque la identidad mestiza, como estatus adquirido, se ve como un lugar de privilegio para, a partir de ahí, distinguir lo normal, lo bueno, lo esperado, lo positivo, lo bonito y posicionarse como parámetro para calificar al resto de las identidades. Por ello, el mestizaje se relaciona con la blanquedad, en el sentido de la preferencia por cierto tipo de “mezclas” frente a otras que se ven como inferiores. De este modo, el mestizaje se convierte también en lo “mexicano”, lo “nacional”, perdiendo o desdibujando sus lógicas racistas.

En una sociedad desracializada como lo es la mexicana, el blanqueamiento es un sistema de pensamiento y económico, es decir, interseccional, pues no se limita a la pretensión de alcanzar la “raza blanca” como el ideal (tal como sucede en sociedades como la alemana o la estadounidense), sino que se extiende hacia todo lo que esto implica: una posición superior en la escala socioeconómica, y una imagen de superioridad cultural que tiende más hacia la valorización de lo “mestizo”. En el caso de Azoyú la identidad mestiza se muestra como el aprecio por la cultura azoyuteca relacionada con lo indígena-mestizo y, en menor medida, con lo afroamericano, que se ve como inferior o, incluso, como carente de valor cultural.

Observamos que en el pueblo existen diferentes concepciones sobre lo “mestizo”, privilegiando algunas veces el elemento blanco o el indígena, pocas veces el afroamericano, a pesar de la fuerte presencia de la población afroamericana en el municipio y sus alrededores. Esto nos habla de la importancia que existe a nivel nacional de reivindicar la identidad mestiza como lugar de privilegio, entre otras cosas, para evitar ser excluido o discriminado.

Por otro lado, cuando indígenas y afromexicanos se expresan hacia los otros lo hacen en términos raciales. (Re) produciendo una serie de estereotipos y prejuicios cuyo origen último se encuentra en las pautas de convivencia que se les impusieron durante el periodo novohispano y que, generalmente, provenían de los estratos superiores de la escala social, es decir, de los blancos españoles.

De igual forma, uno de los resultados de la implementación de los fundamentos de la ideología del mestizaje ha sido la construcción de una idea estereotipada acerca de lo que es ser indígena y, también, de la población afromexicana. Los azoyutecos han internalizado y hecho suyas estas ideas, llegando a implantarse en la cotidianeidad y en los aspectos más esenciales de la vida social del pueblo.

De esa manera, se continúan reproduciendo por parte de los tres grupos, una serie de ideas racializadas, prejuicios y estereotipos hacia los otros, sin embargo, que no tienen expresión en forma de prácticas racistas de exclusión o discriminación explícitas, de intolerancia étnica o de odio. Se trata, como lo hemos expuesto a lo largo de esta tesis, de la existencia de momentos racistas en los que salen a la luz estas ideas. Las relaciones sociales e interétnicas en Azoyú están marcadas por representaciones racializadas y etnicizadas tanto de afromexicanos como de indígenas y mestizos.

Dentro del contexto social de la fiesta de Santiago Apóstol, pudimos observar la presencia de estos momentos, como eventos donde un discurso de racialización se manifiesta, oculto bajo la clase social y el mestizaje, negando cualquier vínculo con lógicas racistas, porque es así como opera la desracialización.

La fiesta a Santiago Apóstol más que unir a los tres grupos, funciona como el espacio de convivencia de todo el pueblo; pero, en mayor medida, sólo de grupos familiares o de amigos. Esta fiesta es más que nada el momento de expresión de las relaciones de poder y las desigualdades de las relaciones interétnicas, en donde se ve con mayor claridad la expresión de momentos racistas en tiempos particulares de la misma.

