



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
Y SOCIALES

IDENTIDADES

AFRODESCENDIENTES.

EL CASO DE YANGA, VERACRUZ

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

ROSARIO ZONALY HERNÁNDEZ RIVERA

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. CITLALI QUECHA REYNA



Ciudad Universitaria, CD.MX, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Para mi familia,
En especial mi madre y mi padre,
Por enseñarme con amor, paciencia, constancia y dedicación.

Gracias por darme la oportunidad de existir.

Para las y los africanos que estuvieron y siguen presentes en México.

Para las y los afrodescendientes.

Para las y los afromexicanos.

Porque son y serán siempre parte de nuestra historia.

AGRADECIMIENTOS

La realización de esta tesis fue un proceso lleno de altibajos y un sin número de pláticas con las amigas, principalmente Betty y Grizz quienes han estado desde que este escrito estaba presente en forma de idea. A Betty por tanto años de amistad y locura compartidas. A Grizz por apoyarme en todo momento.

Quiero agradecer especialmente a mis compañeras y compañeros del portugués: Alejandra, Alejandro, Adán, Aleyda, Ismael, Roberto, Rodrigo y Ximena. Porque en diversas ocasiones me ayudaron con esta aventura. Porque en todo el proceso estuvieron presentes y al pendiente. Gracias por todas las risas, enojos, viajes y convivencias.

Agradezco al comité tutorial que me ayudo con sus múltiples comentarios. A Citlali Quecha porque sin su dedicación, insistencia, sus oportunos comentarios y lecturas no hubiera podido llegar hasta este momento. Muchas gracias por enseñarme tanto e introducirme al mundo de la afrodescendencia.

Me permito agradecer a las y los pobladores de Yanga, que en circunstancias difíciles y de gran incertidumbre como fue la pandemia, me permitieron un espacio de su tiempo y compartieron conmigo un poco de su historia personal. Sin ustedes, este trabajo no estaría completo.

Al movimiento afromexicano, por aceptar mi presencia en los diversos espacios de lucha y demandas para una mejor sociedad. Por compartir tanto conmigo y por ser tan dedicados, dedicadas y comprometidos y comprometidas. Son luz y hacen que este mundo sea mejor.

A las mujeres que son sumamente especiales en mi vida, de quienes he aprendido muchísimo, a quienes admiro y cada día me inspiran a ser mejor ser humano. Siempre están presentes en mi corazón: Rosalba Buendía, Chantal Bello, Sofía Valadez, Ángela Margoth, Berenice Vargas, María Méndez, Diana Pinacho y Doris Careaga. Porque cada día son mi inspiración.

Y, por supuesto, a mi familia. A mi madre y a mi padre por su paciencia. A mi hermana por su apoyo. Y a quienes no menciono, pero saben que fueron parte de este proceso. Gracias.

ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN.....</u>	<u>1</u>
<u>CAPÍTULO UNO: Encuadre analítico</u>	<u>15</u>
<u>1.1 Definición de identidad.....</u>	<u>15</u>
<u>1.1.1 Identidades individuales</u>	<u>17</u>
<u>1.1.2 Identidades colectivas</u>	<u>18</u>
<u>1.1.3 Pensar las identidades</u>	<u>22</u>
<u>1.1.3.1 Identidad y cultura</u>	<u>22</u>
<u>1.1.3.1.1 Identidades culturales</u>	<u>23</u>
<u>1.1.3.2 Identidades desde el territorio</u>	<u>24</u>
<u>1.1.3.2.1 Territorio como dimensión física para las identidades</u>	<u>24</u>
<u>1.1.3.2.2 Identidades extraterritoriales</u>	<u>25</u>
<u>1.1.3.3 Identidades en diáspora</u>	<u>27</u>
<u>1.1.3.4 Identidades racializadas.....</u>	<u>28</u>
<u>1.2 Afrodescendencias: reflexiones desde Veracruz</u>	<u>31</u>
<u>1.2.1 Estudios africanos desde la Antropología.....</u>	<u>31</u>
<u>1.2.2 Circulaciones culturales.....</u>	<u>33</u>
<u>1.2.3 Vínculos con el Caribe.....</u>	<u>36</u>
<u>CAPÍTULO DOS: La exclusión afrodescendiente desde el Estado-nación mexicano en la construcción de la identidad mexicana.....</u>	<u>43</u>
<u>2.1 El Estado-nación.....</u>	<u>43</u>
<u>2.1.1 El Estado</u>	<u>44</u>
<u>2.1.2 La nación</u>	<u>45</u>
<u>2.1.2.1 El nacionalismo</u>	<u>47</u>
<u>2.2 Narrativas para la construcción de la identidad mexicana.....</u>	<u>52</u>
<u>2.2.1 Narrativas desde el Estado-nación mexicano hacia el interior del país.....</u>	<u>54</u>
<u>2.2.2 Narrativas desde el Estado-nación mexicano hacia el exterior del país</u>	<u>57</u>
<u>2.2.3 El papel de las y los afrodescendientes para la construcción del Estado-nación mexicano.....</u>	<u>60</u>
<u>2.2.4 Racismo como producto de las narrativas nacionales</u>	<u>64</u>
<u>2.3 Inclusión de las personas afromexicanas desde el Estado-nación</u>	<u>68</u>
<u>2.3.1 Encuesta Intercensal 2015</u>	<u>70</u>
<u>2.3.2 Censo de Población y Vivienda 2020.....</u>	<u>71</u>

2.3.3 Reconocimiento constitucional.....	71
<u>CAPÍTULO TRES: El Palenque de Yanga y su historia</u>	75
3.1 Historia de la construcción de Yanga en Veracruz Ignacio de la Llave.....	75
3.1.1 El cimarronaje.....	78
3.1.1.1 Cimarronaje urbano	80
3.1.1.2 Cimarronaje rural.....	80
3.1.2 Yanga, ¿primera sublevación?.....	81
3.1.2.1 La sublevación de Yanga.....	83
3.1.2.2 La vida en el Palenque	93
3.1.2.3 El Palenque de Yanga y sus alrededores	95
3.1.2.3.1 Yanga y la Villa de Córdoba	95
3.1.2.3.2 Yanga y el Puerto de Veracruz	96
<u>CAPÍTULO CUATRO: La comunidad afrodescendiente de Yanga y las adscripciones identitarias de las y los pobladores</u>	99
4.1 Características de Yanga.....	99
4.1.1 Geografía	99
4.1.2 Datos demográficos	100
4.2 Narrativas identitarias de las y los pobladores de Yanga	106
4.2.1 Narrativas identitarias individuales de las y los pobladores de Yanga.....	107
4.2.3 Narrativas identitarias colectivas de las y los pobladores de Yanga	109
4.3 Identidades de las y los pobladores de Yanga en tratamiento	112
<u>REFLEXIONES FINALES</u>	128
<u>ANEXOS</u>	135
<u>FUENTES</u>	138

INTRODUCCIÓN

- Origen del interés personal en la investigación

El interés por el tema de las y los afrodescendientes creció al escuchar la pregunta: ¿de dónde eres? Dirigida a una persona de piel morena y cabello chino, como es mi caso. A mi parecer, detrás de esa interrogante existe una negación de las y los mexicanos por aceptar a las personas con piel morena, oscura y cabello chino como parte de la sociedad mexicana.

Durante mi educación básica aprendí que personas de África habían llegado a México como esclavos en el periodo histórico de la Conquista de México; sin embargo, no recordaba algo más de ellos y ellas. Afortunadamente, tuve la oportunidad de viajar a Veracruz y visitar algunos museos sobre la historia local del lugar; fue así como conocí el pasado esclavo del puerto y, por lo tanto, su legado africano. Entendí pues, que las y los africanos se asentaron en territorio mexicano y su descendencia forma parte de nuestra sociedad mexicana.

Por estas razones, surgieron en mi cabeza diferentes interrogantes con respecto a este pasaje histórico y sus actores y actrices: ¿por qué el extrañamiento de la gente en México ante la presencia de personas con rasgos catalogados como afro y la dificultad para la insistencia de las y los mexicanos por no reconocer a las personas afrodescendientes como parte de la sociedad?, ¿cómo fue el proceso de asentamiento de las y los africanos? Y, más aún, ¿Qué permitió a las comunidades afrodescendientes continuar hasta nuestros días, sin ser incorporadas en el imaginario cultural, político, económico y social de la nación mexicana? Así fue como creció en mí una gran motivación para conocer más sobre la historia de estos grupos afrodescendientes en México y para llevar a cabo esta investigación desde la Sociología.

- Planteamiento del problema

Junto con la construcción del Estado-nación mexicano se moldeó a través de ciertas prácticas, entre ellas el discurso, una identidad mexicana “sólida”, compuesta por personas de mezcla mestiza¹ e indígena; la cual homogeneiza a la población y deja de lado otros grupos identitarios. Por otro lado, en la actualidad, cada vez es más notoria la tendencia a la afirmación de derechos y de identidad por parte de los seres humanos, permitiendo, de este modo, que diferentes grupos identitarios se reafirmen y empiecen a reclamar reconocimiento que desde el Estado-nación se

¹ Con “una mezcla mestiza” hago referencia al producto que se identifica con la unión entre personas de origen español e indígena.

negó y con ello una serie de derechos que se vislumbran inmersos en el panorama mundial. Es por eso, que si seguimos empleando la misma narrativa de una sola identidad mexicana estaríamos ignorando toda la riqueza cultural y social de la que se compone la República Mexicana. Hay que reconocer que no estamos y no estuvimos frente a esa identidad mexicana dada y, por lo tanto, no existe una sola narrativa identitaria que nos defina al conjunto de ciudadanas y ciudadanos por igual. Estamos frente a una constante construcción de identidades.

En ese sentido, no podemos hablar de la existencia de una sola narrativa dentro de una comunidad. Como producto del proceso de socialización y, por lo tanto, de construcción y cambio constante en el que estamos inmersos como seres humanos, la identidad se puede reflejar en diferentes niveles de construcción; por eso podemos conocer múltiples narrativas identitarias en una sola comunidad.

Si bien, no podemos hablar de una sola identidad mexicana, tampoco podemos hablar de una sola identidad afrodescendiente. Por lo tanto, me interesa identificar las narrativas identitarias de la comunidad afrodescendiente Yanga, en Veracruz Ignacio de la Llave; un pueblo fundado por cimarrones, para dar cuenta de la diversidad de la que se compone la sociedad mexicana. Específicamente, me interesa distinguir la complejidad de un grupo afrodescendiente a partir de las adscripciones identitarias que se pueden encontrar entre quienes lo integran; pues, como mencioné antes, existe la posibilidad de que no todas las personas pertenecientes a la comunidad afrodescendiente tengan las mismas narrativas identitarias.

- Pregunta de investigación

¿Qué narrativas identitarias existen en la comunidad afrodescendiente Yanga, Veracruz?

- Hipótesis

Existen diversas narrativas identitarias entre quienes integran la comunidad afrodescendiente Yanga y no una única narrativa, como resultado de identidades en construcción propias de las personas de cualquier comunidad.

- Objetivo general

Exponer las múltiples adscripciones identitarias que se presentan en la comunidad afrodescendiente Yanga, Veracruz.

- Objetivos particulares

-Conocer los procesos de construcción de identidades individuales y colectivas

-Identificar los relatos sobre identidad afrodescendiente

-Identificar el discurso que emplearon las élites mexicanas para la construcción de la identidad mexicana desde el Estado-nación

-Describir el papel de las y los afrodescendientes en la construcción de la identidad nacional mexicana desde el Estado-nación

-Describir las características geográficas y demográficas de Yanga, Veracruz.

- Justificación

A pesar de la existencia de diversos factores que dan cuenta de la diversidad sociocultural de la que se compone México como las creencias, las costumbres, los hábitos, la pertenencia a un grupo étnico, la lengua, el territorio, entre otros, en el proyecto de construcción del Estado-nación mexicano se apostó por la configuración de una identidad de tipo unitario, en la que se fundían las diferencias étnicas y culturales para formar la cultura mexicana mestiza. Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XX se ha avanzado en el reconocimiento de la herencia de las culturas indígenas prehispánicas y de las que continúan existiendo a lo largo del territorio, reconociendo la diversidad étnica y cultural como propia de la identidad mexicana. En ambos momentos, se ha dejado por fuera el aporte y el reconocimiento de las comunidades afrodescendientes a la construcción de la identidad mexicana.

Ahora bien, cuando hablo de identidad me refiero al proceso que cada ser humano va construyendo a lo largo de su vida y para el cual echa mano de diferentes elementos como la edad, el género, la región, la nación, entre otros. Es por eso, que no podemos seguir hablando de una sola identidad mexicana, y mucho menos de una identidad de carácter homogéneo.

El presente trabajo va dirigido al estudio de una de las múltiples identidades mexicanas: la afrodescendiente. Teniendo en cuenta que cada persona está en construcción de su identidad, específicamente, busco identificar cuáles son las narrativas identitarias que los habitantes de la comunidad afromexicana Yanga presentan en las diferentes etapas de la vida. Aunque en un principio se había pensado elaborar entrevistas a personas desde la tercera edad hasta niños y niñas; la realidad es que debido a la pandemia de la Covid-19 se realizaron entrevistas vía remota, a través de internet y vía telefónica a personas adultas.

Pese a la elaboración de múltiples estudios dirigidos a las comunidades afrodescendientes en el ámbito demográfico, económico, lingüístico, médico y cultural —este último con un gran acervo de trabajos sobre: música, festividades, rituales, danzas, arte, literatura, etcétera— son

escasos los conocimientos que tenemos de las narrativas que las y los afrodescendientes tienen de ellos y ellas mismas. La mayoría de los trabajos que presentan como objeto de estudio a las regiones afrodescendientes de Veracruz, Oaxaca y Guerrero se han elaborado a partir de fuentes históricas y acercamientos antropológicos. Por eso, considero que es de suma importancia realizar una investigación en la que se expongan las narrativas identitarias de las y los afrodescendientes que habitan hoy el Estado mexicano. Así, al conocer los relatos de las y los afrodescendientes de la comunidad de Yanga en torno a su identidad se da cuenta de las diversas narrativas dentro de comunidades que en muchas ocasiones son vistas como homogéneas, a la vez que se visibiliza la profunda diversidad de la que está compuesta la sociedad mexicana.

- Antecedentes

Existen dos coordenadas de las que me permito partir para entender el origen de las personas afrodescendientes en territorio mexicano. Primero, el pasado colonial de México –principalmente el auge de la esclavitud– y, segundo, el proceso de implementación de la idea del mestizaje en la sociedad mexicana después de la Independencia de México y el auge de ciertos ideales luego de la Revolución mexicana.

La Conquista de México fue clave para la llegada de personas africanas al país. Arribaron personas de origen africano esclavizadas y libres. Entre 1580 y 1650 –periodo correspondiente al Virreinato– se presenció la llegada de aproximadamente 250,000 hombres, mujeres, niños y niñas de origen africano a territorio mexicano (Velázquez y Hoffman; 2007: 2) como producto de un sistema económico en el que participaban Europa –la Corona Española y Portugal–, América y, la misma, África. Ante el descenso de la población indígena –entre 1519 y 1640– a consecuencia de epidemias como la viruela, sarampión y tifo (Vinson II y Vaughn; 2004:13), se optó por la sustitución de dicha fuerza de trabajo en declive con la importación, de alrededor, de treinta mil esclavos que entraron por el puerto de la Villa Rica de la Veracruz (Rinaudo; 2012:17); otros más entraron por el puerto de Acapulco y, más tarde, por el puerto de Campeche.

El auge de la introducción de esclavos duró, aproximadamente, hasta 1640, pues debido a la Independencia que consiguió Portugal del Imperio Español, los españoles dejaron de trabajar con los esclavistas portugueses, por lo tanto, el comercio esclavista fue en descenso².

² La separación del Imperio Español y Portugal no fue el único suceso que afectó al sistema económico esclavista. Por esos años, cada vez eran más comunes entre las personas y; por lo tanto, entre las

Tras la convivencia de africanos y africanas con las personas indígenas y españolas asentadas en la Nueva España se presentaron mezclas culturales y biológicas. Se produjeron uniones entre negros, indias, españoles, etcétera, y se originaron nuevos grupos sociales³. Este proceso se dio con más intensidad después del auge de la esclavitud y, continúa, después de la Independencia.

A partir del siglo XIX la presencia de las personas africanas se volvió aún más compleja, pues con las luchas de independencia “olas migratorias provenientes de Cuba, Puerto Rico, Haití, Jamaica, Santo Domingo, Colombia y Venezuela” (Rinaudo; 2012: 17); enriquecieron al puerto de Veracruz con su cultura. Muestra de esto es la incorporación de diversos estilos de música influenciados por las culturas que llegaron a territorio mexicano⁴.

La situación de los grupos españoles y los africanos en la Nueva España no fue sencilla. Para los españoles estaba cargada de normas impuestas por la corona y el clero, que buscaba tanto el incremento del número de españoles en territorio americano como el “buen” comportamiento de los hombres lejos de sus esposas y familia.

Sobre los viajes a América, estaban compuestos en su mayoría por hombres. Para las mujeres españolas, especialmente solteras, había amplias restricciones para viajar; mientras que las casadas debían de viajar con su marido (Gonzalbo; 2005: 65). Una de las medidas que se ejercieron para el “buen” comportamiento de los hombres fue prohibir a virreyes y presidentes de audiencia viajar a la Nueva España sin su familia.

Por otro lado, las personas africanas que eran esclavas trataban de conseguir su libertad, mientras que las que eran libres buscaban acomodarse dentro de la misma sociedad. Los esclavos podían conseguir su manumisión al pagar la cantidad establecida por el amo, otra opción era que el amo le concediera la libertad en el lecho de muerte o porque pensaba que sus servicios ya no eran necesarios y, finalmente, se conseguía la libertad con la huida. A los

relaciones económicas de las potencias, los ideales que sembraría las bases del sistema económico capitalista y empezaba a figurar la mano de obra esclavista poco rentable.

³ Aguirre Beltrán en su libro *Pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoya*, habla sobre estas mezclas y como les llamaban a los hijos:

Negro esclavo + india libre = mulato o mulata libre (también llamados jarocho/jarocho)

Español + negra = esclavo o esclava (mulato/mulata de padre español)

Negra + negro = negras y negros puros

Los hijos de los pobladores españoles se autodenominaban españoles o criollos (1992: 95).

⁴ Para más información sobre el tema léase: Freddy Ávila Domínguez, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo (coordinadores). (2011). *Circulaciones culturales: lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 323

esclavos que optaban por esta última se les denominaba cimarrones y lo que buscaban era “mejorar sus condiciones de existencia, pues en la América española un negro, continuaba siendo un negro siempre” (Ngou-mve; 1999).

Los años venideros se encuentran cargados de importantes eventos. En 1810 tenemos la Independencia de México y la proclamación de Miguel Hidalgo sobre la abolición de la esclavitud. Luego, en 1813 en los *Sentimientos de la Nación* escritos por José María Morelos se plasma la abolición de la esclavitud, pero no se logra la eliminación de ésta. Es hasta 1829 con Vicente Guerrero que, finalmente, se decreta la eliminación de la esclavitud en territorio mexicano (Hoffmann; 2010: 129).

Después del triunfo de la Independencia en 1821, la población mexicana debía de definir el perfil de las y los ciudadanos de la nueva nación. La popularización de las escuelas y la educación básica gratuita fueron fundamentales para forjar esa identidad; pues se pensaba que “la unidad nacional se podría lograr a partir de la uniformidad de la enseñanza que le permitiría superar las diferencias y desigualdades” (Aguirre, s/f) a las y los ciudadanos del nuevo Estado⁵. Es a lo largo de los siglos XIX y XX que se configura la institución de la escuela junto con el Estado mexicano y se juntan las “mejores” características de los indios y de los españoles para generar la esencia del ciudadano mexicano, la y el mestizo, sin tomar en cuenta características de otros grupos sociales como los afrodescendientes, por ejemplo. Y otro tipo de migraciones como las que se asentaron en América Latina en el siglo XIX.

Es en el siglo XX, con escuelas establecidas, que desde el Estado se elaboraron narrativas que permitieron confeccionar a nivel nacional una identidad mexicana y, el sistema de educación básica fue uno de los mecanismos usados para borrar de la historia a las y los africanos. Pues en las escuelas se exaltan los rasgos mestizos, se habla del indígena con sus grandes templos, ciudades –ahora ruinas–, y se deja de lado en los textos de historia los antecedentes de una cultura negra que se instaló en territorio mexicano.

⁵La escuela tal como la conocemos tuvo procesos de configuración por los que se definieron y establecieron características específicas, por ejemplo, para el siglo XIX los ejes educativos, principalmente, eran el comportamiento moral y civil; mientras que en el siglo XX la institución de la escuela se presenta con espacio definidos, horarios, planes de estudio, legislaciones, años obligatorios para la formación básica, la separación de la educación con la iglesia, entre otros. Para saber más sobre el tema consultar: Aguirre, s/f. *Una invención del siglo XIX. La escuela primaria (1780-1890)*. Centro de Estudios sobre la Universidad. UNAM; y Padilla s/f. *Para una histografía de la vida escolar en el siglo XIX*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Años más tarde, con la elaboración de la Constitución Mexicana en 1917, no es reconocido el carácter pluriétnico de la sociedad⁶. Es en 1991 con la Reforma constitucional al artículo 4° que se reconoce la composición pluricultural. Se considera a los pueblos indígenas (Hernández; 1993), pero se excluye una vez más a los grupos afrodescendientes. Es en el año 2019 que se reconoce a los pueblos y comunidades afrodescendientes como parte del Estado-nación mexicano al agregar el inciso C al artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; sin embargo, fue hasta el año siguiente que se contabilizó de manera oficial a la población afromexicana en el Censo de Población y Vivienda 2020.

- Estado del arte

Afrodescendencia

Circunscribiéndome a la literatura perteneciente a la comunidad afrodescendiente en México, hay que mencionar la obra pionera de Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México. Estudio etnohistórico*, publicado en 1949. Sobre Veracruz, Beltrán escribe *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos patronos* en 1986 y en 1992 publicó *Pobladores de Papaloapan. Biografía de una hoya*. Estos estudios etnográficos nos introducen al espacio geográfico de las comunidades afrodescendientes, nos muestran el estilo de vida de los pobladores y permiten inmiscuirnos en la historia de los grupos étnicos que habitaban el lugar.

A partir de esas publicaciones se realizan diversos estudios de corte antropológico e histórico en la Costa Chica de Oaxaca, Guerrero y en Veracruz, principalmente. Gracias a ellos encontramos información sobre la presencia y la participación de las y los afrodescendientes en la historia de México.

Con respecto a los afrodescendientes en Veracruz, podemos encontrar los estudios de Adriana Naveda Chávez-Hita sobre la participación de los esclavos de Córdoba en la lucha por la Independencia de México. En lo que se refiere a la historia cultural de Veracruz encontramos los textos de Antonio García de León y Alfredo Delgado Calderón; en los trabajos del primero se puede ver “la participación de los negros, mulatos y pardos en procesos económicos, culturales e identitarios” (Domínguez, 2011: 137); mientras que Delgado nos habla sobre los

⁶ Haití fue el único país en donde se reconoció la negritud de su población luego de su independencia –1804–, pues la mayoría de las personas que participaron en este movimiento eran descendientes de personas africanas. Por otro lado, es a finales del siglo XX donde diversos países plantan en su constitución el carácter multiétnico y pluricultural de sus sociedades: Guatemala 1985, Nicaragua 1987, Colombia 1991, Perú 1993, Bolivia 1994 y Argentina 1994 (De Roux, 2012: 30).

procesos históricos y culturales del Sotavento veracruzano. Acerca de las expresiones culturales y los estereotipos en torno a la figura del jarocho tenemos a Ricardo Pérez-Montfort y a Christian Rinaudo; este último con las narrativas que se presentan desde el gobierno y las que las mismas personas del Puerto implementan para exportar la imagen de un Veracruz alegre, fiestero y, principalmente, mestizo. Mientras que Odile Hoffman se dedica al estudio de “las desconexiones nacionales y locales con respecto a “lo negro” en Veracruz y Costa Chica” (Domínguez, 2011 :137).

Actualmente, las ciencias con mayor aporte de investigaciones sobre las comunidades afrodescendientes son la Historia, la Antropología, los Estudios Latinoamericanos y, recientemente, la Sociología.