Con ello, no buscamos señalar a los azoyutecos como racistas. Como hemos mencionado, el racismo no es individual sino sistémico; surge desde las estructuras capitalistas, neoliberales, blancas, occidentales y patriarcales, por lo que tiene la capacidad de “bajar” y adaptarse hasta lograr internalizarse en el resto de la sociedad. Se vive como una experiencia

encarnada o como una “falla personal” y se refleja en actitudes y contradicciones personales que, al mismo tiempo, aseguran su reproducción.

La serie de estereotipos y prejuicios hacia los demás tienen fundamentos sociales, económicos y raciales, es decir, la clase y el estatus están estrechamente relacionados con las identidades raciales. La discriminación, como eventos aislados e individuales, no sólo se da por el color de la piel o el fenotipo, a estos se suman la vestimenta, la forma de hablar, la estatura, la complejión, todos estos elementos pueden ser motivo de discriminación.

En este sentido, pudimos constatar la interseccionalidad entre la “raza” y la clase dentro de las relaciones interétnicas en la fiesta del Santiago Apóstol; pues, particularmente en esta fiesta es donde se expresan con mayor amplitud las dinámicas de demostración de cierto estatus.

Por ejemplo, al montar un caballo de raza o por medio del uso de ropa, calzado o sombreros elegantes, tanto en hombres como en mujeres. O para demostrar la capacidad económica de solventar los gastos de la fiesta. Los hombres son los protagonistas principales, sobre todo los hombres blanco-mestizos, que pueden demostrar su estatus alto; mientras que las mujeres son relegadas a un papel secundario o incluso invisibilizadas cuando son mujeres indígenas que se encargan de la elaboración y repartición de los alimentos durante la fiesta.

El trabajo de campo en Azoyú mostró que lo que reúne a afromexicanos, indígenas y mestizos es la idea de contar con una cultura propia, rica y diversa, una cultura azoyuteca y *costeña*. Costeña porque por encima del sentimiento de pertenencia al pueblo se dejó ver una identidad que conjuga las tradiciones, las danzas, las fiestas, la forma de hablar, las costumbres alimenticias, la religión, la música. Todos elementos que comparten tanto afromexicanos, como indígenas y mestizos; porque en las entrevistas, además de su identidad étnica o racial, se manifestó un sentimiento costeño, para definirse a nivel regional y nacional.

Se descubrió que para los azoyutecos sus tradiciones son un elemento de unión, de gran importancia para la configuración de su identidad; identidad que también está marcada por categorías raciales.

Con la ayuda de las ideas de Fredrik Barth, señalamos que afromexicanos, indígenas y mestizos conviven durante la fiesta de Santiago Apóstol porque esta convivencia no borra los elementos que marcan las distinciones étnicas y al mismo tiempo se conservan las estructuras que marcan tales diferencias. Estos tres grupos logran convivir, pues, a pesar de los estereotipos y prejuicios alrededor de cada uno, sin borrarlos.

El hecho de que una persona pueda o no definirse en términos raciales o estereotipados es importante, pero lo que preocupa es ver si tenemos la capacidad de identificar, entender y cuestionar las formas en que la vida social es racializada, es decir, reconocer las lógicas e ideas racistas que atraviesan a los estereotipos y prejuicios y cómo se esconden en nuestra forma de ver al mundo y a los demás. En la medida en que lo hagamos, podríamos denunciar el racismo y sus prácticas y prevenirlo o sancionarlo.

Por ello, en Azoyú, no podemos considerar la valorización de las diferencias culturales como una solución a las prácticas racistas. La propuesta sería cuestionar la hegemonía blanca y el sistema que conserva las jerarquías y privilegios raciales. Debemos aclarar que nuestra intención no es ver las diferencias culturales como un problema o como *El* problema que origina los desencuentros o fricciones entre las etnias, esto sería reducirlo a la dificultad (hasta cierto punto natural) de encontrarse frente a algo que es distinto, diferente a lo que conocemos y que es producto de la curiosidad humana.