Por parte de la Sociología, las colegas que han elaborado tesis sobre el tema de afrodescendencia en Veracruz, han realizado un esbozo de las regiones afrodescendientes que podemos encontrar en dicho estado de la República Mexicana; además, han enfocado sus trabajos a la descripción de la vida de los afrodescendientes en el contexto de la Nueva España y en el contexto actual. Es el caso de Rosario Nava Roman (2002) y Sandra Grisel Flores (2009); esta última con la descripción del Festival de Yanga.

Los trabajos de los colegas historiadores han sido de suma importancia para el estudio del tema, así lo demuestra la tesis de José Aguilera (2009), quien recopiló obras literarias de escritores mexicanos sobre el tema de afrodescendencia en el periodo colonial, ofreciendo todo un repertorio de materiales bibliográficos como herramienta para la aproximación en el tema afrodescendiente. Por otro lado, Marco Antonio Pérez Jiménez, con ayuda de registros parroquiales y oficiales de finales del siglo XVIII y de la primera mitad del siglo XIX, hace un estudio comparado de la población de castas y sus descendientes en Guanajuato y Veracruz; además, echa mano de la demografía histórica con la finalidad de conocer el comportamiento poblacional de estas dos ciudades. De igual forma, Citlalli Domínguez ha presentado aportes al tema con sus trabajos sobre los matrimonios afrodescendientes, las personas esclavas y libres en las haciendas de Córdoba, Veracruz (2011 y 2016).

Por su parte, escritos de las y los estudiosos latinoamericanistas son: la tesis doctoral de Jean-Bosco Kakozi, *La invisibilización de los afrodescendientes en la concepción del mestizaje latinoamericano* (2010), que nos invita a reflexionar, como dice el título, sobre la invisibilización de los grupos afrodescendientes en México y Argentina desde el discurso de la construcción de Estados-nación. Mientras que Lilian Contreras nos habla de las denuncias hacia

mujeres afrodescendientes, españolas y mestizas en la capital novohispana en el siglo XVIII y las diferencias que pudo encontrar entre los casos, dependiendo del tipo de “casta” a la que pertenecía la mujer (2018).

- Referentes teórico-metodológicos

Identidad

Comprender en su totalidad a la identidad es un arduo trabajo, pues ésta cuenta con aristas que pueden ser estudiadas desde diferentes perspectivas y disciplinas⁷. En Sociología, la noción de identidad está prácticamente ausente en los trabajos de algunas de las personas denominadas fundadoras de la disciplina⁸—Saint Simon, Augusto Comte, Emile Durkheim—. Es a partir de los años 70 y 80 del siglo pasado que se presenta el interés por la problemática de la identidad desde las Ciencias Sociales (Giménez, 2010: 1).

En el sentido más básico y desde la sociología contemporánea, Dubet nos dice que “la identidad social se concibe con la vertiente subjetiva de la integración. Es la manera como el actor interioriza los roles y estatus que le son impuestos o que ha adquirido y a los cuales somete su “personalidad social”” (s/f: 520).

Algunas pistas que se identifican como inicios del estudio de la identidad se localizan en la obra del sociólogo Max Weber, *Estado y Sociedad*, cuando habla de “los componentes ideológicos de las membresías étnicas que podían dar fundamento a la acción comunitaria (1979: 315-327)” (Bartolomé, 2006: 31). Aquí Weber se refiere a ciertos elementos compartidos dentro de un grupo, los cuales permiten la identidad colectiva.

A propósito de una definición más concisa; se puede identificar una definición más desarrollada en la sociología funcionalista y nos dice que la identidad es “inseparable de la socialización y de su eficiencia” (Dubet, s/f: 521). Esto quiere decir, que la identidad es construida a través de normas y símbolos que los agentes internalizan en el proceso de socialización. Esto no sólo se refiere a una persona pasiva receptora de la cultura, sino a un ser humano que reflexiona sobre

⁷La Antropología, la Historia y, más recientemente, la Sociología se han encargado de estudiar la identidad tanto individual como colectivamente.

⁸La Antropología tuvo la certeza de elaborar estudios sobre identidad tiempo antes que la Sociología. Así lo muestran los trabajos de Miguel Alberto Bartolomé.

los rasgos y características normativas que se le presentan y que son propias de la posición en la estructura social de la que es parte (Vera y Valenzuela, 2012: 275).

Por otro lado, al entender la noción de identidad como dimensión de integración se le asocia mayormente con temas de cambio social y de crisis. En este sentido, la Escuela de Chicago presentó trabajos con esta perspectiva valiéndose del análisis de las crisis de identidades apostando por los procesos de cambio y la reorganización social. Aquí, se destaca la preferencia a lo subjetivo, a la autopercepción y el autorreconocimiento de los propios actores sociales. En esta dimensión de integración, también se le asocia a la identidad con la problemática de la modernización y se encuentra asociada a una corriente del análisis de la acción colectiva.

Las teorías de la sociedad de masas hicieron el vínculo entre la movilización y la crisis de identidad. De igual forma, cuando la noción de identidad es atravesada por la modernidad⁹, figura como un recurso para la acción, es decir, un recurso para lograr ciertos fines o, mejor dicho, para promover una estrategia.

Ahora bien, como lo señala Dubet, en la noción de identidad como recurso para la acción “La identidad social no es sólo el producto de la historia y de una socialización. Posee también ciertas dimensiones instrumentales en la medida en que [cada ser humano] la construye con fines distintos a los de su sola afirmación y su sola defensa” (s/f: 529). La persona aprende a utilizar su identidad haciendo uso de los recursos de su propia identidad en diferentes circunstancias. El sujeto es consciente del sentido de la acción y obtiene conocimiento directo del medio en el que está inmerso (Giménez; 1993: 23-24).

La noción de identidad social suele ser un tanto engorrosa, debido a que el actor presenta diferentes formas de integración que comparte al mismo tiempo, pero en diferentes grados. Ésta “es un proceso complejo y contradictorio porque el actor se construye en varios niveles de la práctica, de los cuales cada uno tiene su propia lógica y remite a tipos específicos de relaciones sociales” (Dubet, s/f: 534); de ahí que, se entiende la identidad social como no dada, ni presenta una sola dimensión. En realidad, presenta variaciones en función de los recursos “que el individuo tenga a su disposición, y de los eventos externos que afectan a estos procesos durante la vida del individuo” (Vera y Valenzuela, 2012: 276).

⁹Con esto me refiero a todas las características del estilo de vida de las que las personas se apropian apelando a lo moderno.

El sociólogo Gilberto Giménez nos dice que, actualmente, estamos frente a la transición “de las identidades adscritas a las identidades adquiridas” (2010: 1). Debido a que para la autodefinición de la identidad debemos de elegir en este mundo de comunicaciones abiertas. Antes, los problemas y asuntos que se trataban a nivel de la colectividad ahora son “cada vez más un asunto dejado a los individuos para que los resuelvan por sí mismo” (Vera y Valenzuela, 2012: 277).

La Sociología Contemporánea define a la identidad tomando en cuenta el constante proceso de socialización y de configuración en el que el ser humano está inmerso ocasionando que éste no se conforme definitivamente y para siempre. En ese sentido, podemos decir que la identidad es “la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros” (Giménez, 2010: 1), para esto necesitamos de comparaciones entre las personas para poder identificar semejanzas y, al mismo tiempo, diferencias. Así, cuando encontramos similitudes entre las personas podemos decir que comparten una misma identidad que difiere de otras personas que no nos parecen similares.

En segundo lugar, al desdoblar el concepto de identidad, podemos identificar dos tipos de identidades: las individuales y las colectivas. Sobre las primeras, el sociólogo Gilberto Giménez nos dice que las identidades individuales son “un proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (2010:3). Es decir, cada ser humano construye su identidad a través del constante trabajo consigo mismo, al identificar las diferencias que se tiene con otro ser humano y, al mismo tiempo, las diferencias que existen de su contexto social con otros y otras. Diferencias que se han construido en cada una de las personas en el tiempo y la memoria a través de la convivencia con otras personas.

Sobre las identidades colectivas Giménez nos dice que sólo podemos hablar de éstas “por analogía con las identidades individuales. [Es decir,] ambas formas de identidad son a la vez diferentes y semejantes entre sí” (Giménez, 2010: 6). Sin embargo, el sociólogo italiano Alberto Melucci nos incita a pensar en las identidades colectivas como un sistema de relaciones y representaciones. Las identidades colectivas “define[n] la capacidad de un grupo o de un colectivo para la acción autónoma, así como su diferenciación de otros grupos y colectivos” (Giménez, 2010: 7).

Ahora, al tomar en cuenta el sentido subjetivo de las personas y, por lo tanto, de la identidad permite dar cuenta de la apropiación de elementos a través de los discursos o, mejor dicho, a través de las narrativas que se emplean dentro de una comunidad se posibilita el desarrollo de una identidad del sujeto que permite calificarse como parte del mismo grupo.

Dentro de los procesos de socialización en la comunidad, las narrativas son tomadas como interacciones sociales que se dan a partir del diálogo que entablamos con los otros. Este diálogo se configura tomando como herramienta a la memoria, pues “se presenta como un espacio por el cual se puede acceder al sentido del presente por medio del reconocimiento del lugar social de proveniencia y de las alteridades que le dieron forma” (Rangel, 2010 106). Estas memorias las externalizamos a través de narrativas, así las personas otorgamos sentido a nuestras experiencias de vida y se va moldeando tanto la identidad individual como la colectiva. Cuando contamos historias o narramos, estamos haciendo uso de una forma de comunicación fundamentalmente humana; entonces podemos aprehender sobre la identidad afrodescendiente a partir del estudio de los relatos que sobre ella misma se plantean (Bernasconi; 2011: 14).

- Límites de la investigación

La necesidad de acotar la investigación me obliga a elaborar cortes históricos. Muestra de esto es el periodo de la conquista mexicana y la esclavitud en la Nueva España como puntos de partida. Aunque se toma como referencia estos acontecimientos históricos no quiere decir que la historia de las y los africanos empezó aquí en México. Los sujetos que estamos estudiando no son personas sin historia y la esclavitud tampoco inició en las colonias, fue todo un sistema económico que ya existía en África¹⁰, pero por el enfoque de la investigación y la falta de espacio, estos temas se plantearán sin una ardua extensión.

La construcción de la identidad en el Estado-nación nos remonta a los inicios de la creación de éste, sin embargo, no es un tema que se presente con un marco detallado. Simplemente me detendré en una descripción del Estado-nación, poniendo énfasis en la construcción de la

¹⁰ Con esta afirmación no busco restarle importancia al acto de esclavización que se llevó a cabo en esos tiempos tanto en América como en África. Es necesario puntualizar que este es un tema que se encuentra actualmente en debate. Además, es necesario no separar la esclavización de la historia de África; pues cada región del continente tuvo y sigue teniendo sus propias características, por lo tanto, acontecimientos históricos como la esclavitud tuvieron sus propias especificidades según el país, el estado o la región. Véase: Lovejoy, Paul E. (2011). “Esclavitud y comercio esclavista en el África Occidental: investigaciones en curso”, 35-57pp, en: Velázquez, María Elisa (coord.) *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. Centro de Estudios Mexicanos y centroamericanos. 294 pp.

identidad mexicana a partir del discurso que se empleó para plantear ante todas las personas del nuevo Estado una identidad mexicana homogénea.

Y, por último, como no es un trabajo descriptivo de todas las comunidades afrodescendientes que existen en la República Mexicana, me limitaré a hablar de Yanga, Veracruz y las narrativas que se presentan en esta región, específicamente en la cabecera del municipio. Esto pensando en la posibilidad de, más adelante, expandir el horizonte de estudio.

- Técnicas de investigación:

La presente investigación es un estudio de caso que pretende dar a conocer las diferentes narrativas identitarias que existen en una comunidad afrodescendiente y, por lo tanto, permite dar luz sobre la pluriculturalidad de la sociedad mexicana.

Realicé investigación documental para hablar sobre el periodo colonizador, la esclavitud, la construcción del Estado-nación y sobre las características de Yanga. Además, llevé a cabo entrevistas semiestructuradas a personas de la tercera edad y adultos para obtener las narrativas identitarias y poder identificar las semejanzas y diferencias entre éstas.

El cuerpo de esta investigación se compone de cuatro capítulos y un apartado de reflexiones finales. En la primera parte, que lleva por nombre *Encuadre analítico*, se plantean algunas de las características que, a mi juicio, debemos de tener presentes al hablar de las identidades afrodescendientes, sin dejar de lado lo que implica y afecta en la construcción de éstas los rasgos fenotípicos, la estigmatización del cuerpo y el color de la piel; pero, también me parece sumamente importante dar paso a la explicitación de otras lógicas a través de las cuales las personas construyen las narrativas de sus identidades específicamente en el contexto de Yanga, Veracruz.

En ese mismo apartado, expongo lo que se conoce como circulaciones e intercambios culturales que Veracruz presenta y ha presentado como producto de los flujos migratorios no sólo en tiempos de la colonia, sino también actuales; es por eso, por lo que hago un recuento de los estudios antropológicos que se han hecho en esta región.

Ahora bien, teniendo como base las investigaciones antropológicas que dan cuenta sobre la existencia de las personas africanas y afrodescendientes en México, en el segundo capítulo hago un esbozo de la configuración del Estado-nación mexicano y las narrativas que desde las personas al frente del mismo ejercieron, para dar a conocer tanto al exterior como al interior del país que México se conformaba por una sociedad mayoritariamente mestiza. Es así como se

forma, en palabras de Stuart Hall, la *narrativa de la cultura nacional* y se presentan las características “comunes” de la sociedad mexicana. Uno de los efectos de estas narrativas es la integración en la sociedad de discursos y prácticas discriminatorias calificadas actualmente como racistas. Empero, a pesar de estos discursos y prácticas en años recientes se ha buscado desde la sociedad civil resarcir estos planteamientos; el ejemplo más emblemático es el reconocimiento constitucional y lo que implica éste dentro del paradigma de Derechos Humanos en el que el mundo se encuentra inmerso.

Una vez planteadas las herramientas para el estudio de las identidades afrodescendientes y la conformación del Estado-nación mexicano, doy paso, en el tercer capítulo, a la historia de la configuración de Yanga como palenque. Con uso de fuentes históricas y narrativas de las y los habitantes hago una breve compilación de los acontecimientos históricos más relevantes del lugar; del mismo modo, y teniendo en cuenta que el palenque no se conformó de manera aislada establezco una correlación, clave para la constitución del pueblo, entre Yanga y sus alrededores; principalmente, la Villa de Córdoba y el Puerto de Veracruz. Por otro lado, y con la finalidad de no idealizar el pasado, en el apartado cuarto, titulado *La comunidad afrodescendiente de Yanga y las adscripciones identitarias de las y los pobladores*, hablo de las características geográficas y demográficas de Yanga; además, tomando como base las identidades individuales, colectivas, culturales, territoriales, extraterritoriales y en diáspora, planteadas en el capítulo primero, en conjunto con el contexto veracruzano expongo ciertas narrativas identitarias que las y los habitantes del pueblo me proporcionaron, dando paso a las construcciones identitarias de las propias personas yendo más allá del color de la piel, la estigmatización de los cuerpos y los rasgos fenotípicos que, sin embargo, no afectan a todas las personas por igual; por lo tanto no se tienen las mismas experiencias y no construyen sus identidades del mismo modo.

Cierro con un apartado de *Reflexiones finales* en donde expongo la importancia de este tipo de estudios con énfasis en las diversidades de nuestra compleja sociedad para, en primer lugar, plantear, en este caso, que las personas afrodescendientes y afromexicanas existen en México y tienen un pasado histórico que se dejó de lado. Y, en segundo lugar, para demostrar que el énfasis en cierta especificidad dentro de la misma diversidad permite no sólo comprender un poco más nuestra sociedad; sino también, es un llamado de atención para que asumamos nuestro papel como sociedad pluricultural y construyamos mejores relaciones sociales, políticas, culturales y económicas que converjan a toda la sociedad tomando en cuenta su propia diversidad.

Capítulo UNO: Encuadre analítico

La identidad es una de las concepciones a través de las cuales las ciencias sociales han tratado de explicar la complejidad de las y los seres humanos y, por lo tanto, de las sociedades. Es a través de ésta que comprendemos a nuestras y nuestros semejantes; pero al mismo tiempo nos conocemos a nosotras y nosotros mismos. Con ayuda de la memoria y de las historias de vida externalizamos nuestro propio ser edificado sobre la base de diversas circunstancias, al tiempo que hacemos diferencias con otras tantas personas de nuestra sociedad. Es por esta razón, que en el presente capítulo hablo de identidades individuales y colectivas con ciertas características inherentes a las personas afrodescendientes. Así, y como lo expongo a continuación, la cultura, el territorio, la extraterritorialidad, la diáspora, el racismo se vuelven espacios de referencia y diferencia para la construcción de este tipo de identidades en Veracruz.

1.1 Definición de identidad

El Siglo XX destaca no sólo por los desarrollos tecnológicos y económicos en el mundo con los países llamados desarrollados, también fue escenario del auge de las ciencias sociales¹¹ y con ello, los estudios sobre la identidad. A partir de la línea de investigación y comprensión de las grandes estructuras y de las instituciones sociales, encontramos a la Sociología Funcionalista con una primera definición de *identidad*, la cual es construida a través de normas y símbolos, que los agentes internalizan en el proceso de socialización. Desde esta perspectiva, la identidad se va creando a partir de la interacción del yo con la sociedad. Esto no sólo se refiere a una persona pasiva receptora de normas y símbolos que la rodean, en realidad, nos encontramos frente a seres humanos que reflexionan sobre los rasgos y características normativas que se les presentan y que son propias de la posición en la estructura social de la que son parte (Vera y Valenzuela, 2012: 275).

Por otro lado, con gran influencia del interaccionismo simbólico¹², desde la psicología social en 1950 el psicoanalista Erik Erickson tomó como base para la elaboración de sus trabajos sobre identidad: diferencias religiosas, de etnia, género, “raza” y orientación sexual. Con la finalidad de dar a conocer cómo la identidad no deviene con las personas el instante mismo en el que se nace. Se va forjando a través del tiempo, a través de la comparación con las y los más próximos.

¹¹ Como la sociología, la psicología y la antropología social, por mencionar algunas.

¹² Principalmente de los trabajos del sociólogo George Mead.

Se elabora a partir de la pertenencia hacia alguna de esas categorías y siempre está en transformación, no es algo cien por ciento completo.

A finales del siglo XX desde la Sociología Relacional, el sociólogo Anthony Giddens define la identidad como “un proyecto distintivamente *moderno*, un intento del individuo por construir reflexivamente una narrativa personal que le permita comprenderse a sí mismo y tener control sobre su vida y futuro en condiciones de incertidumbre” (Vera y Valenzuela, 2012: 273). Para la construcción de la identidad, según Giddens, es necesario que las personas la externalicen y es a través de las narrativas, que dan a conocer su identidad, al mismo tiempo que se apropian de la misma. Las narrativas biográficas o historias de vida son una herramienta cualitativa que permiten la localización de las narrativas identitarias. Al respecto, el sociólogo Pierre Bourdieu dice que “la historia de cada hombre puede ser leída como una especificación de la historia colectiva de su grupo o su clase” (García: 40). Por lo tanto, las narrativas son para unir lo externo y lo interno. Aquí la memoria /as juega /an un papel importante, pues ésta es el camino para acceder a la construcción de la identidad (Rangel, 2010: 106), es a partir de ésta que las personas hacen un trabajo interno y dan pauta a la articulación de pasajes de la vida que dotan de sentido y de significado a experiencias pasadas y presentes, de forma que permiten proyectar acciones para el futuro y muestran determinadas particularidades de su pertenencia social.

Desde la Sociología contemporánea, el sociólogo Manuel Castells dice que la identidad “es la fuente de sentido y experiencia para la gente” (2003: 34). Por lo tanto, es construida desde el propio sentido que le da el actor a la acción, enfocándose en uno o varios atributos culturales, al que o a los que se les da prioridad al mostrar una autodefinición. Por último, y lo que resulta más viable para esta investigación es la ligación que hace el sociólogo Stuart Hall entre la identidad y el concepto de identificación, esto por la relación que se presenta entre las personas y las prácticas discursivas. Para él, la identidad es el

punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, discursos y prácticas, que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas. Son el resultado de una articulación o «encadenamiento» exitoso del sujeto en el flujo del discurso (Hall, 2003: 20).

Desde la Sociología la *identidad* son espacios de afianzamiento subjetivos que construimos a partir de recuerdos y discursos. Es el enlace entre las personas y su propia manifestación de lo

que piensan y sienten. Se puede entender como nuestra propia comprensión de quiénes somos y quiénes son los demás. Se edifica sobre la base de características comunes evocadas y reconocidas en otra persona o grupo. Es el resultado de negociaciones, acuerdos y desacuerdos entre nosotros y los demás porque se construye a través de las relaciones interpersonales y el proceso de socialización en el que nos encontramos todo el tiempo; por ende, aprendemos del mundo e identificamos o no características en otros. Con ayuda de nuestros predecesores y las narrativas que nos interpelan viniendo de ellos y ellas y de personas otras, nuestra identidad se construye y los sucesores podemos dotar de elementos para la propia identidad a otras generaciones de personas sucesoras.

1.1.1 Identidades individuales

Las identidades se pueden englobar en dos grupos: las identidades individuales y las colectivas. Las individuales se tejen y mantienen a partir de interacciones con otras personas. Cada persona construye su propia identidad desde la cotidianidad y, desde cualquier experiencia se nutre y se apropia de repertorios de atributos culturales, éstos se vuelven parte de la memoria y; por lo tanto, hacen parte de la vida diaria¹³. Sin embargo, la socialización y las experiencias no afectan de la misma forma a todas las personas, siempre habrá algo que impacte más a unas que a otras, lo que da pie para hablar de diferentes niveles de construcción de identidad o también llamados, niveles de identificación (Aguado y Portal, 1991: 32).

Debemos de saber quiénes no somos para saber realmente quiénes somos. Como personas interdependientes nuestras identidades no existen sin la relación constante con el otro o con la otra. Él o ella, ellos o ellas a través de los y las que construimos nuestra identidad son sumamente importantes para el entendimiento de nosotros y nosotras mismas. Ese otro/ esa otra es parte de nosotros/ de nosotras, de nuestra identidad y; por lo tanto, la identidad no es fija, es cambiante, es un proceso, son las relaciones de nosotros/ de nosotras con los otros/ con las otras; del yo con el otro/ con la otra. Es el proceso de construcción, a través del tiempo, de la diferencia hacia el otro/ la otra que nunca acaba. Además, las identidades se identifican a partir del discurso, están constituidas por las experiencias y memorias de las personas, son las historias que nosotros mismos/ nosotras mismas nos contamos para saber quiénes somos.

Aquí un ejemplo de identidad individual con toda su complejidad anteriormente planteada:

¹³ Paula Rangel dice que “La memoria se expresa en toda práctica cotidiana: en las actividades rutinarias de comer, cocinar, caminar... provenientes de generaciones lejanas y de un pasado aún más alejado, así como un pasado propio en el continuo aprendizaje de los requerimientos sociales y culturales en cada espacio y tiempo específico” (2010: 106).

Yo nací en el Distrito Federal. A los cuatro meses nos venimos para acá y ya no me regreso, me quedo aquí a radicar en Yanga....

Cuando yo era pequeña había muchos trapiches. Los trapiches son los que se dedican a hacer la panela-piloncillo; entonces, había varios inclusive aquí como a un kilómetro y medio un tío mío, de mi papá, tenía un trapiche e íbamos ahí a que nos llenaran las cañas y a fletear los trabajadores en la caldera y luego ya sacaban miel de trapiche, o a veces también nos hacían batido como un dulce, con cacahuete o con limón con miel de trapiche; nosotros le decíamos dulce de la caña, del jugo de la caña le decíamos batidillo...

Soy afrodescendiente porque vivo en Yanga.... Somos de aquí, de los pueblos de Celaya, yo pienso. De esa gente que llegó, que llegó para acá porque no somos negritos, negritos como eran ellos; pero sí había mucha gente morena, no tan clara. Hemos gente más morenita, entonces mi esposo es blanco, pero yo soy morena, no soy tan blanca como él y mis hijos son más claros, casi como él, pero yo soy más morena...

... Palmillas está integrado por muchas, muchas familias que vinieron de esa zona de allá de Uriangato y varios lugarcitos que hay ahí, en Guanajuato. Inclusive aquí en el pueblo se dice que en Palmillas hay mucho charro porque como vinieron de allá de la zona de Guanajuato... Entonces fue así como ese ejido se formó de muchas personas que llegaron de allá y pues Palmillas es la localidad más grande del municipio (Vanessa, 53 años).

Con esta narrativa y lo hasta ahora planteado, me permito decir que las personas afrodescendientes tienen muy presente lo que no son e identifican al otro/ a la otra que es diferente a ellas y ellos. Son, principalmente, los rasgos fenotípicos que los diferencian del otro/ de la otra mexicana, del otro/ de la otra indígena, del otro/ de la otra mestiza. Las experiencias que tienen a partir del fenotipo, de la cultura, bailes, comida, del lugar donde viven son las que impactan en cada persona, son el hilo con el que tejen su propia identidad.

1.1.2 Identidades colectivas

Aunadas a las identidades individuales, encontramos identidades colectivas. El sociólogo italiano Alberto Melucci nos incita a pensar en las identidades colectivas como un sistema de relaciones y representaciones. En primer lugar, las identidades colectivas implican

...una definición común y compartida de las *orientaciones de la acción* del grupo en cuestión, es decir, los fines, los medios y el campo de acción... En segundo lugar, implica vivir esa definición... como “modelo cultural” susceptible de adhesión colectiva, para lo cual se lo incorpora a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales.

Implica, por último, construirse una historia y una memoria que confiere cierta estabilidad a la autodefinición identitaria” (en Giménez, 2010).

Este tipo de identidades suelen tener un significado colectivo a partir de la articulación de sus propios contenidos sin necesidad de hacer referencia a las razones. Esta identidad, define la diferencia entre uno u otros grupos y/o colectividades; también debe de ser reconocida socialmente para poder existir, pues el grupo se distingue por el reconocimiento de esos otros/ de esas otras de las que en párrafos anteriores hablé. Siguiendo a Melucci, podemos pensar esta identidad como una identidad para la acción, pero no en el sentido individual, sino una identidad que se complementa con diversas identidades para la obtención de algo.

Por otro lado, Castells tomando en cuenta que todas las relaciones sociales se presentan en un contexto marcado por las relaciones de poder define tres tipos de identidades y plantea una de ellas, la identidad proyecto, en el sentido de la identidad para la acción que esboza Melucci:

1. Identidad legitimadora: introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales
2. Identidad de resistencia: generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad.
3. Identidad proyecto: los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social (Castells, 2003: 36).

Dentro de las identidades que marca Castells, identifico en el primer tipo a la identidad que se construyó en el proyecto del Estado-nación mexicano. Me refiero a una identidad legitimadora y dominante en la sociedad mexicana que permeó el imaginario cultural, político y social con la idea de una sola identidad compuesta por mezcla indígena y española, una sociedad mestiza. Sobre el tema hablaré en el capítulo siguiente explicando mejor esta construcción identitaria homogénea desde la narrativa que se implementó por el Estado-nación mexicano e intelectuales de la época, tanto al interior como al exterior del país.

En el segundo tipo, *identidad de resistencia*, convergen las identidades afrodescendientes porque han sido devaluadas, e incluso ignoradas por la lógica de una identidad dominante; de

ahí los diversos espacios organizativos de resistencia¹⁴. Empero, las identidades afrodescendientes van un poco más ligadas al tipo tres de identidades de Castells, *identidad proyecto*, en el que los actores, en este caso las y los afrodescendientes como consecuencia de la movilidad de las personas –tanto en el periodo de esclavización como de las independencias de América Latina– y, por lo tanto, de circulaciones culturales, modificaron su propia identidad tomando materiales culturales de los lugares a los que llegaron sin dejar de lado las múltiples identidades africanas que ellos y ellas contenían. Es decir, hicieron una mezcla de identidades¹⁵. Y, actualmente, se busca una transformación de la estructura social en el sentido de visibilizar su existencia, sus aportes hacia México y una concientización de la sociedad mexicana para dar cuenta de la existencia del racismo y resarcir las prácticas que fomentan el tema.

Con respecto a las identidades afrodescendientes la narrativa de identidad para la acción –Melucci– o identidad proyecto –Castells– sale a relucir cuando se habla del reconocimiento constitucional y la encuesta intercensal:

Es que el que reconozcan descendencia afro no solamente implica el censo de población, el reconocimiento; sino que también ya habrá partidas presupuestales para las personas afro. Así como hay partidas presupuestales para apoyos de personas indígenas, ahora también va a haber partidas presupuestales para apoyos de personas que sean descendientes de afro y viéndolo desde este punto de vista, pues sí tiene mucha razón porque quienes son descendientes de afros no tienen ningún reconocimiento, ninguna validación oficial. Sabíamos que existían y sabíamos que están aquí, pero no reconocimiento (Edgar, 45 años).

Las identidades colectivas, al igual que las individuales, se elaboran a través de la distinción de los otros/ las otras. Se trata de identificaciones que se construyen “sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo” (Hall, 2003: 15). Como proceso que se alimenta de la diferencia requiere de un trabajo

¹⁴ Específicamente los grupos y colectivos que las mismas personas afrodescendientes han podido construir con la finalidad de luchar por los derechos y la visibilización de la comunidad afro en México. En el caso de Veracruz se ubican los Consejos Afromexicanos de Mata Clara, El Mirador, y dos Consejos en Yanga. El Colectivo Gumbé de Orizaba, el Colectivo Afrochacalapa, el Colectivo Casa Coyolillo, el Colectivo Tamiahua, el colectivo Afroveracruz, el colectivo de Son Afrojarochó de Patricio Hidalgo, el Grupo de Cuculumbé de Tlacotalpan, el Colectivo Entre Caña y Cenizas y una página de divulgación en FB sobre feminismo y afrodescendencia: De Cabellos y otras Rebeldías (<https://www.facebook.com/AfroFemMX/>).

¹⁵ Hay que recordar que las personas de origen africano eran provenientes de diversas partes del continente africano. Conformaban reinos y tribus de construcciones sociales, políticas y culturales desemejantes. Y cuando llegan a la Nueva España, esa carga simbólica que llevan con ellos y ellas se modifica al tiempo que se apropian de otras prácticas propias del espacio geográfico al que llegaron.

discursivo, de un establecimiento de fronteras simbólicas y la ratificación de éstas. Además, necesita de lo exterior, de lo que queda afuera para consolidar el proceso, pues, se requiere de la otredad para excluir y, al mismo tiempo, para reafirmar un nosotros/ unas nosotras, es decir, en el discurso la persona suele identificarse o no como afrodescendiente; pero al mismo tiempo puede o no identificar a otras personas con ese adjetivo.

En resumen, las identidades individuales y colectivas están en constante diálogo debido al proceso por el que se construye el ser humano en interdependencia. Las personas desde la infancia se encuentran inmersas en constantes procesos de socialización en el que se les enseña el mundo que habitan. Se les presentan las características, normas y reglas de convivencia de la sociedad o del grupo en el que estará incluido, las interioriza –las hace parte de su memoria– y las reproduce. Ésta es la forma en la que las personas van adquiriendo su identidad, tanto individual como colectivamente. Esas enseñanzas que se adquieren desde la infancia permiten que las personas se desarrollen dentro del grupo; pero al mismo tiempo, les darán acceso para cierto desenvolvimiento en otros grupos que, de igual forma, posibilitarán la adquisición de nuevos conocimientos nutridos de la experiencia inmediata y, por lo cuales, tanto el niño y la niña como las personas en otra etapa de su desarrollo podrá moldear nuevas identidades sin borrar plenamente lo que con anterioridad tenía construido. En el caso de Yanga se busca dotar a las infancias de ciertos elementos que les permiten apelar a la colectividad, pero al mismo tiempo les son útiles para un desarrollo individual:

también [a los hijos] pues se les da a conocer la historia, se les enseña porque pues cuando van muchas personas, cuando vamos a algunos lugares: - ¿De dónde eres?... Y pues sí, tratamos de tener ese antecedente para que cuando nos pregunten pues sepamos un poquito de nuestra identidad, de nuestros ancestros ... y saber de dónde venimos. Bueno, yo te repito, yo no nací aquí, pero yo me siento de aquí (Vanessa, 53 años).

Al pensar en conocimientos que pasan de generación en generación existen, entonces, algunas características de la identidad tanto individual como colectiva que se transmiten de antecesores a predecesores. Entonces, las personas afrodescendientes pueden compartir algunos rasgos identitarios sin importar el nivel de construcción en el que se encuentren; sin embargo, habrá elementos que también sean desechados a nivel individual, pero que se puedan retomar a nivel comunidad. Esto es una forma de decir que la identidad funge como recurso para la acción, para obtener algo en específico. Es por eso, que la identidad se nutre de diversas experiencias, de diversas memorias construidas a través de la interacción con otras y otros y en ciertos espacios y tiempos específicos de la misma vida cotidiana (Kuri, 2017).

1.1.3 Pensar las identidades

1.1.3.1 Identidad y cultura

Para entender la identidad, es necesario tener en cuenta un concepto que va de la mano con ella: la *cultura*. Como expuse anteriormente, la identidad se construye a partir de la adquisición de ciertos repertorios culturales que se presentan y adquirimos de nuestro entorno social, es decir, de los grupos de los que somos parte y de las personas con las que convivimos, del espacio en el que estamos y en el que nos desarrollamos. Pero ¿qué es cultura? Para el sociólogo Gilberto Giménez, la cultura es: “*la organización social del sentido, interiorizado en forma relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivando en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados*” (2004: 80)¹⁶. En palabras del sociólogo francés Pierre Bourdieu, la cultura es parte de lo que el autor plantea como *habitus*; es decir, “estructuras estructuradas predispuestas a actuar como estructuras estructurantes, [que] no sólo sirven para distinguir un nosotros de los otros, sino que también sirven para organizar la vida del nosotros, ya que ese es el papel central de todo sistema cultural: la cultura sirve para *hacer* (vivir), aunque también se use para *ser* (distinguirse)” (Bartolomé, 2006: 36). Es decir, el ser humano adquiere elementos de las diferentes interacciones de las que ha sido parte los cuales podemos identificar como cultura; las interioriza, las objetiva y las reproduce en ciertos contextos. Sin la cultura las personas no tendríamos cómo diferenciarnos o encontrar semejanzas con otras personas o con otros grupos.

Por lo anterior, la cultura no debe de entenderse como repertorio homogéneo, sin dinámica y sin modificaciones. Pues todos los significados, imágenes y símbolos que nos rodean, con los cuales estamos en contacto en nuestra vida diaria y que generalmente compartimos son la cultura, también conocido como entorno cultural. La cultura se presenta en nuestros contextos diarios. Es un entramado de significados y en constante dialéctica; en primer lugar, las formas interiorizadas las obtenemos de experiencias comunes y compartidas en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados que nos habilitan para; en segundo lugar, interpretar las formas culturales, que al mismo tiempo nos incitan a actuar dentro de ciertos límites. Entonces, si lo tangible de la identidad es la cultura, una cultura que adquirimos y por la cual construimos y le damos sentido a nuestra identidad, no existe cultura sin ser humano y ser humano sin cultura, a través de la cual nos distinguimos y vivimos.

¹⁶ Las cursivas son del texto original.

1.1.3.1.1 Identidades culturales

Ahora bien, si la cultura es interiorizada por las personas y adquirida en diferentes repertorios que permiten la diferenciación y definición hacia afuera de la propia unidad y especificidad hacia adentro, podemos hablar de identidades culturales. Sobre el tema, Stuart Hall nos dice que existen dos formas para pensar la identidad cultural:

1. En términos de una cultura compartida; es decir, “una especie de verdadero sí mismo [*one true self*] colectivo dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo [*people*] con una historia en común y ancestralidad compartida” (2010: 349). Aquí me refiero a las experiencias históricas que se tienen en común dentro de la diáspora africana y de las cuales se necesita hablar para poder entender las vicisitudes de la historia actual.

Para el caso de la comunidad de Yanga, hay que señalar que la misma historia de la creación del palenque es parte de la diáspora africana en América Latina¹⁷, pues como ese hay otros relatos de sublevación de las personas esclavizadas. Es aquí donde se encuentran esas experiencias históricas y las cuales están presentes en las personas pertenecientes a la diáspora africana.

Otra forma de pensar la identidad cultural a partir de lo que Hall nos dice es:

2. Con una visión que, así como reconoce que existen puntos de similitud, “también hay puntos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen “eso que realmente somos”; o más bien “en lo que nos hemos convertido” puesto que la historia ha intervenido en nosotros” (2010: 351).

El pasaje histórico que habla sobre los palenques contiene la historia de la construcción de cada uno. Es por eso, que se pueden identificar diferencias dentro de las mismas. Aquí un poco sobre la historia del personaje al que se le debe el nombre del pueblo y la cual se retomará en el Capítulo tres:

¹⁷ Esto es importante porque existen diversos relatos en la historia de América Latina en la que personajes como Yanga, personas esclavizadas traídas de África, organizaron revueltas de esclavos que, en algunos casos, pudieron construir palenques. Rebeliones, sublevaciones, movimientos de personas africanas esclavas, pardos, negros, mulatos han sido documentadas desde 1500 hasta 1800 en toda América Latina. Para conocer más sobre el tema consultar: UNICEF. (2006). Manual de los Afrodescendientes de las Américas y el Caribe. 30-33pp. URL: <https://www.refworld.org/pdfid/4b0d1a582.pdf>

el personaje es el que nos ha dado identidad como municipio, el nombre de Yanga, libertador, traído de África, luchador por su comunidad, en este caso que eran africanos, esclavos, que eran vendidos a los españoles. Y que se reveló ante tanta injusticia y que, bueno, durante mucho tiempo estuvo arraigado por esta población y de ahí se funda lo que es el pueblo de Yanga, en honor a su lucha incansable para la igualdad (Lili, 35 años)

Las identidades culturales, al igual que las otras identidades, no están terminadas y hacen referencia a la colectividad. Están ligadas tanto al pasado, como al futuro. Son puntos de identificación tejidos con la aguja de la memoria y de las narrativas que los mismos seres humanos hilan a través de historias y adscripciones posicionados en cierto lugar –cierta subjetividad–, en esa historia de lo que fue y en esa proyección de lo que seremos. Tanto las identidades como nosotros/nosotras estamos en constante transformación y sujetos/sujetas a la historia, la cultura y el poder, a las diferencias y a las similitudes que podemos encontrar entre nuestro conjunto, entre las personas con las que convivimos y a través de las cuales nos construimos.

1.1.3.2 Identidades desde el territorio

Al pensar en las identidades a partir del territorio se pueden diferenciar dos tipos: 1) en el que el territorio se percibe como una dimensión física, como el área en la que las personas tienen intercambios culturales (Castells, 2003: 92-95) y, 2) las identidades extraterritoriales, identidades que van más allá de las fronteras geográficas.

1.1.3.2.1 Territorio como dimensión física para las identidades

Para explicar este tipo de identidad es necesario hablar de las identidades nacionales que se forjaron con la elaboración del proyecto de Estados-nación; por ejemplo, la identidad mexicana, al igual que otras naciones, se presenta profundamente enraizada al territorio. Ese territorio mexicano en el que vivimos sirve, según la Dra. Ma. Cristina del Pilar Oehmichen “como lugar de anclaje, espacio de inscripción de cultura y referente simbólico” (2005: 74). Sin embargo, no es posible atribuir una sola identidad a un territorio, hay que tener en cuenta la posibilidad de diferentes identidades como personas se presentan en el lugar.

Con las identidades afrodescendientes no es viable hablar a partir de un arraigo al territorio africano; primero, porque a pesar de ser personas originarias de África no se sabe con exactitud de qué parte del continente vinieron todas y cada una de ellas; y segundo, por la mezcla biológica y cultural que se dio en la Nueva España.

Es cierto que la relación que tienen las personas afrodescendientes con el territorio mexicano ante el Estado-nación es de exclusión, como se puede observar en el caso de Yanga a partir de la construcción de la Villa de Córdoba:

1. treinta familias de Huatusco se instalaron aquí en Córdoba con el afán de que ahuyentaran a este personaje [Yanga] (Raymundo, 67 años).
2. dice la historia por ahí, que Córdoba se fundó por culpa de los negros. Que Córdoba se convirtió, digamos, en el descanso de la gente que venía de Veracruz que podía ser cuidada en ese tiempo por la corona para que los negros no metieran guerra y ya de ahí poder ir a la Ciudad de México. Es más, Córdoba debe su fundación a un pequeño pueblo insignificante, hoy en día, como lo es Yanga. Si Yanga no existiera, muy probablemente tampoco Córdoba existiera (Erik, 42 años)

pero esto no quiere decir que las personas afrodescendientes no tengan lazos de afiliación y afecto o que no presenten “apegos” o vinculaciones territoriales; pues es México el lugar donde viven, desde donde se han apropiado de recursos y el sitio en el que reproducen la vida cotidiana.

1.1.3.2.2. Identidades extraterritoriales

En el proceso de construcción del Estado-nación, en el que “ciertas colectividades culturales se constituyeron en naciones merced a un poder centralizado —el del Estado— que tiene la capacidad para imponer su propio territorio sobre todas las demás colectividades culturales” (Oehmichen; 2005: 74), las y los afrodescendientes fueron discriminados; pasaron a ser comunidades desterritorializadas y marginalizadas dentro del Estado-nación mexicano. Un ejemplo de esto es cuando se funda el Palenque de Yanga y el Estado les proporciona unas tierras cerca de Mata Clara donde no se podía sembrar y geográficamente estaban lejos de la carretera. Otro caso es el de la infraestructura y servicios públicos:

1. Nací aquí en Yanga... de aquí soy, aquí nací, en mi casa, pues. Con una partera nada más (Raymundo, 67 años).
2. Soy originaria de aquí de Yanga, nací en Córdoba porque la mayoría de los niños nacen allá y los vienen a registrar acá porque acá no contamos con hospital para tener el parto. Todos los partos son mandados a Córdoba, nacen en Córdoba y los traen a registrar para acá” (Lili, 35 años).

Ahora, teniendo en cuenta esta desterritorialización y marginación, existe otra vertiente que atraviesa a las identidades afrodescendientes, a saber: la migración. Un fenómeno social que da cuenta de las identidades extraterritoriales que pueden presentar comunidades

afrodescendientes¹⁸. Estas identidades se caracterizan porque las personas de cierta comunidad llegan a cambiar su lugar de origen, empero siguen conservando vínculos con la localidad en la que nacieron. Las personas que han salido de la comunidad de origen se adscriben y son reconocidas por la misma, tejiendo redes de vínculos con sus lugares de procedencia, tejen redes de comunicación e intercambio cultural. Esto hace que la comunidad funcione en diversos lugares, fuera de los límites geográficos. En el caso de Yanga hay personas que son parte de la comunidad y han migrado para otras localidades del estado, de la República Mexicana o a otras partes del mundo:

la migración es ... casi un 80% hacia EE. UU y allá hacen familia y se quedan. Hoy, a lo mejor quizá, las nuevas generaciones yo le podría decir; van, hacen como el sueño americano y regresan a invertirle acá. Tengo conocidos a lo mejor más chicos que yo, incluso de mi edad, han ido, trabajado, hacen su dinero, vienen y le invierten al pueblo ... Pero generaciones más grandes que yo sí ya no regresan. Sólo que tengan su situación migratoria bien, que puedan entrar y salir. Si vienen, están un tiempo y aquí están. Pero en su gran mayoría ya no regresan (Lili, 35 años)

Sin embargo, estas personas siguen presentando comunicación con el lugar de nacimiento, con el *pueblo*, como ellas y ellos le llaman. Llevan consigo cultura, gastronomía, lenguaje y tratan de reproducirlos lo más apegado posible a lo que ellos y ellas conocen, a lo que recuerdan.

Si las identidades afrodescendientes presentan un tinte de extraterritorialidad, las fronteras físicas no pueden ser pensadas como contenedoras, como una barrera aislante que no permite a las personas interactuar con otras culturas, con otras personas. No obstante, existen los límites que las mismas personas ejercemos. Los grupos, en este caso las comunidades, dependen de la interacción con otros grupos y comunidades, por lo tanto, ejercen procesos sociales de exclusión o de aceptación, es por eso por lo que persisten ciertas categorías y características de las comunidades a pesar del intercambio cultural (Barth; 1976:10).

Tanto el territorio como las fronteras se presentan para identificar a un grupo de otro o a una persona de otra; empero, estos mismos grupos o personas pueden adquirir elementos de otros grupos y/o de otras personas teniendo como resultado un enriquecimiento de la misma identidad por la adquisición a lo que ya existía. Así, las personas al cambiar su lugar de origen o desarrollarse en un ambiente diferente al habitual no desdibujan y no se desprenden, en su

¹⁸ La migración, como fenómeno social, no es exclusivo de las poblaciones afrodescendientes y afromexicanas en el territorio; en realidad es el desplazamiento inherente de la sociedad mexicana como consecuencia de diversos factores en su conjunto.

totalidad, de las características de su identidad; pues la cultura y el ser humano están en constante cambio, por consiguiente, su identidad también.

1.1.3.3 Identidades en diáspora

A pesar de formar parte de la sociedad mexicana a las identidades afrodescendientes no se les puede dar el mismo tratamiento que a las identidades indígenas o a las mestizas. Al hablar de una sola identidad afrodescendiente no se toma en cuenta las historias y vivencias de las personas provenientes del continente africano y, por lo tanto, los elementos anteriormente expuestos de las mismas: la cultura y el territorio con sus matices. Entonces, para entender mejor esas identidades afrodescendientes desde el territorio, ¿a partir de qué se deben de pensar? No en términos de comunidad con territorio fijo o fronteras, sino en diáspora, con la intención de no perder de vista la experiencia de cada persona con su pasado en diálogo con el presente.

Hall dice que las identidades afrodescendientes están atravesadas por un triángulo mundial que ha impactado en la vida de las personas pertenecientes a la diáspora. Como primer vértice está África. Un África que existe en las y los afrodescendientes como narrativa imaginada. Una historia común que implica trata, esclavitud, colonización, una historia que deja huella en sus vidas y que refiere a África como germen de las identidades, pero que al mismo tiempo no se presenta como origen común desde las mismas personas afrodescendientes debido a que esta condición histórica fue narrada desde los colonizadores. En un segundo vértice encontramos a Europa como algo de lo que nunca se deja de hablar y finalmente, en el tercer vértice del triángulo ubicamos al Nuevo Mundo, lugar en el que se presentaron las hibridaciones de identidades, donde se dieron lugar nuevas y las cuales siguen cambiando¹⁹ (2010: 353).

Esta hibridación de identidades se puede identificar, en términos del historiador Paul Gilroy, como una *criollización*, es decir, una mezcla entre los orígenes múltiples de diversas culturas africanas que las personas dejaron atrás²⁰ y las nuevas culturas de las que son parte (2014:103).

¹⁹ Con este triángulo Hall hace referencia al comercio triangular entre África, Europa y América. Trayectoria que los barcos de los países colonizadores recorrían para la compra y venta de productos, incluidos las y los esclavos. Y que, al mismo tiempo, permitió ciertas circulaciones culturales que las personas adquirieron y, en algunos casos, las adaptaron al lugar donde vivían.

²⁰Esta afirmación necesita de cierta precisión. No es que las personas africanas al salir de sus lugares de origen hayan dejado totalmente y para siempre la cultura de la que eran parte, en realidad dejan atrás la cultura en un plano físico pues como lo redacte en páginas anteriores la cultura es parte de las personas en el plano subjetivo.

Desde las identidades en diáspora me atrevería a decir que existen algunas similitudes dentro de las identidades afrodescendientes, porque presentan una base común: África. Empero, al mismo tiempo existen diferencias porque las personas africanas no vinieron del mismo lugar del continente africano y no llegaron a un espacio común de América; mientras que, en la actualidad las personas afrodescendientes²¹ se encuentran en diferentes partes del mundo.

Es por eso por lo que estas identidades en diáspora se deben leer en específico con la dialéctica de la similitud y la diferencia. Pues a pesar de tener vínculos ancestrales que les permiten tener cierta cercanía, son esos vínculos los que marcan la diferencia; por ejemplo, en la perspectiva de pertenencia las personas afrodescendientes hacen referencia a un “nosotros” del país de nacimiento y, al mismo tiempo, pertenecen a un “nosotros de África”; es decir, cuentan con el acompañamiento “parcial [de la] ciudadanía sudafricana y... [de la] identidad nacional” (Gilroy, 2014:128). En el caso de México, las y los afrodescendientes muestran una pertenencia hacia África, principalmente a través de las historias, cuentos y leyendas, pero en la mayoría de los casos no especifican de qué parte del amplio continente; por otro lado, también marcan una pertenencia a México como lugar de nacimiento.