En Azoyú, la exclusión proviene de los que se identifican como blanco-mestizos, pero todos, tanto afroamericanos, indígenas y mestizos, son parte de esos “otros”. Porque la discriminación y exclusión más crudas vienen de los sectores que históricamente han ocupado los niveles superiores de la escala “socio-racial”. El origen de la discriminación y la exclusión tiene que ver con procesos más profundos como las relaciones raciales de poder, la desigualdad y opresiones de clase y género.

A nivel nacional se promueven las ideas de igualdad y de respeto a la diversidad pero se mantiene una economía y políticas basadas en la desigualdad, que reproducen opresiones y desigualdades y que dejan en una posición vulnerable a poblaciones como la indígena, la afrodescendiente, mujeres, niños y niñas, adultos mayores... Las lógicas de exclusión y discriminación del racismo se manifiestan en términos culturales, económicos, religiosos y políticos; y, en el corazón de estas lógicas, se encuentra la jerarquía entre dos tradiciones opuestas: Occidente en la parte “superior” y “los otros” en la inferior.

El ver a la diversidad como un problema que hay que resolver por medio de políticas de integración y asimilación (como lo hicieron en el periodo posrevolucionario), o de la implementación de leyes que busquen la convivencia pacífica y la tolerancia hacia lo diferente (como la educación intercultural), sería reducir el problema de la desigualdad y la dominación

al manejo de las diferencias, sin cuestionar a la hegemonía blanca ni al sistema capitalista, patriarcal o a los privilegios raciales.

Finalmente, ¿Cuál es el fin último de señalar la presencia de momentos racistas? En este trabajo nos enfocamos en los momentos racistas que salen a la luz dentro de las relaciones interétnicas, en un nivel de actitudes, opiniones, creencias y estereotipos porque es necesario vincular las ideas sobre mestizaje, en México, con sus lógicas racistas de exclusión; exclusión de cualquier otra identidad que no se asimile como mestiza; identidades étnicas que históricamente han sido discriminadas y excluidas (o incluidas bajo ciertos intereses y fines). En esta época de promoción de la interculturalidad y de la tolerancia cultural, es necesario retomar las discusiones sobre “raza” y etnicidad.

Hace falta un análisis del racismo desde el funcionamiento de las instituciones con prácticas excluyentes. El Estado con sus políticas y normas configuradas históricamente han influido en la perspectiva y la mentalidad de las personas que a su vez se ven influenciadas por las ideologías que, como la del mestizaje, propiciaron la creencia de que por medio de la “mezcla racial” de “lo indígena” y “lo negro” con lo “blanco” se podía llegar a un sujeto ideal; un individuo o un grupo que conjuga no sólo las mejores características de lo “blanco”, sino los valores culturales occidentales y, más recientemente, los del capitalismo neoliberal. De este modo, el racismo no se define únicamente a través de estereotipos o prejuicios, se trata más bien de una institución, un sistema, un orden político-económico que determina la vida de todos los seres humanos.

Por otra parte, proponemos ver al mestizaje, más allá de un proceso homogeneizador ideológico o un proceso histórico que contribuyó a la invisibilización de poblaciones africanas y de sus descendientes, más que una “mezcla racial”, sino verlo como una mezcla cultural y étnica que da pauta hacia la diversidad y hacia el reconocimiento de los distintos grupos, pueblos y comunidades que habitan el país y que lo enriquecen.

Combatir el racismo implica una reflexión profunda sobre los privilegios y de dónde vienen. Requiere de un trabajo conjunto que emane desde las propias comunidades como actores y sujetos sociales que expresen sus inquietudes y demandas, pero también de la labor desde el ámbito político, civil, institucional y académico; un comienzo podría ser visibilizar actitudes e ideas racistas, es decir, llamar al racismo por su nombre.

Como investigadores, y en particular, como alguien que ha vivido la cotidianidad azoyuteca, podemos ofrecer nuestra opinión o propuestas sobre ciertos procesos colectivos y acompañarlos desde nuestros propios caminos y contextos, pero no pretendemos minimizar o reducir la complejidad de la vida social de Azoyú a un estudio académico.

El estado de Guerrero y los guerrerenses se han caracterizado por su espíritu combativo, resultado del largo historial de represiones e injusticias que el Estado mexicano ha llevado acabo ahí. A través de movimientos guerrilleros, los guerrerenses lucharon, durante los años 70, por la búsqueda de justicia social; en ese entonces y hoy resisten como pueblo organizado, fuerte y digno. Por ello, son las y los azoyutecos quienes tienen en sus manos el pensarse a sí mismos, sin agentes externos que busquen legitimar su trabajo. Son las comunidades y colectividades (la colectividad como garante para la reproducción de la vida digna) los que decidirán su propio rumbo y destino.

El reto consiste en cuestionar las jerarquías “socio- raciales” así como las estructuras capitalistas neoliberales y tratar de desmantelarlas por medio de luchas individuales y, sobre todo, colectivas y comunitarias. Como latinoamericanistas, nuestro trabajo es observar todas estas lógicas (raciales y capitalistas) desde nuestra propia perspectiva y lugar de enunciación y origen; es complicado desmantelar sistemas de opresión pero se puede comenzar por nuestro pensamiento y por pequeñas acciones cotidianas.

Bibliografía.

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BARNET, Miguel, *Biografía de un cimarrón*, La Habana, Cuba, Editorial Letras Cubanas, 1980.
- BASAVE, Agustín, *México mestizo. Análisis del nacionalismo en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- BAUDOT, Georges, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II*, trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica. (Colección popular, 255).
- BETHELL, Leslie, "La España de los borbones y su imperio americano", en *Historia de América Latina*, Tomo II América latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII, Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori, 1990, pp. 85-126.
- BRADING, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 1993.
- CÁRDENAS CISNEROS, Violeta, "...nosotros no nos dejamos..." *La representación social de la violencia en Cuajinicuilapa*, México, 2004. Tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 214 pp.
- CASTELLANOS GUERRERO, Alicia, "Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico", en José Gómez Izquierdo, coord., *Los caminos del racismo en México*, Plaza y Valdés-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp. 89-115.
- _____, Jorge Gómez Izquierdo y Francisco Pineda, "El discurso racista en México", en Teun Van Dijk, coord., *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2007, pp. 285-333.
- CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo, "Integración, mestizaje y nacionalismo en el México revolucionario: Forjando patria de Manuel Gamio: la diversidad subordinada al afán de unidad", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LIX, núm. 221, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Nueva Época, mayo-agosto, 2014, pp. 175-200.

- DEHOUE, Danièle, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, Instituto Nacional Indigenista-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2002.
- FLORESCANO, Enrique, *Etnia, estado y nación*, México, Taurus, 2003.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Cynthia, *De las sendas a los caminos. El proceso de abolición de la esclavitud en la Nueva España*, México, 2013. Tesis, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 174 pp.
- GERHARD, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1521*, trad. Stella Mastrangelo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- HERNÁNDEZ JAIMES, Jesús, “Cuando los mulatos quisieron mandar. Insurgencia y guerra de castas en el puerto de Acapulco, 1808-1811”, en José Gilberto Garza Grimaldo y Tomás Bustamante Álvarez, coord., *Los sentimientos de la Nación. Entre la espada militar y los orígenes del estado de Guerrero*, México, Congreso del Estado de Guerrero-Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri, 2001, pp. 141-173.
- _____, “La insurgencia en el sur de la Nueva España, 1810 -1814, ¿insurrección del clero?”, en Ana Carolina Ibarra, coord., *La independencia en el Sur de México*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 59-102.
- _____, *El cacicazgo de los Moctecuzoma y la comunidad indígena en la alcaldía mayor de Chilapa*, México, 1998. Tesis, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 156 pp.
- JUSTO VELASCO, Ulises, *Azoyú. Tradición y costumbres*, México, Gobierno del Estado de Guerrero-Instituto Guerrerense de Cultura-H. Ayuntamiento Municipal Constitucional de Azoyú, 1995.
- KAKOZI KASHINDI, Jean-Bosco, *La invisibilización de los afrodescendientes en la concepción del mestizaje latinoamericano*, México, 2010. Tesis, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras- Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 148 pp.
- KLEIN, Herbert y Ben Vinson III, *La esclavitud en África, en América Latina y El Caribe*, Lima, Biblioteca Nacional de Perú, 2008, (Estudios históricos, 48).