1.1.3.4 Identidades racializadas

Para ir cerrando este capítulo me gustaría hablar de las identidades afrodescendientes tomando como herramienta el racismo, un tipo de discriminación que aqueja a un gran número de personas de dicho grupo poblacional. El racismo supone la existencia de la otredad que, al mismo tiempo, se refuerza a través del lenguaje y está presente en diversos ámbitos de nuestra vida; como lo señala la profesora-investigadora de la Universidad de Guanajuato, Carmen Rosa Rea Campos, el racismo

... es un fenómeno político, económico y cultural: *político*, porque implica lógicas de confrontación y disputa, pues la existencia de uno, del nosotros dominante, no surge necesariamente de la anulación del otro, sino de su sometimiento, inferiorización y exclusión;

²¹ Vale la pena mencionar la diferencia entre el término *afrodescendiente* y *afromexicano/afromexicana*. La palabra afrodescendiente fue utilizada por la activista brasileña Sueli Carneiro desde 1980, y fue popularizado en 2001 en la Conferencia Mundial de Durban: Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Tolerancia realizada por la ONU (Organización de las Naciones Unidas). Este término se refiere a las personas procedentes de la diáspora, incluidos descendientes de las personas que llegaron a diferentes partes del mundo no sólo como esclavos y esclavas sino con otros tipos de condiciones, ejemplo, como personas libres. Mientras que los términos afrodescendiente y afrodescendiente se utilizan para las personas nacidas en territorio mexicano descendientes de personas africanas (Castillo, 2019: 23-24).

económico, porque la instauración de jerarquías supone desequilibrio en la distribución de oportunidades, así como el acaparamiento de éstas por parte de unos y la exclusión de los otros; *cultural*, porque supone la contradicción de lógicas de pensamiento, que se presentan con mayor intensidad allí donde las fronteras de la distinción social son más borrosas o porosas. Tal porosidad es problemática para aquellos sujetos que acaparan derechos y recursos materiales o simbólicos -riqueza, prestigio, estatus, por ejemplo-, respaldados en la idea de la naturalidad de las fronteras sociales. De ahí que el racismo cumpla una función reinstaurada de los desequilibrios sociales, pensados como naturales (2017).

Por lo anterior, es evidente que las identidades afrodescendientes han sido atravesadas por el racismo que ha permeado nuestra sociedad. Hasta cierto punto, el racismo de forma *cultural* con respecto a las personas afrodescendientes se puede identificar de forma factible; porque las características fenotípicas, comúnmente, han sido mecanismos para señalar a las personas afrodescendientes y causar estigmatización sobre sus cuerpos. Características como el cabello chino, tono de piel más oscura que el “común”, labios gruesos, nariz chata, mejor desempeño en los deportes o en el baile, son características que se han desarrollado sobre la base de los ideales del racismo científico²² y las personas las han afianzado al tiempo que han ejercido acciones discriminatorias y racistas a lo largo de la historia.

Las dos características restantes del racismo, *político* y *económico*; se presentan, principalmente desde las propias estructuras de nuestra sociedad y de nuestro Estado-nación. Con respecto al ámbito *político* hablaré un poco más en el siguiente capítulo desde las narrativas que se ejercieron para la configuración de nuestro Estado mexicano. Pero, me parece pertinente adelantar que dichas narrativas fueron de exclusión para las personas africanas y afrodescendientes; es decir, fueron excluidas de la categoría de ciudadanía.

Desde lo *económico*, el racismo se distingue principalmente por la exclusión territorial y la actividad económica de la región. Con la primera me refiero al proceso de construcción del mismo pueblo de Yanga cuando se les proporcionan tierras lejanas y, cuando se funda la Villa de Córdoba con la finalidad de tener vigiladas a las personas del palenque²³. Yanga es un pueblo que se dedica a la siembra y venta de caña, más recientemente del limón; actividad

²² Ideales que han sido gestados y aplicados desde el siglo XIX hasta nuestros días, con ciertas modificaciones. Para saber más sobre el tema consultar: Velázquez Gutiérrez, M. E. (coord.) (2019). *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 618 pp.; Gilroy, Paul. (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid España: Ediciones Akal, pp. 282.

²³ Temas que se plantean en el Capítulo tres y Capítulo cuatro de esta investigación.

económica bajamente remunerada en nuestro país y una de las principales consecuencias de la migración, debido a la enorme diferencia salarial y los empleos con baja remuneración²⁴.

Por otro lado, cabe señalar que, las personas afrodescendientes no han sido las únicas afectadas por estas prácticas; pues existen, como ya vimos, “distintos tipos de racismo, lo que implica un reconocimiento de su carácter histórico, sus peculiaridades según las tradiciones nacionales y culturales, los diversos rostros de los sujetos racializados, los espacios, las formas y niveles en que se manifiesta según los contextos” (Castellanos, 2019: 581-582)²⁵, ya que no son lo mismo los ideales racistas que se forjan en el siglo XVIII, a cómo se emplearon en el siglo XIX y XX; incluso no son las mismas prácticas racista en pleno siglo XXI²⁶. Todo esto da cuenta de ciertas causas estructurales que operan la desigualdad y, por lo tanto, el racismo. Un tema que necesita de una mayor flexión e investigación.

Para concluir, si cada persona presenta ciertas vivencias, memorias, ciertas experiencias e historias, ciertas narrativas de los cambios e intercambios culturales que han tenido, intercambios de las culturas a las que llegaron, en definitiva, cada persona tiene historias que cuentan el proceso de fusión y mixtura, los procesos históricos de vivencia y los cuales permiten la construcción narrativa de las identidades.

Sobre el tema, el filósofo Achille Mbembe dice que “la historia de los negros puede construirse únicamente a partir de fragmentos movilizados para dar cuenta de una experiencia fragmentaria en sí misma: la de un pueblo impreciso, inmerso en la lucha por definirse no ya como un conjunto heterogéneo, sino como una comunidad” (2016: 69). Esa historia de comunidad construida a partir de diversos fragmentos, de diversos recuerdos, es por lo cual cada comunidad y persona afrodescendiente presenta diversas especificidades. Al mismo tiempo, la identidad de las personas afrodescendientes se lee como esa historia que se compone de diferentes partes, de diferentes cosas, de diversas relaciones interpersonales. Estas personas y comunidades se encuentran atravesadas por las múltiples condiciones de su historia pasada, de sus memorias, de las condiciones históricas que se viven en el presente y de lo que están proyectados a emanar.

²⁴ El trabajo es la segunda causa de la migración en México cubriendo el 28.8% de la migración total nacional. Le antecede la familia con un 45.8% (INEGI, 2020).

²⁵ En el capítulo siguiente ahondaré más en la exclusión que se ejerció desde el Estado mexicano hacia las personas afrodescendientes a partir de las ideas de raza y mestizaje.

²⁶ PUIC, UNAM. (18/03/22). Conversatorio virtual: Racismo y esclavitud: Huellas indudables del pasado afrodescendiente. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6FqxjicLFnE&t=2712s>

1.2 Afrodescendencias: reflexiones desde Veracruz

1.2.1 Estudios africanos desde la Antropología

Sin duda, la Antropología social, ha generado aportaciones vinculadas con la importancia de considerar la cultura y la colectividad para entender la construcción de identidad, alteridad y/o diferencia, temas en los que se encuentra inmerso el estudio de las personas afrodescendientes y africanas. Fundamentales como apoyo al presente trabajo.

A la par del desarrollo de los estudios sociológicos y su interés por la identidad, se encuentra la Antropología social y su relevancia tanto con la identidad como con estudios africanistas a principios del siglo XX. Los estudios que predominaron en esa época fueron a partir del interés en la cultura, costumbres y organización de las colonias africanas e indígenas que tenían en su poder los colonizadores con el objetivo de mejorar su dominio.

De 1920 a 1950, periodo en el que las potencias adquieren cada vez más colonias, se realizaron diversas monografías donde el trabajo de campo de primera mano fue fundamental. Predominaban estudios en las colonias para entender al otro africano, y entre 1940 y 1950 se realizaban estudios en lo que se pensaba a la cultura como un sistema unitario y homogéneo (Fernández; 2010: 3). Los etnógrafos recopilaban características que algunas comunidades compartían y empezaron a elaborar áreas culturales. También, se dedicaban a buscar el origen de una determinada característica o características como lo ilustra el trabajo de Melville Herskovits²⁷.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, en África se presentan los movimientos de descolonización e independencias. Es el declive del colonialismo. Se presenta una crítica al funcionalismo desde el estructuralismo y los intelectuales africanos criticaron los estudios antropológicos de los años 30 que justificaban la dominación colonial (Fernández; 2010: 5). Por esos años, bajo el dominio de una línea de estudio sobre la búsqueda de africanías, en México se realizaban estudios sobre la población afrodescendiente en el país²⁸. Sobre Veracruz, Aguirre Beltrán escribió *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos patronos* en 1986 y, en 1992 publicó *Pobladores de Papaloapan. Biografía de una hoya*. Estos estudios etnográficos nos introducen al espacio geográfico de las comunidades afrodescendientes, nos muestran el estilo

²⁷ Herskovits, Melville. (1941). *The myth of the "Negro" Past*, Nueva York, Harper & Brother. 341 pp.

²⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán publicó *La población negra en México. Estudio etnohistórico* (1949).

de vida de los pobladores y nos ilustran con respecto a la historia de los grupos étnicos que habitaban el lugar.

Por otro lado, los antropólogos Sidney Mintz²⁹ y Richard Price en su trabajo *El origen de la cultura afroamericana. Una perspectiva antropológica*, estudiaron la “creación de una cultura afroamericana con raíces africanas en diferentes territorios americanos, dentro del contexto de la expansión del sistema mundial y el ejercicio del poder estructural violento” (2012: 21). Han abogado a favor de la cultura dinámica, una cultura que se va forjando a través de la historia, que se modifica y se expresa en la vida cotidiana.

Mintz y Price presentaron grandes aportes para la comprensión de la cultura africana en diversos territorios. Sus herramientas han sido los contextos históricos y el énfasis en las personas africanas como sujetos con una historia anterior a la llegada a un nuevo territorio, tanto en el periodo colonial como en los contextos presentes. Acertaron al tomar en cuenta para el estudio de las comunidades afroamericanas el legado cultural africano con el que cargaron y cargan las personas cuando son forzadas a salir de sus lugares de origen para dirigirse a otros territorios. Ese legado que se fusionó con otros más de África y de América para dar lugar a diferentes culturas afrodescendientes a lo largo del continente presenta una mezcla de las identidades ya adquiridas con nuevos elementos, un “intercambio de artefactos, creencias y costumbres a partir del concepto de pueblos con diferentes antecedentes culturales” (Oehmichen, 2005: 48). Una afectación de las culturas por su constante convivencia; una *aculturación*³⁰.

Empero, en México no se presentó un sólo proceso de aculturación. Teniendo en cuenta que las personas africanas llegaron a nuevas tierras dentro de barcos esclavistas, los cuales contenían personas de diferentes partes de África, por lo tanto, con diferentes culturas; era muy difícil que pudieran congeniar y, más difícil, que una vez llegados al Nuevo Mundo pudieran relacionarse o establecerse con personas de común cultura (Mintz y Price, 2012: 52). Se produjeron,

²⁹ Uno de los trabajos de Richard Price, *Encuentros dialógicos en un espacio de muerte* (1992), marca el régimen de terror que ejercían los españoles en los diferentes espacios de sus colonias para mantener en orden a la población dominada. Muestra la violencia y los métodos que se utilizaban para afectar psicológicamente a las personas de origen africano esclavas y a quienes se quisieran rebelar.

³⁰ Aculturación desarrollado por Herskovits, se comprende como “... aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto continuo y de primera mano con cambios subsecuentes en los patrones culturales de uno o ambos grupos (Redfield, Linton y Herskovits, 1954)” (en: Oehmichen, 2005: 48) // Herskovits desarrolla este término en la revista *American Anthropologist*, “Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original patterns of either or both groups” (Redfiel, R., Linton, R. y Herskovits, M.J. 1936: 149)

entonces, uniones entre negros, indígenas, españoles, etcétera, y se originaron nuevos grupos sociales denominados castas³¹. A pesar de eso, las culturas que se mezclaron en territorio mexicano son diversas y las castas no son suficientes para reconocer el crisol de identidades de las que se componía y se compone México.

1.2.2 Circulaciones culturales

Ahora bien, si no existe una sola identidad negra / africana debido a los lugares a los que llegaron las personas provenientes del continente africano en el periodo esclavista y las circunstancias históricas, ¿cómo se han creado y han permanecido las poblaciones afrodescendientes? Primeramente, hay que desechar la idea de que cada comunidad se desarrolló y se ha desarrollado de forma separada, sin ninguna referencia. En realidad, existen una serie de redes que los mismos seres humanos afrodescendientes han creado, las cuales han permitido la comunicación y el intercambio de “elementos culturales ya sean símbolos, emblemas, imágenes estereotípicas, prácticas, ideas, discursos, producciones y productos, políticas públicas” (Pérez y Rinaudo, 2011: 15), significados, etcétera.

Veracruz, por ejemplo, forma parte de intercambios y modificaciones culturales con un alcance un tanto más accesible por su posición como puerto, permitiendo una comunicación más fluida con otros países. A esos intercambios y modificaciones que se presentan en la misma sociedad hacia dentro y hacia afuera se les llaman circulaciones. Modificaciones que pueden surgir³² desde arriba, es decir, desde las élites o desde abajo, desde las personas que son parte de la media.

Según Ricardo Pérez Monfort y Christian Rinaudo a lo largo del siglo XX y principios del XXI es posible identificar cuatro momentos de circulaciones culturales asociadas a lo afro en Veracruz, La Habana y Cartagena, ciudades que en el periodo colonial y en la esclavitud fueron clave para el comercio de esa época. Estas circulaciones permiten entender la expansión de la

³¹ Algunas mencionadas en trabajos como *Pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoyra de Gonzalo Aguirre Beltrán* (1992:95). Otras expuestas en los cuadros de castas que se hacían para justificar ante la corona la organización social de la Nueva España; sin embargo, la sociedad era totalmente diferente a lo que se plasmó en esos cuadros, como lo explicaré más adelante.

³² Estas modificaciones no surgen de forma espontánea, pero sí a través de procesos. Todos los cambios que la sociedad presenta no brotan de la nada y se implantan, en realidad son modificaciones que se van gestando a lo largo de los años. Permean a las personas, mientras que estas adoptan resistencias o aceptan el cambio.

diáspora afrodescendiente mezclada con la cultura de las diferentes regiones, pero al mismo tiempo, presentan cierto límite de esa misma cultura que los vio llegar.

El primer momento de circulación cultural se puede ubicar desde la última década del siglo XIX hasta finales de los años veinte del siglo pasado (Pérez y Rinaudo; 2011: 16). Me refiero a las migraciones que se dieron en el continente debido a razones económicas, principalmente por las construcciones ferroviarias y portuarias de diversos países. Todas estas nuevas construcciones permitieron la demanda de un gran número de mano de obra para su elaboración y Yanga no fue la excepción de este fenómeno:

1. ya no son los originarios de 1600, sino que ya llegaron con los tiempos del porfiriato y del ferrocarril en el país... Mata Clara es un pueblo negro, o sea, porque hay mucha gente de color, mucha gente oscura que te digo llegaron en tiempos de la construcción del ferrocarril, tiempo de Porfirio Díaz (Erick, 42 años)
2. mi marido, dice según la historia, él se apellida Gaiter, que su bisabuelo vino cuando creo que estaba la Segunda Guerra Mundial en Europa y vino a trabajar a los ferrocarriles a la Ciudad de México y no sé cómo se adueñaron de un montón de tierras aquí en Yanga porque ellos no eran de aquí (Verónica, 47 años).

Con esta demanda de trabajadores, también se dio el flujo de muchos activistas e intelectuales quienes a través de movimientos literarios identificaron los tipos nacionales y las expresiones culturales regionales. Por ejemplo, en México se presentó desde las élites la recuperación de la raíz indígena y europea como significado de nacionalismo y para dar forma al nuevo tipo de ciudadano y ciudadana mexicana, el producto fue el criollo; sin embargo, se presentó la construcción de estereotipos como el “jarocho” en el caso de Veracruz:

Jarocho se les dice a los de Veracruz, pero realmente son de una parte especial del estado de Veracruz. Alvarado, más bien de Alvara'o” ... ya por generalización todo Veracruz somos jarochos, sin importar el color” (Antonio, 63 años).

El segundo momento abarca alrededor de 1930 y 1950 (Pérez y Rinaudo; 2011: 17) con el desarrollo de una industria cultural a nivel mundial y un mercado que permitió el reforzamiento del exotismo de las personas negras en bailes, vestimentas, música y expresiones afrocaribeñas como las formas de hablar, de vivir y la misma sensualidad que se les adjudicó. Todo eso fue extendido por los medios de comunicación, la radio, la televisión y, principalmente, el cine y la música. Clave para presentar una otredad exotizada e hipersexualizada. En este periodo fue, también, donde estudiosos como antropólogos, sociólogos, literatos, entre otros, dirigieron sus

escritos e investigaciones a las especificidades de las herencias culturales locales³³. Por esos años en Yanga se empezaba a organizar el Carnaval que no estuvo exento de los ideales y prácticas de esos tiempos:

he visto fotos [del carnaval], de cómo a los niños o personas se pintaban de negro y traían sus cadenas representando también a esta parte de Yanga... [los carros alegóricos] eran como coches o algunas carretas que adornaban con palmas y eso usaban aquí en la comunidad para hacer su carnaval, y era más llamativo. Hacían sus comparsas, las mismas personas y hacían su desfile (Mariana, 27 años)

Para el tercer período, el triunfo de la Revolución Cubana –1959– es el punto de partida. Es con este acontecimiento que se presenta a una Cuba como ejemplo de la erradicación de las desigualdades. Una Cuba que ofrece inspiración para las luchas antiimperialistas y una lección que países caribeños y latinoamericanos podían adoptar visualizando una hermandad entre ellos.

Por otro lado, en los años ochenta, como producto del giro de las políticas multiculturales que se presentaron en países de América Latina, en México se empezó a modificar el discurso indigenista para dar paso al planteamiento sobre la diversidad cultural –1970-1982–. Mientras que en Oaxaca y Veracruz se fomenta el reconocimiento de una cultura o identidad afromestiza que se puede reflejar en espacios institucionales y culturales que van de la mano con las modificaciones a nivel cultural³⁴.

El cuarto momento se puede ubicar entre 1980 y 2000, se caracteriza por el cambio en la interpretación de la noción de cultura permitiendo un referente a las organizaciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencias y

³³ Por mencionar algunos: Fernando Ortiz, Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, Aimé Césaire, Jean Casimir (Pérez-Monfort y Rinaudo, 2011: 17)

³⁴ Hablando específicamente de Veracruz: la creación del Instituto Veracruzano de Cultura en 1987 permitió la construcción de diversas casas de cultura en la parte sur del estado, en el Sotavento, que permitieron la expansión de la identidad afro. Se empezó con el rescate y difusión del son jarocho como “auténtica tradición musical veracruzana” y el fandango como “fiesta comunitaria tradicional de la región. Se invitó a antiguos jaraneros para la difusión del fandango y se realizaron talleres, encuentros y cursos de música y zapateado. Se dio una revalorización del danzón y del son montuno de fácil acceso dentro de la comunidad veracruzana, mientras que el primero se popularizó tanto que se permitió la exhibición de este baile en plazas públicas, hasta la actualidad” (Pérez y Rinaudo, 2011: 49-51).

la Cultura (UNESCO) y la Organización Mundial del Turismo (OMT), exhibiendo aspectos culturales como atracciones turísticas³⁵.

Es en estos últimos dos periodos donde tienen lugar migraciones de diversas partes del mundo –italianos, cubanos, españoles, franceses, libaneses, estadounidenses, alemanes y personas de China, entre otros– y de la República mexicana, debido al amplio número de inversiones no sólo nacionales sino también internacionales. Es con la cultura con la que arriban estas personas que se gestan profundas transformaciones en la vida política, económica y cultural de México y, por supuesto, de Veracruz (Delgado y García, 2011: 621-622).

Todos y cada uno de estos grupos contribuyeron a la economía y cultura del Veracruz de ese entonces. Cada migración se fue consolidando y buscando la forma de acomodarse dentro de la misma sociedad. Principalmente, aportaron en el ámbito económico en donde forjaron sus negocios; pero también influenciaron en ámbitos culturales como la comida y algunas prácticas como tomar café al aire libre en las cafeterías.

Por último, se puede identificar un quinto periodo de circulaciones a partir de los 2000 y hasta la actualidad. Un periodo en el que las nuevas tecnologías, el celular, la computadora, Tablet, valiéndose del internet como herramienta, aunados al auge de la globalización en la que estamos inmersos, han permitido una mayor comunicación y eficacia en la transmisión de circulaciones culturales. Pues, es a través de esos aparatos que las personas pueden tener un mayor acceso a las culturas del mundo posibilitando la adopción de elementos culturales y la modificación de las identidades³⁶.

1.2.3 Vínculos con el Caribe

³⁵ Eventos que se utilizaron como atracción turística: El Festival Internacional Afrocaribeño en Veracruz, el Festival Internacional Agustín Lara y el Festival de Son Montuno se presentaron como manifestaciones de la cultura afrocaribeña, así como las noches de danzón, las clases de percusión afrocubana, las clases de danza, los talleres de salsa, son y danzón. Se presentó la creación del Festival Internacional Afrocaribeño y el foro “Veracruz también es Caribe” en 1989 y 1990. En 1992 se organizó, a propósito del V Centenario del Encuentro de dos mundos, el foro “Veracruz: las Culturas del Golfo y el Caribe a 500 años”. Se presentó el programa Nuestra Tercera Raíz por Guillermo Bonfil Batalla y, por parte de Luz María Martínez Montiel la presentación de una sala dedicada a la esclavitud en el Museo de la Ciudad y la presentación del programa de la UNESCO La Ruta del Esclavo. En 1994 el Encuentro de Afromexicanistas tuvo lugar en Veracruz (Pérez y Rinaudo, 2011: 52-53).

³⁶ Cuando se da paso a la adquisición de elementos culturales dentro de nuestro contexto de globalización se habla de diversidad cultural cuando las personas adquieren cierto valor cultural nuevo, es decir, la suma de cierto símbolo a la cultura local. Es un tipo de interacción entre diferentes culturas (Rinaudo, 2011: 37).

Las relaciones que ha tenido Veracruz con el Caribe, principalmente las ciudades porteñas, han sido de tipo geográfico, por intereses estratégicos, económicos y por los intercambios o circulaciones culturales desde la implementación del sistema colonial español. Según la Dra. Yolanda Juárez Hernández, se pueden identificar estos vínculos a partir de tres elementos:

1. El establecimiento por parte de la metrópoli española de un sistema comercial en la región donde [se] incluye el puerto de Veracruz
2. Migración forzada de mano de obra esclava necesaria, que generó un mestizaje entre el esclavo, el indígena y el europeo
3. El desarrollo de un proceso de resistencia cultural expresado de muy diversas maneras, que trajo consigo la conformación de una identidad por parte de los miembros de los grupos dominados... y que generó a su vez espacios propios de expresión donde era más evidente esta cultura de la resistencia (2006: 59-60).

El primer punto se refiere a la fortificación de puertos en los que se concentraba la riqueza de las colonias o eran puntos de embarque y desembarque de mercancías, incluidos esclavas y esclavos. La Habana, Portobelo, San Juan de Puerto Rico, Cartagena, Santo Domingo, La Guaira, Maracaibo y Panamá presentaban constantes amenazas de ataques y asaltos piratas. Entonces, se presentaron proyectos de fortificación en cada puerto. Se implementó un sistema de resguardo “con medidas de equipamiento militar, armamento y ejército a través de la Marina para el resguardo en el mar, y la construcción de instalaciones adecuadas para una mejor vigilancia en tierra” (Juárez, 2006: 90). Por su parte, en Veracruz, la corona española fortificó el islote de San Juan de Ulúa y la muralla que circundaba la ciudad.

En el segundo punto, se expone la llegada de las personas africanas a la Nueva España. Arribaron personas de origen africano esclavizadas y libres, entre 1580 y 1650 –periodo correspondiente al Virreinato– se presencié la llegada de aproximadamente 250,000 hombres, mujeres, niños y niñas de origen africano a territorio mexicano (Velázquez y Hoffman; 2007: 2), como producto de un sistema económico en el que participaban Europa –la Corona Española y Portugal–, América y, la misma, África³⁷. Ante el descenso de la población indígena –entre 1519 y 1640– a consecuencia de epidemias como la viruela, sarampión y tifo (Vinson II y Vaughn; 2004:13), se optó por la sustitución de dicha fuerza de trabajo en declive con la importación, de alrededor, de treinta mil esclavos que entraron por el puerto de la Villa Rica de

³⁷ Entiéndase este sistema económico a través del triángulo económico que se presentó entre los tres continentes y del cual hablé anteriormente sobre la base de la teoría que presenta Hall.

la Veracruz³⁸ (Rinaudo; 2012:17). Más adelante se estructuraron puertos para la entrada y salida de mercancías, entre las cuales se encontraban las personas africanas. Entraron por el puerto de Acapulco y, más tarde, por el puerto de Campeche.

Estas personas, originarias de África, se incorporan a la sociedad de la Nueva España. Una sociedad que, para ese momento, presentaba mezclas entre personas indígenas y europeas. Una sociedad mexicana con modificaciones sociales, políticas y culturales por la convivencia de las experiencias.

Y, por último, en el tercer punto, encontramos las formas de resistencia dentro del sistema esclavista. Una de ellas era la huida, también conocida como cimarronaje³⁹. Otras formas de resistencia fueron las rebeliones violentas, creación de palenques⁴⁰, protestas pasivas en las que se fingían enfermedades, tortuguismo, hasta llegar al suicidio y al aborto⁴¹. En cuanto a las resistencias culturales se pueden identificar religión diferente a la católica y la creación de formas de comunicación y códigos a los que sólo tenían acceso ciertas personas afrodescendientes (Juárez, 2006: 123-127)⁴².

Pero los vínculos con el Caribe también se pueden identificar por la influencia cultural que presentaron los grupos migratorios en Veracruz. Las personas cubanas, por ejemplo, en su mayoría instaladas en el puerto desempeñaron

un papel importante en el desarrollo de la industria azucarera como especialistas y en la manufactura y cosecha del tabaco. La buena prosapia de los habanos en la región de Los Tuxtlas, data del arribo de los cubanos, quienes transmitieron su conocimiento y experiencia a los tabaqueros locales (Delgado y García, 2011: 623).

³⁸ Por esas fechas el Puerto de Veracruz era conocido como la Villa Rica de la Veracruz.

³⁹ Ésta era una forma en la que las personas esclavizadas obtenían su libertad. Al escapar se convertían en prófugos y eran buscados con todo el peso de la ley. A los esclavos que optaban por esta opción se les denominaba cimarrones y lo que buscaban era “mejorar sus condiciones de existencia, pues en la América española un negro, continuaba siendo un negro siempre” (Ngou-mve; 1999). La manumisión también se podía conseguir al pagar la cantidad establecida por el amo o que el amo le concediera la libertad en el lecho de muerte o porque pensaba que sus servicios ya no eran necesarios.

⁴⁰ Actividad a través de la cual se formó el palenque de San Lorenzo de Cerralvo, actualmente Yanga

⁴¹ Este último con la finalidad de no permitir el nacimiento de una hija o un hijo esclavo porque esta condición se heredaba a través del vientre materno.

⁴² Aquí podemos identificar las lenguas criollas como producto de la convivencia diaria entre personas de diversos orígenes. Una de ellas, por ejemplo, es la lengua seminol hablada entre los mascogos de Coahuila o la lengua palenquera en San Basilio de Palenque, Colombia.

El vínculo tan cercano que tuvo el puerto de Veracruz con la mayor de las Antillas permitió la entrada del “primer ritmo propiamente cubano que llegaría y se adaptaría totalmente en época moderna: el danzón” (Delgado y García, 2011: 643). Años más tarde –un poco más de medio siglo después del arribo del danzón– y como legado de esta influencia antillana llega el son de montuno –1928–. Es así como se consolida una cultura musical criolla con influencia totalmente antillana y en la cual destacan grandes artistas como María Antonia Peregrino –Toña la Negra– y Agustín Lara, por mencionar algunos; sin dejar de lado a los tríos, cuartetos, sextetos y sonoras que tuvieron gran auge en la región bajo una gran influencia caribeña (Delgado y García, 2011: 642-647).

A pesar de las circulaciones y vínculos que el puerto de Veracruz tuvo con otros puertos comerciales en el periodo colonial, y en la actualidad, y de la influencia en la sociedad veracruzana por parte de personas europeas y africanas; al igual que en toda la República Mexicana, la idea del mestizaje como identidad presenta una gran vigencia entre los miembros de la sociedad mexicana y, por lo tanto, de la definición de nación. En el contexto urbano de Veracruz “la idea de un grupo afroveracruzano o negro no presenta algún tipo de sentido” (Rinaudo, 2012: 13). De hecho, en Veracruz, regularmente no se cuenta con referente alguno hacia una identidad o cultura negra originaria del mismo estado. El vocablo “afro” no se presenta en el vocabulario veracruzano a pesar de contar con procesos de mezcla cultural. “El término jarocho se usa para nombrar a los habitantes del estado, de la costa o de la ciudad de Veracruz” (Rinaudo, 2012: 13). También suelen usar la palabra “negro” para dirigirse a personas con tono de piel un tanto más “clara” de lo “convencional” y muchas veces suelen asociar “la piel muy oscura y los rasgos negroides con características extranjeras” –principalmente de Cuba– (Rinaudo, 2012: 14).

Aunado a eso, en la narrativa del estado de Veracruz se dice que el jarocho es fiestero y alegre, pero nunca se presenta a un ciudadano o ciudadana de Veracruz con referencia afro. Para la población que vive en Orizaba, algunas de las narrativas son: la ciudad es “fervorosa” y de noble estirpe ““más cercana a Puebla en significación”; “los negros estaban en puerto y en Córdoba y hasta en Xalapa, pero no aquí”” (Chiclana; 2006: 25). Entonces, ¿por qué pensar en las narrativas identitarias de las personas afrodescendientes que habitan Veracruz, específicamente Yanga, cuando “no se tiene” algún tipo de referencia sobre las identidades afrodescendientes?

En primer lugar, porque es necesario poner sobre la mesa la existencia de las personas afrodescendientes y afromexicanas y sus identidades en el país. Las personas al nacer no poseemos los códigos, símbolos y significados que tiene la sociedad; por el contrario, las personas nos construimos a nosotras mismas. Construimos y transformamos identidades a nivel individual y colectivo a partir de la interdependencia con otras personas en contextos específicos. Nos nutrimos de las experiencias, vivencias y afectaciones que tenemos con otras personas. Es a través de la convivencia que se transmiten signos y significados del mundo que habitamos, nos posicionamos, nos escuchamos y, al mismo tiempo, nos permitimos nuestras propias construcciones de identidades y damos pauta a las construcciones identitarias de otras y otros.

Es cierto que el territorio nos permite pensar en identidades del tipo afrodescendiente siempre y cuando, tanto los límites de la territorialidad como las identidades no se piensen como contenedores de cultura, al igual que se pensaron las identidades “fijas” construidas desde las narrativas de exclusión del Estado-nación.

Las identidades afrodescendientes se construyeron a través de la exclusión del otro/ de la otra, de ese otro/ de esa otra mestiza y ese otro/ esa otra indígena que, a pesar de compartir territorio y costumbres, se diferencian de ellos por prácticas simbólicas y narrativas. Por lo tanto, no hay que perder de vista la extraterritorialidad que atraviesa a este tipo de identidades. Pues desde su extradición de África hasta la llegada y establecimiento en colonias del continente americano se han creado, a partir de las mismas personas afrodescendientes y africanas, redes de comunicación y de intercambio cultural que están relacionadas con la diáspora. De hecho, la diáspora nos permite identificar esas redes de comunicación conocidas como circulaciones culturales y vínculos. Sucesos que nos permiten ubicar a Veracruz y a su población dentro de un contexto específico de creación, apropiación y desarrollo de identidades afrodescendientes y afromexicanas.

En segundo lugar, porque es preciso tener presentes las formas de vinculación que presenta la sociedad y las personas afro con respecto a su identidad, así como las contenciones y acuerdos que este grupo social tiene con el Estado mexicano. Las prácticas, experiencias y repertorios culturales de los que las personas se apropian están presentes dentro de un contexto y un tiempo específicos; están sumergidas en procesos de constantes cambios a escala global, cambios presentes en nosotros y nosotras que, al mismo tiempo, afectan las identidades.

Aunado a lo anterior, nuestras sociedades se encuentran frente a procesos de juridización⁴³ y judicialización⁴⁴. En otras palabras, las personas nos encontramos frente al aumento del derecho escrito; pues se norma lo que antes se regulaba de manera informal y, por lo tanto, cada vez es más notoria la presencia de los jueces definiendo cuestiones sociales; pues el poder judicial ha tenido un papel central, en específico las altas cortes con una mayor incidencia en la formulación de políticas. Ambas transformaciones observadas específicamente en los procesos jurídicos que se llevan a cabo en cada país y el aumento de organismos y andamiajes internacionales sobre la base de los Derechos Humanos.

Entonces resulta que, para las personas dirigentes de los Estados cada vez es más difícil mantener identidades nacionales “puras”. Los Estados, se enfrentan a un constante cuestionamiento tanto por sus mismas sociedades como por organismos internacionales que guían hacia una mayor inclusión y reconocimiento de los grupos sociales anteriormente excluidos desde el Estado. Con todo y con eso, a pesar de estar a la mitad del decenio de las personas afrodescendientes, promulgado por la ONU en 2014⁴⁵, tenemos la emergencia de dar a conocer las múltiples narrativas identitarias afrodescendientes y afromexicanas de las diversas personas que habitan México. Esto porque el Estado mexicano al reconocer la pluriculturalidad de la nación⁴⁶ tiene la obligación de garantizar la protección y la promoción de las identidades. Si no se conoce la variedad de identidades afromexicanas, no se podría contar con “un orden jurídico diferenciado que reconozca la diversidad cultural y evite que una identidad... se imponga a las demás” (Avendaño, 2011: 52), dando como resultado la violación del derecho a la diferencia⁴⁷. Por lo tanto, a través de esta investigación me permito dar cuenta de algunas de

⁴³ Para saber más sobre el término juridización consultar Jürgen Habermas. (1987). “Tendencias a la jurisdicción”, 502-527 pp.

⁴⁴ Sobre el término, consultar Rachael Sieder, Line Schjolden y Alan Angell (coords.). (2011). La judicialización de la política en América Latina. México: CIESAS. 378pp.

⁴⁵ La Asamblea General de las Naciones Unidas –ONU– anunció en diciembre de 2014 la resolución 68/237, en el que se proclama el Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024). *Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo* es el tema de este Decenio y tiene la finalidad de presionar a los miembros de la ONU a tomar medidas para garantizar y respetar los derechos de personas y colectivos afrodescendientes, así como la prohibición y segregación del racismo del que han sido víctimas las personas afrodescendientes (Naciones Unidas Derechos Humanos).

⁴⁶ En el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos vigente dice: “La nación tiene una composición pluricultural” (http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf), es decir, reconoce que la sociedad mexicana se compone de diversas culturas, por lo tanto, de múltiples identidades.

⁴⁷ Se entiende por derecho a la diferencia “el derecho de los individuos a ser reconocidos como miembros de cierto grupo social y a gozar de determinados beneficios en virtud de ello” (Olive León, 2003: 89; en Avendaño, 2011: 51).

las identidades afrodescendientes, a saber: las identidades de Yanga en Veracruz de Ignacio de la Llave.

Capítulo DOS: La exclusión afrodescendiente desde el Estado-nación mexicano en la construcción de la identidad mexicana

La construcción de la identidad mexicana como actualmente la conocemos fue de suma importancia a lo largo de los años, no sólo para la apropiación de ciertos elementos “característicos” de las personas mexicanas, sino también para la configuración y posicionamiento internacional de México. Por esta razón, desde el Estado-nación mexicano se establece una narrativa hacia al interior y al exterior del país que exentaba a la sociedad mexicana de tener personas negras, africanas y/o afrodescendientes. Siendo así que, hasta la actualidad, la sociedad no integra totalmente en el imaginario colectivo que las personas afrodescendientes son y han sido parte de México. Como consecuencia, identifico prácticas sociales que, se califican como racistas. Por otro lado, y teniendo en cuenta que nuestra configuración como Estado-nación y sociedad no es estática, en este capítulo avanzo hacia la inclusión de las personas afromexicanas como resultado de la organización del movimiento afromexicano, academia y organizaciones de la sociedad civil, que demandan ante el Estado un reconocimiento. Es así como destaco acontecimientos, a mi juicio, importantes para este viraje histórico.

2.1 El Estado-nación⁴⁸

A lo largo de la historia, la humanidad ha tenido estructuras organizativas que permiten una mejor convivencia con nuestras y nuestros semejantes. El Estado-nación ha sido una forma de organización social que a pesar de tener una mayor presencia en el mapa global a partir de los siglos XIX y XX, se pueden identificar ciertas características organizativas como específicas del proceso de construcción del Estado-nación desde el siglo XVIII. Es a partir de tres etapas históricas de la humanidad –la pre-agraria, la agraria y la industrial– por las cuales podemos identificar un esclarecimiento histórico del Estado-nación hasta llegar al siglo XXI, en el que “la nación ha terminado por convertirse en la forma hegemónica y excluyente de identidad colectiva de la modernidad y en la principal, si no única, fuente de legitimación del poder político” (Pérez, 2003: 276). A través del Estado-nación se distingue un “nosotros” / unas “nosotras” de un “ellos” / unas “ellas” con ciertas características que en un principio eran la

⁴⁸ Por razones de espacio y tiempo en este apartado encontrarás un recorrido general sobre los términos Estado y Nación. Se exponen los conceptos más apropiados a modo de herramientas que brinden ayuda para la exposición del tema aquí tratado.

lengua común, territorio, “raza”, etnia y género, adscripciones apropiadas por las personas en el transcurso de la construcción del Estado-nación.

Por esos mismos siglos –XIX y XX– diversos estados aplicaron políticas con la finalidad de mejorar la “calidad étnica”⁴⁹ de las y los habitantes. Estas políticas fueron sustentadas y difundidas por opiniones públicas –periódicos, intelectuales y legisladores– que “desarrollaron filias y fobias sobre los distintos tipos de migrantes” (Pérez-Vejo: 2004: 180) y, al mismo tiempo, sobre otros grupos sociales que estaban presentes en el territorio desde tiempo antes. Pero ¿qué son en específico el Estado y la Nación?

2.1.1 El Estado⁵⁰

Entre los científicos sociales que han estudiado el Estado, tenemos al sociólogo Max Weber quien señala a éste como la figura que detenta el monopolio de la violencia legítima que las personas de un territorio demandan para sí, y se compone de un cuadro administrativo: la burocracia. Ésta, según Weber, es el conjunto de personas especializadas que desempeñan el ejercicio del orden dentro del territorio del Estado, es decir, son *funcionarios individuales* que:

- 1) se deben sólo a los deberes objetivos de su cargo,
- 2) [se encuentran] en jerarquía administrativa rigurosa,
- 3) Con *competencias* rigurosamente fijadas,
- 4) En virtud de un contrato...[con] *calificación profesional* que *fundamenta* su nombramiento (2020: 176)⁵¹.

Por otro lado, Ernest Gellner habla sobre este cuadro administrativo como una división de trabajo social que permite la consolidación de instituciones específicas para la conservación del orden⁵²; para él, “El estado existe allí donde agentes especializados en esa conservación como

⁴⁹ Se entiende *grupo étnico*, en el sentido antropológico, como el conjunto de personas “que no sólo comparten una ascendencia común sino además costumbres, un territorio, creencias, una cosmovisión, un idioma o dialecto y una aproximación simbólica al mundo semejante” (CEPAL/UNFPA/UNICEF, 2011: 11).

⁵⁰ Para hablar de la construcción del Estado-nación mexicano recuperé en su mayoría a autores europeos, sin embargo, cabe recalcar que el Estado-nación en América Latina tiene especificidades propias que quedan pendientes de explorar.

⁵¹Las cursivas son del texto original

⁵² No hay que descartar que la conservación del orden puede estar relacionado no sólo con las instituciones dirigidas a la conservación de ésta.

la policía y los tribunales, se han separado del resto de la vida social. Ellos *son* el estado” (1988: 16-17).

Entonces, si al Estado lo representan, como dicen Weber y Gellner, un conjunto de personas especializadas en diversos trabajos que integran las instituciones dirigidas a la apropiación del orden y/o la violencia, podemos dar un recorrido fugaz por la configuración del Estado y su división del trabajo a través de tres etapas de la humanidad, que identifica Gellner: la pre-agraria, la agraria y la industrial.

En primer lugar, las sociedades pre-agrarias no se configuraban con un número tal de personas que permitieran una división del trabajo específica y compleja para dar paso al Estado. En segundo lugar, y tomando como referencia el periodo histórico del absolutismo, en las sociedades agrarias se pueden identificar los primeros modelos de Estado, y aunque para el final de la Primera Guerra Mundial no todas las sociedades contaban con uno, es en esta etapa de la humanidad en la que “la existencia misma del estado es una opción” (Gellner, 1988: 18). Por último, haciendo alusión al periodo de finalización de la Segunda Guerra Mundial, en las sociedades industriales “es la presencia y no la ausencia, del estado lo que es ineludible” (Gellner, 1988: 189). En consecuencia, y sobre la base de este recorrido veloz, hubo un tiempo en el que las sociedades a pesar de estar organizadas para la convivencia no contaban con una especialización en la división social del trabajo que permitiera la configuración de un Estado-nación con las particularidades con las que ahora se conoce; luego se generaron condiciones para que algunas sociedades empezaran a cambiar sus formas de comportamiento y negociación permitiendo la configuración de Estado; al final, es parte de las sociedades existentes; sin embargo, las formas en las que se han adaptado continúan siendo diversas.

2.1.2 La Nación

Según el historiador Eric Hobsbawm de 1830 a 1880 es posible identificar tres criterios con los que debía de contar un pueblo para denominarse nación, a saber:

...el primero era su asociación histórica con un estado que existiese en aquellos momentos o con un estado con un pasado largo y reciente... El segundo criterio era la existencia de una antigua élite cultural, poseedora de una lengua vernácula literaria y administrativa nacional o escrita... El tercero era una probada capacidad de conquista (1991: 46-47).

Por otro lado, y avanzando hacia los años de la Primera y Segunda Guerra Mundial, el historiador François-Xavier Guerra dice que “La «nación» está integrada por individuos iguales

y, es a su vez, soberana” (1992: 336). Sobre la línea que plantea Guerra, el cientista político e historiador Benedict Anderson dice que la Nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (1993: 23-25). Aquí, vale la pena detenerme para explicar tres características de las que Anderson dota a la nación. En primer lugar, la Nación resulta ser *imaginada* porque en la mente de cada miembro de una Nación está presente la imagen de la comunidad como conjunto, es decir, en el imaginario las personas son conscientes de la existencia de otras personas pertenecientes a su comunidad, aunque nunca lleguen a conocerse todos y todas. En segundo lugar, la Nación es *limitada* porque tiene fronteras que presentan el límite y el inicio tanto de la misma Nación como de otras; por último, las Naciones son *soberanas* –tema que también está presente en Guerra– porque el concepto de Nación surgió en los pasajes históricos denominados la Ilustración y la Revolución en donde las personas cuestionaban “la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado... La garantía y el emblema de... libertad es el Estado soberano” (1993: 23-25).

Aunado a lo anterior, Gellner identifica dos definiciones de nación:

1. La cultural en la que: dos personas “son de la misma nación sí y sólo sí comparten la misma cultura” (1988: 20).
2. Y la voluntarista, donde: dos personas “son de la misma nación si y sólo si se reconocen como pertenecientes a la misma nación. En otras palabras, *las naciones hacen al hombre*, las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres” (1988: 20).

En suma, cuando hablo de Estado-nación hago referencia al actual modo de organización social en cierto territorio y con cierto reconocimiento de poder por parte de la población, dentro del cual cada persona o ciudadano/ ciudadana mantiene la idea de nación, es decir, la idea de una comunidad con características específicas étnicas, lingüísticas y culturalmente homogénea⁵³, siendo que las sociedades organizadas bajo el modelo del Estado-nación están compuestas por diversos grupos sociales. El Estado-nación es algo que, como dice Giddens, constriñe y habilita a las personas; condiciona nuestra forma de ser y nuestro estar en el mundo, pero nos capacita

⁵³ Aunque se ha imaginado al Estado-nación como homogéneo, en la realidad se muestra todo lo contrario. Muchas de las naciones que existen en el mundo “viven o han vivido hasta hace poco, no en unidades territoriales homogéneas, sino entremezcladas unas con otras en modelos complejos” (Gellner, 1988: 15).

de mecanismos y símbolos que nos permiten ser y estar en este mundo. Este Estado-nación es el que nosotros construimos y en el cual vivimos.

Lo característico de estos términos, es que el Estado y la Nación no son como regularmente se piensan: sólidos, con objetivos claros y coherentes; en realidad, no siempre han existido, no son algo dado, no se ha desarrollado uno primero y luego el otro. En realidad, se han moldeado en constante diálogo, por lo tanto, han sufrido y sufren constantes cambios. Son una construcción histórica nacida en un tiempo y espacio determinado. De hecho, al hablar sobre la adscripción a un Estado-nación lo hacemos metafóricamente, pues no son parte de nosotros/ de nosotras en sentido biológico. Empero, a pesar de no nacer con esa adscripción, la formamos y transformamos mediante el diálogo, mediante la participación que tenemos en las relaciones sociales y en las mismas prácticas discursivas.

2.1.2.1 El nacionalismo

Ahora bien, si el Estado-nación ha sido a través del tiempo una forma de organización y distinción de unas personas sobre otras, ¿qué permite que se genere la diferenciación entre Estados-nación y, por lo tanto, entre personas? Para tratar de responder esta pregunta me permito traer a colación otro término: el *nacionalismo*. Éste va de la mano con la cultura⁵⁴. Si los significados, imágenes y símbolos que nos rodean con los cuales estamos en contacto en nuestra vida diaria y que generalmente compartimos son la cultura; por consiguiente, todo esto permite la construcción de culturas dentro de “ciertos límites”, de culturas nacionales. Al mismo tiempo, estas culturas nacionales permiten la construcción de un sentimiento de pertenencia a la Nación, es decir, de nacionalismo.

El nacionalismo entonces se entiende como un sentimiento de afecto que desde la misma Nación se evoca. Un sentimiento que a menudo se interpreta como “un amor profundamente abnegado” (Anderson, 1993: 201) que las mismas personas forjan desde trabajos culturales como “la poesía, la literatura novelística, la música, las artes plásticas” (Anderson, 1993: 201), etcétera.

Los trabajos culturales se pueden identificar como parte de las culturas nacionales. Éstas con apoyo de narrativas que evocan los nacionalismos permiten la construcción de identidades, y les dan sentido a nuestras acciones dentro del Estado-nación. Las narrativas están contenidas

⁵⁴ Consultar apartado 1.1.3.1 Identidad y cultura de esta investigación.

en las historias y memorias que se cuentan sobre la Nación, en las imágenes que se construyen sobre la misma y conectan el presente y el pasado. Entonces, ¿cómo se cuenta la narrativa de la cultura nacional que permite la apropiación de nacionalismos?

Según Stuart Hall existen cinco elementos a través de los cuales se puede contar la narrativa de la cultura nacional: 1) *La narrativa de la nación*, 2) el énfasis en *los orígenes, la continuidad, la tradición, y la eternidad*, 3) *la invención de la tradición*, 4) *el mito fundacional* y 5) la idea de una *gente pura y original o “pueblo”* (2010: 381-383)⁵⁵.

A continuación, expongo cada uno de ellos y hago referencia al caso mexicano como ejemplo para ilustrar cada punto:

1. La narrativa de la nación: provee un grupo de “historias, imágenes, paisajes, escenarios, eventos históricos, símbolos nacionales y rituales que significan o representan las experiencias compartidas, las penas, los triunfos y los desastres que dan significado a la nación” (Hall, 2010: 381).