- KNIGHT, Alan, "Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940", en José Jorge Gómez Izquierdo, coord., *Cuadernos de Estudios sobre el Racismo*, vol. 1, México, Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2004, pp. 1-54.
- LÓPEZ CHÁVEZ, América Nicté-Ha, "Haciendo visible lo invisible. La población afrodescendiente durante la construcción del Estado-Nación en México en el siglo XIX", en J. Jesús María Serna Moreno e Israel Pineda, *Interculturalidad y relaciones interétnicas en Afroindoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2015, pp. 217-256. (Colección Historia de América Latina y El Caribe).
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María, "Las poblaciones indígenas frente a los grupos afrodescendientes: Convivencia, participación y discriminación", en Sonia Arteaga Muñoz y Luis Rocca Torres, ed., *Africanos y pueblos originarios. Relaciones interculturales en el área andina. Memorias*, Perú, Museo Afroperuano, 2007, pp. 49-56.
- _____, *Africanos en América*, La Habana, Instituto Cubano del Libro-Editorial de Ciencias Sociales, 2008.
- MORENO YÁÑEZ, Segundo E., "Motines, revueltas y rebeliones en Hispanoamérica" en Enrique Tandeter y Jorge Hidalgo Lehuedé, *Historia General de América Latina*, vol. IV, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-Trotta, 2000, pp. 19-457.
- MORENO, Mónica, "Mestizaje, cotidianeidad y prácticas contemporáneas del racismo en México", en Elizabeth Cunin, coord., *Mestizaje, diferencia y nación. Lo negro en América Central y el Caribe*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 129-170. (Colección Africanías).
- NAVARRETE, Federico, *Las relaciones interétnicas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario México Nación Multicultural, 2008.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Marco Antonio, *Nación deseada, nación heredada: La población negra y el imaginario de las élites dirigentes en México: El caso de Guanajuato (1808-1830)*,

- México, 2011. Tesis, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 225 pp.
- PÉREZ VEJO, Tomás, "Raza y construcción nacional. México, 1810-1910", en Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankelevich, coord., *Raza y política en Hispanoamérica*, México, Bonilla Arriaga Editores-El Colegio de México, 2017, pp. 61-98.
- QUIROZ MALCA, Haydée, "Relaciones interculturales, historias semejantes, permanencias presencias y olvidos, los casos de México y Perú", Sonia Arteaga Muñoz y Luis Rocca Torres, ed., *Africanos y pueblos originarios. Relaciones interculturales en el área andina. Memorias*, Perú, Museo Afroperuano, 2007, pp. 81-108.
- _____, "Encuentros y desencuentros de afromexicanos, indígenas y mestizos en los sinuosos caminos de la Costa Chica de Guerrero", en Susana Finocchietti, coord., *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*, Perú, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2004, pp. 138-158.
- REYNOSO MEDINA, Araceli, "Aquí todos somos libres... La población de Iqualapa. 1650 – 1750", en Juan Manuel de la Serna, coord., *De la libertad y la abolición: Africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos- Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Institut de Recherche pour le Développement, 2010, pp. 161-178.
- _____, "Negros, mulatos y pardos de la Costa Chica guerrerense en el movimiento de independencia", en Juan Manuel de la Serna, coord., *Vicisitudes Negro africanas en Iberoamérica. Experiencias de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2011, pp. 171-192.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Insumisión general de la colonia*, México, Ediciones Papel Negro, 2018.
- RUIZ RODRÍGUEZ, Carlos, "La Costa Chica y su diversidad musical. Ensayo sobre las expresiones afrodescendientes", en Fernando Sánchez, coord., *Cuentos, ramas y encuentros sonoros. Doce ensayos sobre patrimonio musical de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009, pp. 39-81.