Esto se reproduce en la historia que nos enseñan en la educación básica, la historia “oficial”; en palabras de la escritora nigeriana Chimamanda Adichie, *la historia única* (2018). Esa historia cuenta con todos los elementos anteriormente planteados y está muy presente en la cultura popular. Las personas que son parte de cierta nación comparten determinada narrativa común al lugar de pertenencia. Esto hace que le demos significado a nuestra vida al conectar con un destino nacional que existió antes y seguirá existiendo después de nosotros, por ejemplo, en el caso de Veracruz, una narrativa muy popular es el reconocimiento y “presentación de la ciudad (de Veracruz) como “cuatro veces heroica”” (Rinaudo, 2011: 54). En el caso de México, en general, estaríamos hablando de una identidad legitimadora, en palabras de Melucci, que se compone de una historia que nos ha enseñado nuestro pasado indígena y español, dejando de lado nuestro pasado afrodescendiente.

2. El énfasis en los orígenes, la continuidad, la tradición, y la eternidad: “Las nociones básicas del carácter nacional se mantienen iguales a lo largo de todas las vicisitudes de

⁵⁵ Las cursivas son del texto original.

La idea de una gente pura y original o “pueblo” también se puede encontrar entre las identidades de las pequeñas naciones o formas sociales de los pueblos originarios. En el caso de las personas afroamericanas, en algunas narrativas se encuentra el factor común que sus ancestros vinieron de África, eran africanos “puros” y aquí en México se mezclaron.

la historia. Están allí desde el nacimiento, unificado y continuo, “incambiable” a pesar de todos los cambios, eternas” (Hall,2010: 382).

Algunas de las nociones fijas en el caso mexicano son los símbolos patrios: la bandera, el escudo y el himno nacional. Aunque dentro del país se tengan diversos cambios, éstos siguen presentes como referentes nacionales. Por otro lado, tenemos nociones de tradición como los bailes regionales, la vestimenta “típica” indígena, la comida de las comunidades indígenas, etcétera. Sobre la misma línea, en Veracruz, se puede reconocer “el cliché de “los jarochos” vestidos de blanco, bailando la bomba... en la intención de deshacerse de su connotación de “pobre y campesino” y de su relación histórica con lo “negro” y la “negritud”” (Rinaudo, 2011: 50). Sin embargo, en los últimos años y gracias a las investigaciones que se han realizado, podemos identificar elementos en la comida mexicana que llegaron en algún momento desde África, por ejemplo, la jamaica, sandía, café, sorgo (Velázquez e Iturralde, 2012: 57), arroz⁵⁶, entre otros tantos ingredientes, platillos y técnicas de nuestra amplia gastronomía⁵⁷. Y que sobre la base de las identidades que plantea Melucci hablamos de identidades en resistencia.

3. La invención de la tradición: una tradición inventada es el “conjunto de prácticas [...] de naturaleza ritual o simbólica que busca inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición que automáticamente implica continuidad con un pasado histórico apropiado” (Hobsbawm y Ranger, 1983: 1; en: Hall, 2010: 382).

Con respecto a México hablo de los trabajos culturales: la pintura, literatura, películas, monumentos que enaltecen ciertos personajes, pasajes históricos y prácticas escolares como las

⁵⁶ El arroz fue uno de los alimentos principales en los barcos de tráfico de personas; sin embargo, su cultivo en las Américas se presentó con la importación de mano de obra esclava de África Occidental, pues eran ellos y ellas quienes poseían el conocimiento adecuado para su plantación ya que eran traídos de zonas productoras de arroz. Véase: Carney, Judith A. (2015). “El origen africano del cultivo del arroz en las Américas”, en: *Asclepio*, 67 (1); Lovejoy, Paul E. (2011). “Esclavitud y comercio esclavista en el África Occidental: investigaciones en curso”, 35-57pp, en: Velázquez, María Elisa (coord.) *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. Centro de Estudios Mexicanos y centroamericanos. 294 pp.

⁵⁷ Para saber más sobre el tema de la comida afrodescendiente en Veracruz consultar: Torres Cerdán, R. y Careaga Gutiérrez D. E. (1995). *La cocina fromestiza en Veracruz*. Instituto veracruzano de cultura. 76 pp.

ceremonias cívicas⁵⁸ que repiten una y otra vez la *historia única* e inculcan a las y los estudiantes lo “propio” de un mexicano y mexicana⁵⁹.

Otras prácticas en las que podemos identificar la tradición inventada son, a través de la repetición de ciertas características que distinguen al mexicano y a la mexicana, me refiero a lo “típico” de una persona mexicana: comer chile, tomar tequila, identificarse con la vestimenta charra, la china poblana, etcétera, siendo que muchas personas no se identifican y no tienen estas prácticas. En Veracruz, por ejemplo, se puede identificar el “ser gritón, bullanguero, alegre, fiestero, pachanguero y malhablado... como parte del ser veracruzano o jarocho” (Monfort y Rinaudo, 2011: 23). También se encuentra el son montuno, el danzón y el son jarocho “como “auténtica tradición musical veracruzana” y [el] fandango como “fiesta comunitaria tradicional de la región”⁶⁰ (Rinaudo, 2011: 50).

4. El mito fundacional:

[Es] una historia que sitúa el origen de la nación, el pueblo y su carácter nacional en un tiempo tan remoto que está perdido en las neblinas del tiempo no “real” sino “mítico” ... [Es] una narrativa en términos en los que pueda ser construida una historia alternativa o contra-narrativa que sea previa a las rupturas de la colonización” (Hall, 2010: 382).

La historia “oficial” nos muestra el origen de nuestra nación mexicana en tanto personas mestizas. Nuestro origen desde Teotihuacan y nuestra mezcla con personas españolas a partir de la Conquista. Empero, esa historia tiene huecos que permiten la entrada de una serie de historias alternativas, una de ellas es la historia que las personas afrodescendientes han

⁵⁸ La ceremonia cívica, al igual que la escuela, ha ido cambiando en el transcurso de los años y no ha quedado exenta del contexto político del país. Por ejemplo, desde los años de la Independencia se puede rastrear un calendario cívico propuesto por los insurgentes, en donde se dicta el festejo del 16 de septiembre y el 12 de diciembre –día del inicio de la independencia y día de la virgen como símbolo patrio, respectivamente–. Luego de la separación de la Iglesia y el Estado, se ha buscado fomentar en el alumnado un sentimiento de pertenencia a través del culto en espacios públicos a los lavaros patrios -bandera, escudo, himno nacional, héroes históricos- y el relato de una historia (Quezada, 2009: 194-1979). Para más información consultar: Quezada O., Margarita de J. (2009), “Las ceremonias cívicas escolares como ritos identitarios”, en: *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, (México), XXXIX (1-2), 193-233.

⁵⁹ Sin dejar de lado los bailes, vestidos y comidas “indígenas” que fueron invenciones, producto del periodo colonial.

⁶⁰ Siendo que la mayor parte del tiempo las personas en Veracruz escuchan otros géneros musicales como la salsa, la chunchaca y el reguetón (Rinaudo, 2011: 51)

elaborado a partir de su autoidentificación⁶¹. Una historia alternativa o contra-historia que investiga y plantea personajes afrodescendientes en la historia nacional mexicana⁶², es el caso de Yanga. En consecuencia, se da cuenta de las personas africanas y afrodescendientes como parte de los procesos de configuración de nuestra sociedad y, por lo tanto, del Estado. Aquí destacan lo que Melucci identifica como identidades proyecto.

5. La idea de una gente pura y original o “pueblo”: la idea de la nación está totalmente cimentada en la idea de una *gente o pueblo puro y original*. “Pero, en las realidades del desarrollo nacional, es raramente este pueblo primordial que persiste o ejerce el poder” (2010: 383).

En la historia mexicana es muy común escuchar sobre los indígenas que construyeron la gran Tenochtitlán como el pueblo originario o puro, sin embargo, en la actualidad las personas descendientes de mayas, aztecas, mixtecos, amuzgos, por mencionar algunos⁶³, no son reconocidos como esos grandes indígenas; al contrario, se ejerce discriminación hacia ellos y ellas. En el caso de las personas afrodescendientes también se encuentra presente esta idea:

1. Yanga es una ciudad fundada por negros africanos. Somos de los pocos pueblos con raíces totalmente africanas” (Antonio, 63 años).
2. [Yanga] es un pueblo que se fundó por un negro traído de África... A diez minutos de aquí, hay una comunidad que se llama Mata Clara; pero esa ya pertenece a otro municipio. Ahí la mayoría de las personas sí son de rasgos físicos como era el negro Yanga (Lili, 35 años).
3. San Miguel, El Mirador de aquí del municipio de Yanga, esa gente tú la ves y dices: aquí si es raza negra (Miguel, 67 años).

⁶¹ Un ejemplo de esta historia alternativa es la que se cuenta en algunas comunidades afrodescendientes como Cuajinicuilapa, Guerrero y Tamiahua, Veracruz. Se dice que estas comunidades se construyeron por personas africanas que llegaron en un barco a las respectivas costas de cada estado. Un tema que sin duda queda corto en esta investigación.

⁶² Me remito, por supuesto, a José María Morelos y Pavón, Vicente Guerrero, el pintor Juan Correa, el cantante Luis Barreto. Sin dejar de lado a las mujeres que también fueron parte de los procesos históricos; mujeres que no sólo fueron nodrizas o trabajaron en el servicio doméstico, algunas fueron monjas, otras pintoras y formaron parte de otros tantos oficios (Velázquez, *Mujeres africanas y afrodescendientes en el Virreinato de la Nueva España*: 2020). Incluso estuvieron entre las filas del ejército revolucionario como Amelia Robles Ávila, mejor conocida en la historia como el coronel Amelio Robles.

⁶³ México cuenta con, alrededor, de 65 pueblos indígenas a todo lo largo y ancho del territorio mexicano (Navarrete, 2013: 13)

Estos cinco elementos los podemos encontrar en los pasajes históricos de la construcción del Estado-nación mexicano, elementos que aluden al nacionalismo. Empero, no se hará un tratamiento de cada uno; se tomarán las narrativas que desde el mismo Estado-nación se implementaron para la construcción de la identidad mexicana en las que se pueden identificar estos cinco puntos o características.

2.2 Narrativas para la construcción de la identidad mexicana desde el Estado-nación

Me gustaría empezar este apartado con la siguiente precisión: el Estado no es un ente externo que se dedica a gobernar a ciertas personas dentro de un mismo territorio y la sociedad tampoco es un ente separado del Estado que acata lo que desde arriba se le demanda. Como lo señalé anteriormente, para Weber y Gellner, el Estado se compone de un cuadro administrativo con especificidad laboral⁶⁴. Este cuadro es el que representa al Estado a través de diferentes instituciones compuestas por personas de la sociedad, por lo tanto, forma parte de la misma sociedad y se dedica a la solución de problemas que se le demanden desde ésta; por ende, las personas que hablan en nombre del Estado y la sociedad tienen cierta relación de contenciones y acuerdos en diferentes circunstancias.

Por otro lado, Joel S. Migdal, profesor en estudios internacionales, dice que el estudio del Estado se puede dar a partir de la identificación de dos elementos centrales, la imagen y las prácticas que desde la burocracia se implementan hacia el resto de la sociedad y viceversa. Es a partir de estos que hace una diferenciación con respecto a la definición weberiana. Migdal pone el énfasis en pensar la imagen del Estado no como un Estado articulado, estático, coherente y no cambiante, como se veía desde la definición de Weber; sino en el estudio de las relaciones que se presentan entre la sociedad y las personas de la burocracia representantes del Estado, y de las narrativas que se emplean entre ambos, así como de los periódicos tanto locales como nacionales (2011: 34-38). En el caso de México, es necesario el enfoque de la imagen que se tenía del Estado hacia adentro y afuera del mismo, así como el enfoque en las prácticas reflejadas en las narrativas que el Estado-nación presenta para y por las personas afrodescendientes.

Cabe destacar que la configuración del Estado-nación fue un proceso de larga data en el cual la Nación se tomó como una guía viable para la unificación de diversas personas con diferentes características culturales y de lengua dentro un territorio delimitado. En otras palabras:

⁶⁴ Consultar el apartado 2.1 *El Estado-nación* de esta misma investigación.

Las sociedades prenacionales eran enormemente heterogéneas, fragmentadas por divisiones, étnicas, culturales, legales, etc., pero la uniformidad no era necesaria, ni siquiera deseable. Las sociedades nacionales son, por el contrario, al menos en el plano imaginario, sociedades de iguales en las que la homogeneidad se convierte en condición imprescindible para la afirmación de la democracia y las formas representativas de gobierno (Pérez, 2003: 299).

La Nación se presentó como oportunidad para reforzar las fronteras y hacer que las personas se integraran al Estado-nación creciente. El Estado-nación no existía y no se definía con las características que ahora conocemos, ejemplos de esto son: los límites del Estado, la pertenencia al territorio y la lengua. Pues en los primeros tipos de Estado, como el absolutista, dentro de las demarcaciones se encontraban personas de diferentes regiones que no sentían cierta pertenencia a la misma; también dentro de un territorio se hallaban personas con diferentes lenguas.

El historiador Tomás Pérez Vejo dice que los proyectos de Estado-nación como México se encontraron

...con poblaciones fenotípicamente diferenciadas, con diversos grados de mestizaje; con lenguas que no se correspondían con el territorio nacional... y con historias fragmentadas en función de grupo étnico-cultural de pertenencia... se construyeron imaginarios en torno a la uniformidad étnica nacional... se territorializó la historia de manera que todo lo ocurrido en el territorio delimitado por las fronteras de los nuevos estados se convirtió en el pasado de la nación misma...” (2003: 291).

Es así como se emplea una lógica y una imagen de legitimación de una identidad homogénea que compacta a las diferentes identidades, pueblos y grupos sociales en una cultura nacional. Cultura que posibilita la creación del Estado-nación desde el que se plantean las limitaciones para asegurar la protección de las personas que vivían allí mediante leyes, cuerpos institucionales y culturales, y un territorio con el fin de ordenar y organizar.

Por último, no hay que perder de vista que a la par de la construcción de la identidad homogénea del Estado-nación mexicano sobre la base del mestizaje, dentro del mismo territorio se estaban forjando identidades propias según la región de cada estado. Por ejemplo, en Veracruz se empezaba a concebir la idea del jarocho, como se expuso con anterioridad, con ciertos rasgos identitarios que tendrían “todos y todas” las ciudadanas del estado. Y aunque para el resto de la República y a nivel mundial se les conoce a las personas de Veracruz como jarocho; al interior

del estado, sólo a las personas de la ciudad de Veracruz o de Alvarado se les reconocen de esta forma⁶⁵.

En resumen, tanto el Estado como la Nación no “son”, se “hacen” en tanto las personas le buscan dar significado al lugar donde viven. La Nación se implementa en las personas a través del nacionalismo, de símbolos que se adquieren de la escuela, amistades, familia, de la vida cotidiana. Y es a través de las narrativas que la idea de nación pasa de generación en generación, que se construye una identidad nacional colectiva, una *identidad legitimadora*, que se forja en el imaginario colectivo a través de objetos simbólicos de los cuales nos apropiamos y son contruidos en tiempo y espacio específico (Pérez, 2003: 281). De hecho, sin la narrativa nacional el sistema de ordenamiento político que es parte de la formación del Estado moderno quedaría desarticulado. La narrativa nacional naturaliza todas esas distinciones, las dota de credibilidad y las consolida con la autoridad del orden del tiempo (Araujo, 2015:175). Empero, ¿cuáles fueron estas narrativas que construyeron al Estado-nación mexicano?

2.2.1 Narrativas del Estado-nación mexicano hacia el interior del país

En México, al igual que en otros países, se elaboró un *mito fundacional* con la finalidad de dar sentido al creciente Estado-nación, identificar el “tipo” de ciudadano y ciudadana que iba a conformar la nación y, al mismo tiempo, configurar cierta identidad relacionada a la pertenencia de Nación. Estos procesos de conformación se rectificaron desde diversas generaciones y siguen vigentes hasta nuestros días⁶⁶.

El papel de las élites criollas hispanoamericanas o *Intelligentsia*⁶⁷ como constructora del Estado-nación del que somos parte es clave para entender la no aceptación, traducida a una discriminación, de las personas afrodescendientes y negras en la sociedad mexicana. Este grupo

⁶⁵ Para más información consultar: Flores Martos, Juan Antonino. (2004). Portales de múcara: una etnografía del puerto de Veracruz. Xalapa, Ver., México: Universidad Veracruzana. 813 pp. Véase también apartados 1.2.2 Circulaciones culturales y 1.2.3 Vínculos con el Caribe de esta investigación.

⁶⁶ Dentro de la construcción del Estado-nación mexicano tuvieron lugar diversas disputas por el proyecto de Nación y sus narrativas; por ejemplo, la discrepancia entre liberales y conservadores. Con el triunfo de los liberales se echa a andar el proyecto nacional al tiempo que se siguen presentando especificidades, me refiero a Porfirio Díaz y el proyecto liberal oligárquico y autoritario que ejerció. Con esto quiero decir que no existió una idea monolítica de la nación y de la identidad nacional, la realidad es que hubo tensiones, debates, perspectivas distintas y élites diferenciadas con proyectos diversos.

⁶⁷ Benedict Anderson usa el término de “élites criollas hispanoamericanas”; mientras que Tomás Pérez Vejo usa *Intelligentsia* (2003: 283 y 294); sin embargo, se refieren al mismo grupo de personas. En términos de Weber, estaríamos hablando de la burocracia intelectual.

se integra por: “literatos, historiadores, periodistas, profesores, [músicos, pintores], funcionarios de las nuevas burocracias estatales [e instituciones culturales] y, en general, todo un difuso grupo de “especialistas” del trabajo intelectual” (Pérez, 2003: 294-295); –marcados por la Revolución–, quienes legitimaron a través de trabajos culturales y recursos como las pinturas, revistas, periódicos, música, narrativas, cuentos, historietas, mapas, museos, entre otros, ideales de lo que era y es México... de lo que puede ser. Desarrollaron una imagen de México que pudiera ser accesible para todas las personas, una historia cargada de personajes, batallas y pasajes históricos que están presentes en la actualidad. Nos contaron la historia de “la grandeza de nuestra nación”, pero sobre todo se encargaron de evocar en nosotros el sentimiento de pertenencia a la nación: el nacionalismo.

En una primera generación de intelectuales que aportaron al ideal de la nación encontramos a

[Andrés] Molina Enríquez, Justo Sierra, Riva Palacio y Pimentel [quienes] habían ido cargando de sentidos nuevos a la noción de mestizo. Son los primeros tres, sobre todo, los que vuelven al mestizo el gran actor social de la historia mexicana. Y es el último, Pimentel, el primero que indicará la pesadez que el indígena otorga al desarrollo de la patria, su condición de laste, explicada, también, como un producto de los efectos históricos que dicha raza ha sufrido y de cara, claro está, a la idea de que el progreso en México depende de la posibilidad de asimilar la raza indígena a la raza mestiza, sea por la vía del blanqueamiento producto de la inmigración, o por la vía, más lenta pero también efectiva, de la educación (Araujo; 2015: 186).

Otras personas de la élite criolla que continuaron aportando a la construcción del proyecto de identidad mexicana mestiza como esencia de la nación fueron: José María Luis Mora, José Fernando Ramírez, José Vasconcelos, Antonio Caso, entre otros. Sobre la base de los ideales positivistas esta élite pensaba que “Si la nación, para serlo, debía homogeneizarse en la figura del mestizo, la historia de México se convertiría en la del proceso del mestizaje (Araujo, 2015)⁶⁸.

La continuidad del proyecto se observa en el diálogo entre generaciones de intelectuales. Vasconcelos, por ejemplo, siguió de cerca los trabajos de Molina Enríquez y sobre la misma línea de trabajo del segundo –*Los grandes problemas nacionales* (Molina Enríquez 1909) –,

⁶⁸ Generaciones posteriores continuaron con sus aportes, ejemplo Alfonso Caso, hermano de Antonio Caso, quién, al igual que otros de sus compañeros de generación, creía fervientemente en el mexicano mestizo como sujeto de la nación, al mismo tiempo que se maquinaba la imagen del sujeto indígena (Araujo, 2015).

sostenía que a través del mestizaje se podía obtener una raza mexicana con las mejores características de cada una de las “razas” existentes –*La raza cósmica* (Vasconcelos, 1983) –.

En lo que se refiere a los medios de comunicación, periódicos como *El Monitor Republicano*, *El Estandarte Mexicano*, *El Siglo XXI* y otros tantos, difundían la idea de la mezcla de las personas indígenas y negras con españoles para mejorar a la población mexicana: para blanquearla. De hecho, en el periódico *El Monitor Republicano* en un artículo titulado “El mejoramiento de la especie humana” (1848) se apoyaba rotundamente la mezcla con las personas blancas europeas porque para ese momento estaba “averiguado por los naturalistas que cruzando las razas [...] se mejoran [...]. [Pues] Un mulato no es tan débil como un blanco [...] ni tan estúpido como un negro” (en: Pérez, 2017: 79).

En definitiva, el mestizaje se convirtió en un proyecto desde el Estado-nación que tenía como objetivo un “genocidio blando” como lo llama Pérez Vejo (2017: 75). Pues si el problema del país eran las personas afrodescendientes, negras e indígenas, la solución era la inmigración europea; en consecuencia, el contacto con esa raza potenciaría a la mejora del indio y el mestizo y la desaparición del negro. El proyecto tomó tanta fuerza desde el Estado que se formó la Sociedad Eugénica Mexicana, la cual tenía como lema “«Por una humanidad mejor»” (Suárez, 1999: 80); el objetivo era deshacerse del “problema” a través del mejoramiento moral, biológico, físico e intelectual de las personas mexicanas, el cual llegaría con la mezcla. Al ser una particularidad desde el Estado-nación mexicano, diversos gobernadores de los estados de la República adoptaron este mismo discurso, un ejemplo, es el de Adalberto Tejeda, gobernador de Veracruz:

en julio de 1932 ... autorizó la única ley sobre eugenesia e higiene mental. Para él, los avances de la ciencia positivista, el éxito que la genética y la biología había tenido en la agricultura y ganadería, debía aplicarse a la «raza humana». Para Tejeda su responsabilidad como político era promover el mejoramiento físico y mental de los veracruzanos y financiar las investigaciones científicas necesarias (Suárez; 1999: 58-59).

En resumen, desde la narrativa del gobierno se empezó a introducir vocabulario que incitaba a la segregación⁶⁹, pues “A todas las personas mestizas se les denomina «mejicanos», y a las

⁶⁹ Entiendo por segregación, la acción de “Separar y marginar a una persona o a un grupo de personas por motivos sociales, políticos o culturales” (RAE, <https://dle.rae.es/segregar>). En el caso mexicano a través del vocabulario “indígena” y “negro” se empieza a separar a estos grupos sociales. En este sentido, no se les separó “espacial o geográficamente” sino que se desarrollaron dispositivos y pedagogías racializantes, estereotipos y estigmas.

personas africanas o indígenas que tienen sus rasgos visiblemente africanos o indígenas, se les llama «negros» o «indios» (Naveda, 2020). Hasta cierto punto, el relato que se tenía desde el gobierno hacia el interior del país era la idea de pensar al ser mexicano con falla desde sus inicios, pues “la auténtica raza de la nación era la indígena, aunque degenerada por su contacto con los españoles” (Pérez, 2017: 6). Por otro lado, se pensaba a las personas negras como referente de algo negativo, como el fenotipo que no hacía parte de la sociedad mexicana⁷⁰ y del que se necesitaban deshacer las y los mexicanos para que el país continuara hacia lo moderno, hacia el progreso. De hecho, se decía que las personas mexicanas debíamos de “mejorar la raza” y no empeorarla, teniendo en cuenta que casarse con personas negras era motivo de empeoramiento de la familia, mientras que la piel clara era algo que permitía tener mejor estatus social. Idea que hasta la actualidad se sigue teniendo y se sigue aplica.

2.2.2 Narrativas del Estado-nación mexicano hacia el exterior del país

Con la construcción del Estado-nación mexicano, en un país posrevolucionario y con una alta legitimidad, las élites empezaron a preguntarse por el tipo de personas que integrarían esta nueva Nación que se estaba constituyendo; si bien, no fue tarea simple, se propusieron la integración de la población mexicana a partir del mestizaje, que luego se tradujo en una mestizofilia rigurosa la cual impregnó a toda la sociedad mexicana.