- SERNA MORENO, J. Jesús María, *Hacia un enfoque latinoamericanista de los Estudios Afroamericanos*, Conferencia presentada en el Seminario México-Belice, Belmopán, 2011.
- SOLÍS TÉLLEZ, Judith, *Afromexicanos: San Nicolás de Tolentino y Cuajinicuilapa, Guerrero. Una interpretación de los diversos textos de su cultura*, México, Universidad Autónoma de Guerrero-Ediciones y Gráficos Eón, 2017.
- UGALDE QUINTANA, Israel, *En pie de guerra*, Ponencia presentada en el Congreso Diáspora, Nación y Diferencia: Poblaciones de origen africano en México y Centroamérica, Xalapa, Veracruz, México, 2008.
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, México, Asociación Nacional de Libreros, 1983.
- VEGA SOSA, Constanza y Michel R. Oudijk, *Códice Azoyú. El señorío de Tlapa-Tlachinollan*, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- VINSON III, Ben, "Estudiando las razas desde la periferia: las castas olvidadas del sistema colonial mexicano (lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos)", en Juan Manuel de la Serna, coord., *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Gobierno del Estado de Guanajuato, 2005, pp. 247-307.
- _____, "Facetas sobre el concepto de castas: observaciones sobre la interpretación y el significado de casta", en Juan Manuel de la Serna, *Vicisitudes Negro africanas en Iberoamérica. Experiencias de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2011, pp. 357-383.
- VON MENTZ, Brígida, "Nación, estado e identidad. Reflexiones sobre las bases sociales del estado nacional en el México del siglo XIX", en Brígida von Mentz, coord., *Identidades, Estado nacional y globalidad. México, siglos XIX y XX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000, pp. 33-93.

- WADE, Peter, "Multiculturalismo y racismo", en *Revista colombiana de Antropología*, vol. 47, núm. 2, Bogotá, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, julio-diciembre, 2011, pp. 15-35.
- _____, *Gente negra, nación mestiza, dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, trad. Ana Cristina Mejía, Bogotá, Universidad de Antioquía-Siglo del Hombre-Ediciones Uniandes, 1997.
- WIDMER, Rolf, *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur (1521-1684)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- WIEVIORKA, Michel, *El racismo. Una introducción*, España, Gedisa, 2009.
- ZAVALA, Silvio, *La encomienda indiana*, Madrid, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos, 1935.
- ZERMEÑO Padilla, Guillermo, "Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto", en Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering, *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, Colegio de México, 2011, pp. 283-318.

Fuentes electrónicas.

- 100% Azoyuteco, Facebook, 19 de julio de 2019, disponible en: <<http://cort.as/-LrQ7>>. [Consulta: 25 de julio, 2019.]
- ARIAS, Julio y Eduardo Restrepo, "Historizando la raza: propuestas conceptuales y metodológicas", en *Crítica y Emancipación* [en línea], año II, núm. 3, primer semestre, 2010. <<https://bit.ly/2x3Oy0Z>>. [Consulta: 26 de julio, 2019.]
- BARRIERA, Darío, "Corregidores sin corregimientos: Un caso de mestizaje institucional en Santa Fe de la Plata durante los siglos XVII y XVIII", en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [en línea], XXXVI, Valparaíso, Chile, 2014. <<https://bit.ly/2XdYrmz>>. [Consulta: 15 de abril, 2020.]
- BARTH, Fredrik, comp., *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales* [en línea], México, Fondo de Cultura Económica, 1976. <<https://goo.gl/Fk384L>>. [Consulta: 22 de junio, 2019.]

- BUSTOS AGUILAR, Emilio, "Azoyú, historia y tradición", en *El Faro de la Costa Chica* [en línea], México, 30 de septiembre, 2011. <<http://cort.as/-KZPL>>. [Consulta: 2 de julio, 2019.]
- CARROLL, Patrick, "Los mexicanos negros. El mestizaje y los fundamentos olvidados de la "raza cósmica": una perspectiva regional" [en línea]. <<http://cort.as/-EgDC>>. [Consulta: 14 agosto, 2019.]
- CASTILLO GÓMEZ, Amaranta Arcadia, "Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica Oaxaqueña", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, [en línea], vol. 46, núm. 188-9, México, 2003. <<https://bit.ly/33ch4uM>>. [Consulta: 3 de mayo, 2020.]
- CURIEL, Ochy, *Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe* [en línea], ponencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires, junio de 2009. <<http://cort.as/-MFzC>>. [Consulta: 1 de julio, 2019.]
- DOMÍNGUEZ GARCÍA, Javier, "Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España", en *Nueva Revista de Filología Hispánica* [en línea], vol. 54, núm.1, México, Colegio de México, 2006. <<http://cort.as/-KLiE>> [Consulta: 27 de junio, 2019.]
- GALL, Olivia, "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México", en *Revista mexicana de sociología* [en línea], año 66, núm. 2, México, Instituto de Investigaciones Sociales, abril-junio, 2004. <<https://goo.gl/bHiNJG>>. [Consulta: 22 de junio, 2019.]
- GONZALBO, Pilar, *La familia novohispana y la ruptura de modelos* [en línea]. <<https://bit.ly/2CWikb3>>. [Consulta: 30 de junio de 2020.]
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, "El mestizaje mexicano en el periodo nacional", en *Revista Mexicana de Sociología* [en línea], vol. 30, México, enero-junio, 1968. <<https://goo.gl/fWH6SA>>. [Consulta: 9 de mayo, 2019.]
- LAVIÑA, Javier, "Somos indios, somos negros, somos mexicanos: la población afro-mestiza de la Costa Chica de Guerrero", en *Historia y fuente oral* [en línea], núm. 11, 1994. <<https://goo.gl/tLoKRF>>. [Consulta: 20 de julio, 2019.]
- LÓPEZ Jiménez, Jaime, "Fiesta de Santiago Apóstol en la Costa Chica" [en línea]. <<http://cort.as/-MHMy>>. [Consulta: 1 de agosto, 2019.]

- MACÍAS RODRÍGUEZ, Claudia, "La fiesta: preservación de la cultura popular en América Latina", en *Sincronía* [en línea], núm. 2, 2008. <<http://cort.as/-KLNh>>. [Consulta: 2 de julio, 2019.]
- MORENO, Mónica, "Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme. Reconociendo el racismo y el mestizaje en México", en Alicia Castellanos y Gisela Landázuri Benítez, coord., *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* [en línea], México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2012. <<http://cort.as/-Eg6m>>. [Consulta: 9 de julio, 2019.]
- PILLADO, Ángeles, "Exhibe INEGI relación entre el color de piel y movilidad social", en *SDP Noticias* [en línea], México, 20 de junio, 2017. <<http://cort.as/-LETz>>. [Consulta: 14 de julio, 2019.]
- QUIROZ MALCA, Haydée, *La interculturalidad nueva categoría y viejos retos, el caso de la costa chica de guerrero* [en línea], XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara, 2007. <<http://cort.as/-KLIIm>>. [Consulta: 28 de junio, 2019.]
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1572* [en línea], México, Fondo de Cultura Económica, 2014. <<https://bit.ly/2WFEeFj>>. [Consulta: 28 de abril, 2020.]
- SALDÍVAR, Emiko, "Racismo en México. Apuntes críticos sobre etnicidad y diferencia cultural", en Alicia Castellanos y Gisela Landázuri Benítez, coord., *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* [en línea], México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2012. <<http://cort.as/-Eg7L>>. [Consulta: 25 de junio, 2019.]
- VAN DIJK, Teun, "Discurso y racismo", en *Persona y sociedad* [en línea], Universidad Alberto Hurtado-Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales. <<http://cort.as/-IjCc>>. [Consulta: 16 de julio, 2019.]
- VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, María Elisa, "Racismo y afrodescendientes en México. Cinco reflexiones para la 'deconstrucción' de las nociones de raza y mestizaje", en *Boletín de Antropología* [en línea], núm. 59, vol. 35, Universidad de Antioquía-Departamento de Antropología, marzo, 2020. <<https://bit.ly/2BPdU4s>>. [Consulta: 25 de junio de 2020.]