En los años 1920 y 1930 se empezaron a diseñar políticas públicas que no permitían la entrada de personas negras al país, pues estas personas iban a “desembellecer” la imagen de la población mexicana. Hay que recordar, que después de la esclavitud⁷¹ y con la creación del Estado-nación mexicano se empezó a reproducir en México la idea mundial fundada en el positivismo científico, sobre la calidad de las razas humanas. Con respecto a las personas negras, sobre la base de los postulados científicos como la clasificación de cráneos, Carlos Linneo decía que el “Homo after negro, [era] indolente, de costumbres disolutas; pelo negro, crespo, piel aceitosa; nariz simiesca; labios gruesos; vagabundo, perezoso, negligente; se rige por lo arbitrario”

⁷⁰ No se pensaba al mestizo como persona “de color”.

⁷¹ En México luego de la consolidación de la independencia en 1821, es en la administración de Vicente Guerrero que se emite un decreto en el que se suprime la esclavitud en México –15 de septiembre de 1829–:

1°. Queda abolida la esclavitud en la República. 2°. Son por consiguiente libres los que hasta hoy se habían considerado como esclavos. 3°. Cuando las circunstancias del Erario lo permitan, se indemnizará a los propietarios de los esclavos, en los términos que dispusieron las leyes (Olveda, 2013: 12-28).

(Iturralde, 2019: 84), por otro lado, también se comentaba que eran personas flojas, consumían mucho alcohol, eran bailadoras y propensas a ciertas enfermedades⁷².

Con toda esa carga de adjetivos aunado a ideales del orden y progreso a seguir que tanto estaban en boga por el positivismo y el escenario que planteaba la crisis en Estados Unidos –1929– las personas negras / afrodescendientes que querían ingresar a México para trabajar o querían regresar a su país, se encontraban frente a la solución que planteó el gobierno mexicano a este tipo de movilidad, a saber: las autoridades decidieron emplear una política migratoria muy restringida, la cual canalizaba los permisos de entrada de las personas migrantes directamente al Departamento de Migración –dependencia directa de la Secretaría de Gobernación– para clasificar a las personas como deseables o indeseables⁷³ para el prototipo nacional. Pues a pesar de que se buscaba el “mejoramiento” de la sociedad mexicana, que en realidad era un blanqueamiento, se trataba de pintar una imagen del país el cual era atractivo para cierto tipo de migrantes. Se fomentaba la migración europea, pero no la negra –incluidos africanos, afrodescendientes y/o caribeños–. Para las autoridades no era lo mismo que vinieran personas españolas las cuales ya se habían mezclado en algún momento de la historia con las y los mexicanos que “razas” como la china, la turca y la judía que no tenían nada “bueno” que aportar al naciente Estado-nación⁷⁴.

Sin duda, para la creación del nuevo y próspero Estado-nación en México se adoptaron discursos de exclusión hacia las personas negras. Algunas de estas narrativas, principalmente, daban a conocer políticas en las que no se permitía la entrada a personas negras, un ejemplo, es la primera ley de migración de la posrevolución –1926– en la que se señalaba la preocupación de flujos migratorios que podrían poner en riesgo la composición social, cultural y política del país (Saade, 2009: 246); además de la prevención de casos de degeneración biológica que se podrían presentar en la población por la mezcla con las y los negros.

⁷² A través del positivismo científico se planteó que “La raza negra era más susceptible a la tuberculosis y otras afecciones pulmonares, pero más resistente a la erisipela, difteria, diabetes, apendicitis y algunas afecciones hepáticas (Suárez, 1999: 73).

⁷³ La “raza” “negra”, “amarilla”, “indoeuropea” y “aceitunada” no podían “inmigrar al país, ni como inversionistas [...] ni como técnicos especialistas, agentes viajeros, directores, gerentes o representantes de negociaciones establecidos en la República, empleados de confianza, rentistas y estudiantes, los individuos de raza negra africana o australiana” (AHINM, 4/350/2, 1934, en: Saade, 2009: 249).

⁷⁴ Rita Segato llama a esto *racismo de convicción o axiológico*, éste “se expresa a través de un conjunto de valores y creencias explícitas que atribuyen predicados negativos (o positivos) en función del color, trazos físicos o grupo étnico al que la persona pertenece” (2017: 47).

Por otro lado, la Secretaría de Gobernación presentó diversas “Circulares confidenciales” en las que se presentaba la indeseabilidad étnica o nacional. De hecho, en 1924 se emitió la Circular 33 en la que se “prohibió la “inmigración de individuos de raza negra...”” (Yankelevich, 2017: 143-144). Fue a partir de esa fecha que el gobierno mexicano se dedicó a elaborar Circulares de carácter confidencial con letras rojas y al margen en las que se presentaba la negación de la entrada de personas negras al país. En 1927 se expone como requisito la consulta y autorización previa de la Secretaría de Gobernación “para permitir la internación de un individuo de raza negra” (AHINM, 4/360/1818, en: Saade, 2009: 249). Esta decisión por parte del gobierno se justificó de dos formas, la primera porque “las restricciones obedecían a una necesidad nacional, “ya que la inmigración de elementos negros a nuestro territorio viene a agravar el delicado problema de trabajo que existe en el país”” (Yankelevich, 2017: 145); mientras que en la segunda se planteaba a las personas negras muy proclives a cometer diversos delitos.

Sobre la misma línea, en 1929 se presentó la Circular del 27 de abril que dice:

Queda restringida temporalmente la inmigración de trabajadores extranjeros, con excepción de aquellos profesionales y técnicos que la Secretaría [de Gobernación] juzgue necesarios para ciertas industrias y cuya pericia no puede ser reemplazada con los braceros residentes en el país (AHINM, 34, 4/250/420, 129, en: Saade, 2009: 263).

Insistiendo en el tema, para 1930 se aprobó la Segunda Ley de Inmigración “que instituyó la inclusión formal de saberes especializados en “problemas de población” dentro del Departamento de Migración” (Saade, 2009: 248). Mientras que en 1934 desde el Consejo Consultivo de Migración –CCM– se presentó la Circular 157 de carácter confidencial en la que se desglosaba

...la tipología racialisista aplicada a los extranjeros... El documento, estableció una valoración racial, de nacionalidad, económica y política de los inmigrantes, en la que se reflejó el interés del Departamento por establecer una clasificación que, en su urgencia institucional, le permitiera unificar criterios, así como nombrar, identificar y regular el ingreso de los “indeseables” (Saade, 2009: 248-249).

Además de las circulares, desde los periódicos se emplearon campañas contra la llegada de personas negras al país. Desde el periódico *El Economista Mexicano*, por ejemplo, se inició la difusión de que “los dueños de fincas de algodón de Durango y Coahuila estaban contratando trabajadores negros provenientes de Estados Unidos” (Pérez, 2017: 88). En otras palabras, a

México estaba llegando una migración no deseable a la cual se le otorgaban trabajos que a los mexicanos no. Sin tener en cuenta que, en Coahuila, por ejemplo, desde 1850 se encontraban los mascogos o black seminole⁷⁵.

En 1936 se presentaron las Tablas Diferenciales, como mecanismo en el que se fijaban “las cantidades máximas de extranjeros que serían admitidos en atención a la capacidad de “asimilación racial y cultural” (Yankelevich, 2017: 149). Sin embargo, México no podía continuar con este tipo de restricciones debido al ambiente bipolar que se estaba viviendo en el mundo después de la Segunda Guerra Mundial. Fue entonces, que en ese mismo año salió la Circular 63 en la que se permitía facilidades a “turistas norteamericanos aun siendo de raza restringida” (Saade, 2009: 257). A las personas de color se les “permitía” en ciertos casos la entrada al país si cumplían con los lineamientos y siempre que se establecieran en lugares lejanos y no deseables para los blancos.

2.2.3 El papel de las y los afrodescendientes para la construcción del Estado-nación mexicano

El Estado compuesto por las personas de la misma sociedad, reproduce significados –como lo acabamos de ver–; al mismo tiempo, las personas participan en la idea de la Nación y plantean narrativas que permiten una identidad y lealtad. Según la escritora y antropóloga Rita Segato “cada nación debe de ser entendida como una “formación de alteridad” particular. La nación tiene un papel decisivo en el hecho de moldear su diversidad” (2017:51) y la sociedad también. Dentro de la nación existen numerosos grupos sociales que han ejercido múltiples papeles a lo largo de la historia, moldean su diversidad y reproducen significados. Entonces, si el papel del Estado, en específico las élites, fue que fluyera entre la sociedad mexicana y por diversos medios la idea del mestizaje como centro de construcción del proyecto de identidad del Estado-nación, a través del cual se llegaría a una “raza ideal mexicana”, ¿cuál fue el papel de las personas afrodescendientes para la construcción del Estado-nación mexicano?

Evidentemente, la población africana y afrodescendiente realizó múltiples aportaciones a la construcción del Estado-nación mexicano. Desde un sentido económico, su llegada a tierras

⁷⁵ Los negros mascogos o black seminole son un grupo afrodescendientes establecidos en el Nacimiento, Coahuila, México. Los ancestros africanos de estas personas fueron esclavos y esclavas que llegaron a Estados Unidos; se escaparon y, algunos se aliaron militarmente con un grupo indígena llamado seminole, esto con la finalidad de no ser recapturados. Es por eso por lo que se les conoce como black seminole. Otros escaparon a México (INPI, 2016) donde a través de un acuerdo con el gobierno de Maximiliano y, después por el gobierno de Benito Juárez, se les dieron tierras al norte del país a cambio de cuidar la frontera para que no fuera invadida.

mexicanas entre 1580 y 1650 fue de suma importancia, pues fueron quienes suplantaron la mano de obra indígena que los españoles habían explotado y la cual se veía cada vez más reducida por las enfermedades que los españoles trajeron al territorio⁷⁶. En el caso de Veracruz, específicamente en Córdoba “A finales del siglo XVIII, los esclavos superaban en número a los libertos. De un total de 1,878 personas que vivían en las haciendas, 1,264 eran en 1788 de condición esclava” (Naveda, 2020). Sin la mano de obra esclava, seguramente la corona española no hubiera tenido la riqueza e inserción en el mercado mundial que tuvo por la producción de materia prima en la Nueva España.

Las personas africanas y afrodescendientes no sólo trabajaron en plantaciones azucareras, de café y tabaco y no todas estuvieron esclavizadas. Algunas formaron familias con personas sujetas a otros grupos sociales, de hecho, algunos mulatos libres fueron dueños de esclavos y esclavas. Además, desempeñaron diversas actividades en el rubro económico: en haciendas mineras, agrícolas, ganaderas, puertos y construcción de estos. “Fueron aprendices, oficiales, maestros en gremios como herreros, talabarteros⁷⁷, sastres, pintores y arquitectos... sirvientes o cocheros” (Velázquez e Iturralde, 2012: 65). Luego, participaron en la edificación de diversas construcciones del México moderno como el ferrocarril.

Las mujeres africanas y afrodescendientes también fueron parte de la construcción del Estado-nación y buscaron acomodarse en la sociedad mexicana, muestra de esto son los diversos oficios de los que fueron parte: nodrizas, servicio doméstico, monjas, pintoras, vendedoras en los mercados, incluso fueron parte del ejército revolucionario (Velázquez: 2020), es el caso de Amelia Robles; también fueron cocineras, parteras y curanderas. Por otro lado, los niños y niñas esclavas eran partícipes de diversas actividades; en Veracruz, “trabajaron en los ingenios de “hacer azúcar”, y se dedicaban a cortar caña y apilarla, así como a otras faenas del campo” (Velázquez e Iturralde, 2012: 66).

Sobre la abolición de la esclavitud puedo decir que fue un proceso progresivo de larga duración. En un principio, la economía de la corona española que dependía de la mano de obra esclava

⁷⁶ Entre 1519 y 1640 se suplantó la mano de obra indígena por la mano de obra esclava africana a consecuencia de epidemias como la viruela, el sarampión y tifo (Vinson II y Vaughn, 2004: 13).

⁷⁷ Según la RAE el talabartero es: “m. y f. Guarnicionero que hace talabartes y otros corrajes” (<https://dle.rae.es/talabartero>). En otra entrada se define a los talabartes como: “m. La pretina o cinturón, ordinariamente de cuero, que lleva pendientes los tiros de que cuelga la espada o el sable” (<https://dle.rae.es/talabarte>).

entre los siglos XVII y XVIII, no se vio afectada en las diversas ocasiones que se modificó la Constitución mexicana para prohibir la esclavitud “–la de Cádiz en 1812⁷⁸, la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1824⁷⁹ y la editada en el estado de Veracruz en 1825⁸⁰–” (Naveda, 2020), ni tampoco se vio afectada de manera inmediata por los acontecimientos históricos con respecto a la misma⁸¹. De hecho, en el siglo XIX –1829 con Vicente Guerrero– llega “a su fin la institución del trabajo esclavo”⁸² (Naveda, 2020) y da paso para el trabajo asalariado, incluso esta modalidad de trabajo se empalmó en cierto momento con la esclavitud, pues en las zonas en las que se presentaban luchas insurgentes de los esclavos para conseguir la libertad se materializó la tendencia del cambio de trabajo esclavo por trabajo asalariado con la finalidad de evitar rebeliones a gran escala. Esto es claro cuando, “Vicente Segura, jefe del cantón de Orizaba al que entonces perteneció Córdoba, señaló en 1826 a esclavos como trabajadores asalariados y decía: a los esclavos «[...] la ley no los ha declarado libres, pero desde el año 1812 los son de hecho y su trabajo se les paga... emigran a otros cantones y cada día se cuentan menos en el de Córdoba»” (Naveda, 2020).

Ahora bien, siguiendo los acontecimientos más destacados en la historia mexicana, las personas afrodescendientes tuvieron presencia en la lucha independentista. Mulatos y mestizos, es decir, descendientes de africanos con españoles y descendientes de indígenas con españoles fueron algunos de los principales forjadores del movimiento (Kakozi, 2010: 54) independentista en

⁷⁸La Constitución de 1812 “no contempla la abolición de la esclavitud, sino que da la categoría de español al liberto, serían españoles los descendientes de africanos que se distinguieran por su talento, buena conducta, amor a la patria; además, debían ser legítimos y que, en otras cosas, tuvieran capital propio” (Naveda, 2020).

⁷⁹ La Constitución mexicana de 1824 promovió “los derechos de la libertad civil, igualdad y propiedad de los ciudadanos; en el caso de la villa [de Córdoba], es el fin de los privilegios de los hacendados hijosdalgos, sinónimo de nobleza” (Naveda, 2020).

⁸⁰La constitución veracruzana de 1825 dice “«Todos los veracruzanos nacen libres, aunque sus padres sean esclavos» ... [sólo se le suspendería] la ciudadanía al trabajar en el servicio doméstico, tener conducta notoriamente viciada o por no saber leer y escribir” (Naveda, 2020).

⁸¹ En 1775 la African Institution lleva la primera moción a la Cámara de los Comunes en Gran Bretaña para la represión del tráfico negrero. La primera protesta contra la trata negrera y la esclavitud tiene lugar en 1788 en Filadelfia, EE. UU. En 1825 Gran Bretaña emite un decreto en el que se prohíbe a las colonias introducir esclavos. El 23 de septiembre de 1817 se firmó un tratado de abolición de tráfico negrero por parte del Rey de España y de Gran Bretaña. Ese mismo año, el 19 de diciembre, la corona española dio un plazo de tres años para prohibir definitivamente a todos sus súbditos y fieles la compra de personas negras (Aguirre, 1981: 94; en: Avendaño, 2011: 18).

⁸² Es tan largo el proceso de abolición de esclavitud que, en la Constitución mexicana vigente en 2020, se puede leer: “Está prohibida la esclavitud en los Estados Unidos Mexicanos. Los esclavos del extranjero que entren al territorio nacional alcanzarán, por este solo hecho, su libertad y la protección de las leyes” (IIJ, UNAM).

México. Los mulatos y mestizos criollos fueron quienes tuvieron acceso a la educación tanto en México como en Europa, y a pesar de demandar su sentimiento nacionalista hacia España no eran del todo aceptados. Fue en México donde creció ese sentimiento nacionalista y por el cual iban a luchar, para cambiar las relaciones; o sea, para modificar el Imperio y la distribución interna del poder “transfiriendo la metrópoli de un lugar europeo a uno americano” (Anderson, 1993: 265). Y los esclavos libres o no, fueron elemento numérico fundamental al incorporarse a las filas del ejército independentista.

Sin embargo, a pesar de luchar en la guerra de Independencia, en la construcción del Estado-nación del México independiente, se pensaba a los negros como una raza inferior y como obstáculo para el desarrollo de la nación. Fuera de las fronteras se piensan como una inmigración dañina que, en ese momento, no ayudaba a “mejorar la raza”; mientras que dentro del territorio se pensaba como el grupo social que debía de desaparecer por excelencia a través de la mezcla. De hecho, las razas deseables para venir a México eran los españoles, por supuesto por tener un pasado de mezcla con los habitantes; franceses por ser buenos trabajadores; belgas que eran bastante civilizados y buenos agricultores e irlandeses por labrar la tierra arduamente.

Con todo lo anterior me permito dar cuenta de la exclusión de las personas africanas y afrodescendientes desde el Estado-nación. Una exclusión que, retomando a Rea Campos, se traduce en un racismo característico del ámbito político. Una exclusión que se encuentra arraigada en la memoria de las personas mexicanas, al mismo tiempo que es implementada por instituciones como la escuela. Si bien, la educación tiene como función crear ciudadanos iguales; también fortalece la identidad nacional. Es en esta institución donde

...se legitiman prácticas de homogeneización y se convalidan todavía el rechazo, la agresión física y verbal, y la burla por el origen, el uso de las lenguas autóctonas y otros símbolos de identidad de los niños y jóvenes [tanto negros como indígenas]. Las prácticas “civilizadoras” de los maestros han contribuido a destruir ciertos símbolos de identidad... promover la segregación y la violencia [tanto física como simbólica]... provocando vergüenza, estigma y ocultamiento de su origen y de su identidad para evitar las experiencias de ese tipo de rechazo (Castellanos, 2000: 14).

Entonces, todas estas prácticas que se pueden identificar desde la educación básica alimentan una discriminación con anclaje en la memoria de las relaciones sociales anteriores y actuales, en otras palabras, en la memoria colectiva y se siguen empleando tanto a personas negras como a indígenas revelando la persistencia de ciertos estereotipos.

Pero no solo la lengua y algunos símbolos de identidad han sido detonadores de la discriminación en México. El color de la piel es otro factor profundamente arraigado en la memoria colectiva de la sociedad mexicana, pues “Nuestra geografía de color está atravesada por profundas desvalorizaciones que originan identidades negadas” (Castellanos, 2000: 14) como la afroamericana; es decir, la interiorización de cierto valor positivo y/o negativo de los colores es un factor que tiende a la construcción de diferencias “positivas” y/o “negativas” generando, por un lado, discriminación de las personas negras y morenas; y por otro, aceptación positiva de personas blancas⁸³.

En suma, el papel de las personas africanas y afrodescendientes fue totalmente desvalorizado desde las narrativas de configuración del Estado-nación. Desde el proyecto de identidad mexicana se identificó a las personas negras como referencia, como ese “otro” / como esa “otra” del que las personas pertenecientes al Estado-nación mexicano debían distanciarse tanto social como fenotípicamente. En la historia no se contó sobre su participación y, por el contrario, se buscó una eliminación de ellos y ellas como grupo social. En la actualidad seguimos reproduciendo prácticas en las que identificamos al otro negro / a la otra negra como negativo / como negativa, un ejemplo de esto es la existencia de la idea de “la *limpieza de sangre*; signo social que... sostiene la particular mentalidad socioracial de América colonial, pero cuyos reductos y reminiscencias continuamos pareciendo en nuestros modernos y actuales países” (Chiclana, 2006: 70).

2.2.4 Racismo como producto de las narrativas nacionales.

Dentro de las narrativas que se emplearon desde el Estado-nación mexicano, no quiero dejar de lado el racismo como un tema de amplia relevancia. A lo largo del siglo XIX y principios del XX tuvieron lugar narrativas con tinte racista desde el Estado-nación mexicano. Sobre la base de las ideas de “progreso”, “civilización” y “raza”, que se presentaron no sólo en México sino en el mundo⁸⁴, las personas en ámbitos intelectuales, políticos, desde la biología, medicina, psiquiatría, y otras tantas disciplinas, acuñaron ideales que se desarrollaron sobre la base de adjetivos negativos, es decir, categorías discriminatorias generando estigmas hacia la población

⁸³ Esta aceptación o negación hacia cierto grupo social es sobre la base de símbolos y prácticas que la sociedad ha interiorizado. Por lo tanto, no son los mismos símbolos y prácticas que se ejercen hacia las personas negras como a las personas mestizas, indígenas y no negras.

⁸⁴ Con las ideas de la Ilustración se presentan nuevos enfoques teóricos “a través de pensamientos “razonados” y basados en la “ciencia”, [que] explicaban que los seres humanos se diferenciaban en razas superiores e inferiores” (Velázquez, 2019: 94-95).

africana y afrodescendiente; pues era el momento del racismo científico como discurso hegemónico. Lo socialmente aceptado. Todo esto permeó a la sociedad en tanto a usos y prácticas, al grado de apropiarse de un discurso que no reflejaba aptitudes, actitudes y aspectos físicos de la mayoría de las personas que acuñaban el nuevo Estado mexicano.

La idea de raza fue fundamental para la configuración de dichos estigmas; pues “reunía varios elementos: los rasgos físicos, el color de la piel, la cultura y con ello la historia, las tradiciones y la religión como parte de la civilización” (Velázquez, 2019: 94-95). Sin embargo, es importante reconocer que las razas en un sentido biológico no existen⁸⁵; pues a pesar de que en su momento las ideas de clasificación de los seres humanos en razas tuvieron un gran auge⁸⁶, éstas fueron construidas con la finalidad de justificar la superioridad de unas personas sobre otras. En este caso, para acreditar la superioridad de las personas blancas europeas sobre las personas africanas; al grado de atribuir una especie de sostén a la acción de esclavizar personas africanas y afrodescendientes (Velázquez, 2019: 93; Quecha, 2019: 524). De esta forma se gesta cierta afinidad entre las personas africanas y afrodescendientes con el ideal de una “raza” inferior.

Bajo estos ideales, en México se consolidó el indigenismo como “un conjunto de rasgos específicos... que forman parte central de una corriente cultural y política del Estado desde los años veinte hasta principios de los ochenta... [y] exalta a las culturas indígenas como origen de la nacionalidad mexicana” (Zolla y Zolla Márquez, 2004). Así, desde el Estado se fomenta el mestizaje como elemento para “mejorar la sociedad”; pues uno de los rasgos del indigenismo fue la búsqueda de la integración de los diferentes grupos indígenas de México a los aspectos “comunes” de la nación; en otras palabras, buscaba que las personas indígenas dejaran de lado su cultura y adoptaran la de “todo” México. Aunado a esto, se encuentran los discursos de políticos e intelectuales mexicanos que se jactaron del poco número de personas africanas en el país (Velázquez, 2019: 105), lo que daba a entender que en la sociedad mexicana existía un

⁸⁵ En la actualidad “la “raza” no es una categoría taxonómica en biología, es un término sin ningún valor científico” (Morales et. al., 2020: 10); pero socialmente tiene vigencia.

⁸⁶ Carlos Linneo clasificó a los seres humanos en cuatro razas según su fisiología, es decir su estructura interna: “blanca o caucásica, negroide o africana, amarilla o mongólica y roja o amerindia” (Morales et. al., 2020: 8). De la “raza” negroide apuntaba: “Homo afer [es] negro, indolente, de costumbres disolutas; pelo negro, crespo; piel aceitosa; nariz simiesca; labios gruesos; vagabundo, perezoso, negligente; se rige por lo arbitrario” (Pérez, 1994: 217, en: Iturralde; 2019: 84).

grupo muy limitado de personas con “malas características”; por lo tanto, el país tendría un ágil progreso en tanto desarrollo civilizatorio.

Aunque estos ideales de “raza” “progreso” y “civilización” se gestaron en cierto contexto histórico es, especialmente, la idea de “raza” que continua con una amplia vigencia social a través de prácticas sociales que se pueden calificar como discriminatorias y/o racistas. De hecho, en el actual 2021 las personas negras, afroamericanas y afrodescendientes que componen la sociedad mexicana sufren de discriminación y racismo en tanto problema social, pues es a partir de éste fungiendo como mecanismo de exclusión y negación desde las instituciones que estas personas no tienen acceso total a sus derechos e incluso se les niegan.