Anexo.

Tabla I. Características de entrevistas realizadas en el municipio de Azoyú, Guerrero.

Nombre	Sexo	Ocupación	Edad	Religión	Autoadscripción	Originario(a) de Azoyú	Ambos padres de Azoyú	Fecha de entrevista	Duración
1. Ricardo. Primer capitán.	Masculino	Comerciante de pollo en el mercado	x	Católica	Indígena	Sí	x	23 de julio de 2016	20:25 minutos
2. Diego	Masculino	Maestro bilingüe/ Encargado del Museo Arqueológico de la Costa Chica	x	x	Indígena tlapaneco	Sí	x	26 de julio de 2016	5:02/39.10
3. Elisa	Femenino	Comerciante	23 años	Católica	Indígena tlapaneca	Sí	Sí	5 de enero de 2018	1:15:24
4. Pedro	Masculino	Campesino y ganadero	52 años	Católica	Indígena tlapaneco	Sí	Sí	5 de enero de 2018	37:25 minutos
5. Beatriz	Femenino	Ama de casa	x	Católica	Mestiza	Sí	Sí	10 de enero de 2018	7:57 minutos
6. Iván	Masculino	Profesor	51 años	Católica	Mestizo	Sí	Sí	4 de enero de 2018	1:09:52
7. Alicia	Femenino	Encargada del Museo Afromexicano	x	x	Afromexicana	Sí	No	11 de enero de 2018	19:08 minutos
8. Dulce	Femenino	Ama de casa	x	x	Negra	No	No	11 de enero de 2018	16:38 minutos
9. Gloria	Femenino	Profesora	x	Católica	Negra-Afrodendiente	No	No	11 de enero de 2018	44:53 minutos

10.	Fernanda	Femenino	Profesora de primaria	37 años	Católica	Mestiza-Afromexicana	No	No	8 de enero de 2018	5:38 minutos
11.	Carlos	Masculino	Atención de un cibercafé	29 años	x	Mixteco-sangre de color.	Sí	Sí	8 de enero de 2018	59:33 minutos
12.	Mujer habitante de El Carrizo	Femenino	X	x	x	x	x	x	27 de julio de 2016	8:53 minutos
13.	Antonio. Maestro de ceremonias.	Masculino	Profesor/Político	x	Católica	Cruzado-blanco	Sí	Sí	27 de julio de 2016	42.19 minutos
14.	Marisol	Femenino	Agente de ventas de ropa y calzado	x	Católica	Mestiza-Indígena	Sí	Sí	4 de enero de 2018	9:04 minutos
15.	Ana	Femenino	Enfermera	x	Católica	x	Sí	Sí	4 de enero de 2018	9:04 minutos
16.	Silvia	Femenino	Comunicóloga	43 años	Católica	Costeña	Sí	Sí	7 de enero de 2018	13:47 minutos
17.	Lucía	Femenino	Profesora	x	Católica	Costeña	No	Sí	7 de enero de 2018	15:52 minutos