Por lo anterior, tanto autores, autoras como organizaciones de la sociedad civil, gubernamentales e internacionales se han dedicado al estudio y definición del racismo. Desde el Comité para la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial –CERD–⁸⁷, de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, se define a “la discriminación racial como: cualquier distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en raza, color, descendencia u origen nacional o étnica que tenga el propósito o el efecto de anular o perjudicar el reconocimiento, gozo o ejercicio en pie de igualdad de derechos humanos y de las libertades fundamentales” (Segato, 2017: 43-44).

A partir de esta definición, la antropóloga Rita Segato hace una diferenciación del racismo como prejuicio y como discriminación, a saber:

El prejuicio racial, para existir, necesita y se alimenta de la diferencia, es decir, de la producción de otredad a partir de trazos visibles que puedan ser fijados como indicación de otras –supuestas– diferencias no visibles. En otras palabras, el prejuicio se nutre de la constante otrificación del prójimo. La discriminación, por su parte, consiste en ofrecer oportunidades y tratamiento negativamente diferenciados a las personas sobre las cuales recae el prejuicio racial, lo que acaba por restringir su acceso al pleno usufructo de recursos, servicios y derechos (2017: 44).

Por otro lado, Stuart Hall habla de *racismo palpable e inferencial*. Con el primero se refiere a las “numerosas ocasiones en las que se da un cubrimiento abierto y favorable a argumentos,

⁸⁷ Comité de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos –ACNUDH–, integrado por 18 expertos establecidos con la finalidad de supervisar “la aplicación de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial” (ACNUDH, 1996-2020).

posturas y portavoces en el negocio de desarrollar un argumento abiertamente racista o que promueven políticas u opiniones racista” (2010: 301). En el *racismo inferencial*, Hall separa

...aquellas representaciones aparentemente naturalizadas de eventos y situaciones relacionados con la raza, ya sean “reales” o “ficticios”, que tienen inscritas premisas y propuestas racistas como una serie de *presupuestos incuestionados*. Ellos hacen posible la formulación de afirmaciones racistas sin siquiera tomar consciencia de los predicados racistas en los que aquellas se basan” (2010: 301).

Para entender un poco mejor este desmenuzamiento del racismo, me permito traer a colación lo expuesto sobre la construcción de las identidades⁸⁸. Si bien, es a través de trabajos culturales, la educación y la misma sociedad que se configura la idea de nuestro mundo y se instaura la identidad del mexicano mestizo/ de la mexicana mestiza propio/ propia de la nación mexicana; como consecuencia, a partir de estas acciones e ideales incuestionables se da lugar a diversas expresiones de racismo posicionando a las personas negras, africanas y afrodescendientes “como el “otro” silenciado e invisible en los discursos estéticos y culturales” (Hall, 2010: 305) predominantes.

La narrativa nacional, en el caso mexicano, “traza los límites que dividen personas y espacios, identidades nacionales y territoriales” (Araujo, 2015: 174). Sin embargo, no quiere decir que se aplicó la desaparición de las personas africanas y afrodescendientes, en el sentido de blanqueamiento. En realidad, las personas generan diferencias que descansan sobre la base de una voluntad colectiva, de un imaginario diferencial que construye subjetivas fronteras infranqueables e identidades colectivas en procesos históricos alongados y, al mismo tiempo, desembocan en la construcción de nuestro mundo. Las narrativas desde el Estado-nación mexicano permiten una concepción hegemónica de “lo mexicano”, presentan “una categoría de identificación que distingue a un sector específico de la población y le otorga atenciones específicas” (López, 2012: 288), por lo tanto, “al suponer que el sujeto nacional es mestizo [se] traza una política de integración que vuelve mestizos [tanto] a los indios” (Araujo, 2015: 180) como a las personas negras, afromexicanas y afrodescendientes, dando como resultado prácticas y discursos racistas desde el Estado-nación las cuales siguen vigentes en nuestra sociedad.

⁸⁸ Sobre el tema hablo en Capítulo UNO de este trabajo.

Por otro lado, la socióloga Mónica Moreno Figueroa comenta que el mestizaje fue un proyecto racial mexicano. Para Moreno, el mestizaje “está caracterizado por la pretensión de la aceptación de la mezcla racial, bajo procesos violentos de asimilación, con pilares fundados en el racismo antiindígena, antiasiático y antinegro” (2020). Identifica al proceso de mestizaje como proyecto hegemónico que, al mismo tiempo, está compuesto por el proceso racista y sexista⁸⁹.

Por lo anterior fue necesario desde las personas afromexicanas una reconstrucción de sus historias, de sus narrativas, de su identidad y de su posicionamiento con el objetivo de no ser personas sin reconocimiento, ni protección jurídica. Fue necesario el pronunciamiento de una “nueva categoría de identificación social en la administración pública” (López, 2012: 309) y sigue siendo necesario escuchar a la diversidad de personas que componen la interculturalidad de las comunidades afromexicanas; pues “los pensamientos racistas, lejos de ser naturales, son construcciones históricas que surgen en contextos determinados y que de ninguna manera deben ser extrapolados y normalizados en las sociedades contemporáneas” (Díaz, 2019: 170)⁹⁰.

2.3 Inclusión de las personas afromexicanas desde el Estado-nación

Antes de cerrar este apartado, me gustaría dar cuenta del proceso de resarcimiento de la discriminación anteriormente planteada hacia las personas afrodescendientes y afromexicanas. Desde el Estado-nación a partir de la demanda de grupos sociales hacia el reconocimiento de las personas afrodescendientes y afromexicanas como personas de derecho; aunado a la presión por parte de instituciones internacionales, en México se ha visto un avance al admitir la herencia de las culturas afromexicanas y afrodescendientes con la finalidad de reconocer la diversidad étnica y cultural del país junto con las personas y culturas indígenas prehispánicas. Es por esta razón que, para dar cuenta del camino hacia la inclusión social tomaré como punto de partida las encuestas que se emplearon desde el gobierno para contabilizar a su población.

⁸⁹ Para saber más sobre el tema consultar Mónica Moreno Figueroa (septiembre, 2020). “¿De qué sirve el asco? Racismo antinegro en México”, en: *Cultura UNAM. Revista de la Universidad de México*. URL: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/1d9d5638-d8fb-46b1-a0bc-b74715ec5994/de-que-sirve-el-asco-racismo-antinegro-en-mexico>

⁹⁰ Esto no quiere decir que, en nuestras sociedades, en pleno siglo XXI, no exista el racismo. La realidad es que sigue sumamente vigente; empero lo que quiero dejar a discusión son las características y composición de las prácticas racistas que ejercemos. Por supuesto que el racismo que se viven actualmente es consecuencia de lo que en su momento fue el racismo científico, sin embargo, hoy teniendo en cuenta que biológicamente las razas no existen las particularidades de nuestras acciones racistas son en comparación un tanto diferentes a años e incluso siglos posteriores.

Históricamente, se tiene indicios del número poblacional de las personas africanas y afrodescendientes a través del primer Censo de la Nueva España en 1790, conocido como el Censo de Revillagigedo. En éste, la población contabilizada se dividió en: *españoles, otros europeos, indios, mulatos y otras castas*. Teniendo en cuenta que “términos como “pardo” y “negro” [eran usados por las autoridades españolas] para clasificar a la población de origen africano” (Jiménez, 2019: 38), me atrevo a decir, que las personas afrodescendientes que vivían en Veracruz para ese momento se encontraban al menos, en su mayoría, en las últimas dos secciones –*mulatos y otras castas*–. Aunado a lo anterior, mi sospecha aumenta debido a que en la sociedad veracruzana se les conocía como *mulatos* a los hijos de blanco con negros (Jiménez, 2019: 210); es decir a los descendientes de personas de origen africano con personas blancas.

En dicho censo se contabilizaron 674 y 660 personas respectivamente; de un total de 2 900 personas que presentó el censo en Veracruz. En la categoría *mulatos* podemos encontrar 251 hombres y 423 mujeres; mientras que en *otras castas* se presentan 255 hombres y 405 mujeres (INEGI, s/f: 229). Empero, estos datos debemos de tomarlos con corta pinzas debido a que las castas registradas no eran las únicas que componían la sociedad veracruzana, pues en los libros de registro parroquial del siglo XVIII podemos encontrar registros bautismales de “negros, libres y esclavos niños y adultos” (Jiménez, 2019: 208), también se conocía de criollos o españoles americanos, así como la de pardos, morenos y mulatos, al tiempo que las categorías no eran aplicadas con rigurosidad.

Sin embargo, en censos posteriores no se cuenta con más referencias de contabilidad a este sector poblacional. De hecho, en los censos sólo se había registrado la diferencia étnica de las personas indígenas en México, sin aplicar una categoría para las personas afrodescendientes. La excepción fue en el censo de 1921, en el que a través de una pregunta se hizo referencia a las razas. Aquí, se incluyó la clasificación: *indígena, mezclada, otras razas y extranjera*. En dicho censo, en el estado de Veracruz las personas mayores de diez años que se identificaron como *indígenas* fueron 286 817; como *mezcla* 404 619 personas; en la categoría *blanca* se registraron 84 539 personas; en *cualquier otra o se ignora la raza* 17 387 personas; y como *extranjeros, sin distinción de razas* 9 105 personas (INEGI, 1928: 60).

A pesar del registro de las personas indígenas, como podemos ver en los ejemplos anteriores, la pregunta sobre la diferencia étnica se volvió obligatoria para el Estado mexicano, como producto de un cambio constitucional en el que México firmó en 1989 y ratificó en 1990 el

Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes⁹¹. Posterior a esto, en 2001, se modificó el artículo 2° de la Constitución mexicana en el que se afirma la composición pluricultural de la nación y expone diversos derechos colectivos de las personas indígenas, pero no se extiende la pluriculturalidad para las personas afromexicanas. Fue hasta 2018 cuando se planteó en materia jurídica el tema sobre la población afrodescendiente y afromexicana a nivel federal (Sotomayor, 2018; Avendaño, 2019). Pero antes, es necesario comentar sobre la Encuesta Intercensal de 2015.

2.3.1 Encuesta Intercensal 2015

En la actualidad, el conteo poblacional en México se elabora cada diez años; pero cada cinco años se hace una encuesta intercensal “con la finalidad de actualizar la información sociodemográfica a la mitad de periodo” (INEGI, s/f) entre el censo anterior y el censo siguiente. El procedimiento dista en pasar casa por casa recopilando la mayor información posible sobre la población en México, a través de un cuestionario y se presentan los resultados en la página oficial del Instituto Nacional de Estadística y Geografía –INEGI–.

El año 2015 fue un parteaguas en las encuestas realizadas por el INEGI, pues en ese año la República Mexicana a través de la Encuesta Intercensal realizada por dicha institución añadió, gracias al trabajo de colectivos integrados por personas afromexicanas, de asociaciones civiles y la academia, una pregunta de autoidentificación para las personas afromexicanas y/o afrodescendientes que viven en el país; a saber: *De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿(Nombre) se considera negra (o), es decir, afromexicana o afrodescendiente?* (INEGI, 2018: 32). Esto con el objetivo de “Identificar a la población que, de acuerdo con el criterio de autorreconocimiento, se considera afrodescendiente; conocer su volumen y distribución en el territorio nacional, así como su caracterización sociodemográfica” (INEGI, 2018: 32).

Los resultados de dicha encuesta son: en el año 2015 México registró una población total de 119 938 473 personas; de las cuales el 1.2%, es decir, 1.38 millones de personas se autoidentificaron como negras, afromexicanas y/o afrodescendientes (INEGI, 2015: 4). Del total de la población mexicana, en el estado de Veracruz se registró una población total compuesta por 8 112 505 personas. Por otro lado, 3 909 140 eran hombres –48.2%–; mientras

⁹¹ También conocido como el Convenio 169 de la OIT.

que 4 203 365 eran mujeres –51.8%–. Según los resultados de la encuesta, el 3.28% de la población que se autoidentificó como afromexicana y/o afrodescendiente vive en Veracruz, es decir 266 163 personas, siendo la mayoría, 137.9 mil personas mujeres –51%– (Gobierno de la República; INMUJERES). Del total de la población veracruzana, 17 896 personas se identificaron pertenecientes al municipio de Yanga –0.2% de la población estatal–. Y el 5.95% de la población de Yanga se considera afrodescendiente (INEGI; c2016: 430-431). Sin mencionar otras tantas comunidades de Veracruz y de la República que tienen población afromexicana.

2.3.2 Censo Población y Vivienda 2020

Luego de la Encuesta Intercensal y del reconocimiento constitucional federal⁹², sin dejar de lado la presión de diversas organizaciones afromexicanas⁹³, las personas al frente del Estado mexicano coaccionan mecanismos para contabilizar a las personas afrodescendientes y afromexicanas que viven en la República mexicana. Por lo tanto, las personas que incorporan el INEGI se vieron en la obligación de ampliar el cuestionario del Censo de Población y Vivienda, 2020 en la parte de etnicidad con la siguiente pregunta: *Por sus costumbres y tradiciones, (nombre) ¿se considera usted afromexicano(a), negro(a) o afrodescendiente?* (Censo, 2020). Los resultados con respecto a Veracruz y Yanga los expongo en el capítulo siguiente, antes me gustaría mencionar uno de los acontecimientos más importantes en la historia de México con respecto a las personas afromexicanas y afrodescendientes, la modificación a la Constitución mexicana.

2.3.3 Reconocimiento Constitucional

El mundo a lo largo de varios años ha estado inmerso en un proceso social en el que se reconoce a las minorías como parte de la composición social de cada país. Se reivindica el valor cultural de cada grupo social y se habla de las múltiples personas que integran las sociedades. México no es la excepción, muestra de esto es la firma del Convenio 169 de la OIT en 1991 y la modificación del artículo 2º constitucional en donde se reitera “la composición pluricultural de

⁹² Consultar apartado 2.3.3 *Reconocimiento constitucional* de esta investigación.

⁹³ En 2018 organizaciones de la sociedad civil demandan al Estado mexicano ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos –CIDH– debido a la ausencia de una reforma constitucional en la que se reconozcan sus derechos individuales y colectivos (COPRED, 2018). Y en 2019 se hizo una audiencia de organizaciones afromexicanas y el Estado mexicano ante la CIDH sobre el criterio racial en el Censo 2020 (CIDH, 2019).

la nación y contempla varios derechos colectivos de los pueblos indígenas” (Avendaño, 2019). Sin embargo, dentro de estas modificaciones no se integró a las personas afromexicanas y afrodescendientes como parte de la nación mexicana.

Es por lo anterior que me atrevo a abrir este apartado tomando, a grandes rasgos, como hilo conductor el proceso jurídico que se llevó a cabo en México para que se reconociera a las personas afrodescendientes y afromexicanas como parte de la nación. Pese a que hace más de veinte años la población afromexicana se ha ido organizando políticamente y ha demandado para sí el derecho al reconocimiento, es hasta octubre de 2018 que se presentó una iniciativa para la aparición de las personas afrodescendientes en la constitución mexicana y en abril de ese mismo año, es aprobada en el Senado de la República. Luego, dos meses después, figuró en la cámara de Diputados probatoriamente; por último, “después de recabar la votación en sentido de los Congresos locales de 17 entidades federativas, fue enviada al Poder Ejecutivo Federal para su promulgación y publicación” (Avendaño, 2019).

A nivel local, en 2018, Veracruz adiciona a su constitución, en el artículo 5° del Apartado II De los Derechos Humanos lo siguiente: “Corresponde al Estado promover y proteger el patrimonio cultural y natural de las comunidades de afrodescendientes radicados en la Entidad, a través de la implementación de las políticas públicas pertinentes” (Constitución Política del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave).

Por otro lado, como resultado del proceso jurídico nacional, anteriormente planteado, en 2019 se adiciona mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación un apartado C al artículo 2° constitucional, a saber:

Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social (Diario Oficial de la Federación, 9 de agosto de 2019).

Este apartado obliga, de cierta manera, a las personas representantes del Estado mexicano llevar a cabo la contabilización de las personas afromexicanas, pues de no ser el caso estarían violentando el derecho de reconocimiento. Es por eso por lo que se empleó la pregunta sobre la población negra, afromexicana y afrodescendiente en el Censo 2020. Sin embargo, todavía queda mucho camino por recorrer en cuanto a materia legislativa se refiere, pues este apartado

da la pauta para la modificación de otros artículos de la misma Constitución, para que las personas afrodescendientes y afromexicanas sean respaldadas por las leyes y hagan pleno uso de sus derechos; del mismo modo, estas modificaciones obligan al cambio en el tratamiento de las personas por parte de las instituciones, así como modificaciones en sus mismos estatutos.

Por último, me queda señalar que, como producto de la modificación a la Constitución, el Instituto Nacional de Estadística por medio de acción afirmativa pidió a los partidos políticos, para las elecciones de junio de 2021, la postulación de al menos tres fórmulas de candidaturas integradas por personas afromexicanas en cualquiera de los 300 distritos electorales. También debían de postular una fórmula para personas afromexicanas en cualquiera de las cinco circunscripciones del país (INE, 2021). Esto dio como resultado, que actualmente en la Cámara de diputados y diputadas se encuentren legislando 6 personas que se reconocen como afromexicanas.

En resumen, si bien las personas afrodescendientes han sido parte de la sociedad mexicana, éstas han construido sus identidades con respecto a sus procesos de socialización. No han desaparecido a través del proceso de mestizaje como se alentaba con la transformación del Estado-nación mexicano y; en la actualidad, el movimiento afromexicano, aunado a las prácticas internacionales de Derechos Humanos y alto a la discriminación, han reivindicado lo que significa ser una persona afrodescendiente y afromexicana en el contexto vigente.

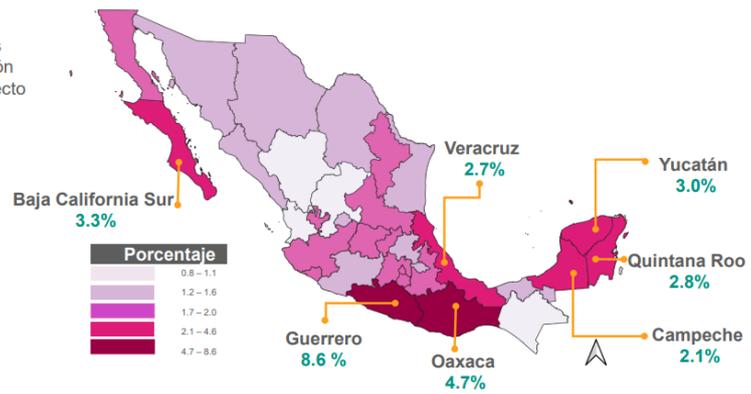
Como consecuencia de lo anterior cada vez más personas se han identificado como afromexicanas y afrodescendientes a lo largo de la República Mexicana. Aunque proliferan los estudios sobre las comunidades de la Costa Chica; hay afromexicanos y afromexicanas en toda la República Mexicana y con diferente número poblacional según el estado; como se puede apreciar a continuación en el Mapa 1 de poblaciones afromexicanas y afrodescendientes sobre la base de los resultados del Censo de Población y Vivienda, 2020 que realizó el INEGI.

Mapa 1. Poblaciones afromexicanas y/o afrodescendientes

ESTRATIFICACIÓN DE LAS ENTIDADES SEGÚN PORCENTAJE DE POBLACIÓN QUE SE AUTORRECONOCE AFROMEXICANA O AFRODESCENDIENTE



Entidades con mayores porcentajes de población afrodescendiente respecto a su población total:



INEGI. Resultados Censo de Población y Vivienda 2020. URL:

<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/default.html>

Capítulo TRES: El Palenque de Yanga y su historia

Hablar de Yanga y no hacer referencia a la historia del, también conocido, primer pueblo libre de América es no hacerle justicia tanto al personaje como a la comunidad. En este apartado se encuentra una pequeña construcción histórica de la configuración del palenque de Yanga, en el estado Veracruz de Ignacio de la Llave, con base en archivos históricos y diversas narrativas que las personas me proporcionaron sobre el proceso de construcción dentro de los márgenes sociales y políticos de la época; pues Yanga forma parte del conjunto de ciertas negociaciones que la corona española implementó, en su momento, hacia los “rebeldes” con la finalidad de que éstos no siguieran afectando la economía de la Nueva España. Sin embargo, la conformación de la comunidad fue gracias a la relación de las personas del entonces, denominado palenque de Yanga con personas de las ciudades cercanas al poblado, principalmente Córdoba y el Puerto de Veracruz.

3.1 Historia de la construcción de Yanga en Veracruz Ignacio de la Llave

Sabemos que las primeras personas africanas llegaron en 1519 con Hernán Cortés, algunos como esclavos y otros como parte de la flota colonizadora. Uno de ellos fue Juan Garrido –también llamado Juan Cortés⁹⁴– conocido por ser el primer hombre que sembró trigo en México (Ngou-Mvé; 1994: 61). Otro caso es el de Pánfilo de Narváez quien llegó acompañado por dos esclavos africanos que respondían al nombre de Guidela y Juan Guía o Eguía (Velázquez, 2012: 60). De hecho, cuando se establece el sistema colonial en la Nueva España, las personas negras que venían con los españoles eran los encargados de supervisar el trabajo que se les imponía a las personas indígenas.

Como consecuencia de la caída demográfica de las personas indígenas y la prohibición de esclavizarles, se encontró entre la población africana la solución de mano de obra para trabajar, principalmente, en las minas de México. En Veracruz, específicamente en Xalapa, Córdoba y

⁹⁴ Originario de África. Formó parte de la flota naval de Hernán Cortés, luego de llegar al Nuevo Mundo, “De 1523 a 1524, forma parte de la empresa de exploración a Michoacán y las costas de Guerrero” (UNAM, IIH, 2019). En la actual Ciudad de México se desempeñó “en diversos puestos como el de portero de la ciudad, pregonero y guardia del ... acueducto de Chapultepec” (IIH; UNAM, 2019). La autora María Elisa Velázquez apunta que Juan Garrido era del África oriental y fue convertido al cristianismo en Portugal. Además, “participó en las expediciones de conquista de Puerto Rico y la Florida” (2012: 59).

Orizaba fueron destinados a las haciendas cafetaleras, tabacaleras e ingenios⁹⁵; mientras que en Sotavento⁹⁶ fueron destinados para las actividades de ganadería.

Con las primeras licencias o permisos que se otorgaban por parte del Rey Carlos I para introducir personas negras en América, se favorecía la entrada de personas negras ladinizadas⁹⁷; además debían de ser pagadas para su obtención⁹⁸. A pesar de eso, fueron otorgadas licencias que se libraban de alguna condición, es el caso de las “licencias gratuitas” las cuales, según el historiador Nicolás Ngou-Mvé, eran licencias libres de impuestos; es decir, con un precio especial (1994: 73). También se encuentran las licencias con un número alto de personas esclavas; por ejemplo, Cortés, aproximadamente en 1442, le pide al negrero Ambrosio Lomelín 500 esclavos, principalmente hombres, entre los 15 y 26 años (Ngou-Mvé, 1994: 74) destinados a trabajar en las haciendas del entonces nombrado Marqués del Valle de Oaxaca.

Otros colonos de la Nueva España también solicitaban mano de obra para trabajar, la cual se vio cubierta entre 1524 y 1560 por personas provenientes específicamente de la zona Bantú –en la actualidad, esta área se compone geográficamente de Cabo Verde, Angola, Congo, Senegal, Gambia, Camerún, Gabón y Nigeria– (Ver mapa 2). Pronto, como consecuencia de esto, la población negra de la Nueva España llegó a más de 20,000 personas en 1570⁹⁹, pues no sólo eran las personas que se traían del continente africano, sino también las personas afrodescendientes nacidas en las “nuevas” tierras. En el caso de Veracruz, alrededor de 256 familias de esclavos vivían en la Villa de Córdoba, aproximadamente “dos mil esclavos, incluyendo, mujeres, niños y viejos... En 1734 en tan sólo diez haciendas vivían 785 esclavos” (Florescano y Naveda, 2013: 20).

⁹⁵ Según el Diccionario de la Real Academia de la lengua española (RAE) el ingenio azucarero es:

1. m. Conjunto de aparatos para moler la caña y obtener el azúcar.
2. m. Finca que contiene el cañamelar y las oficinas de beneficio.

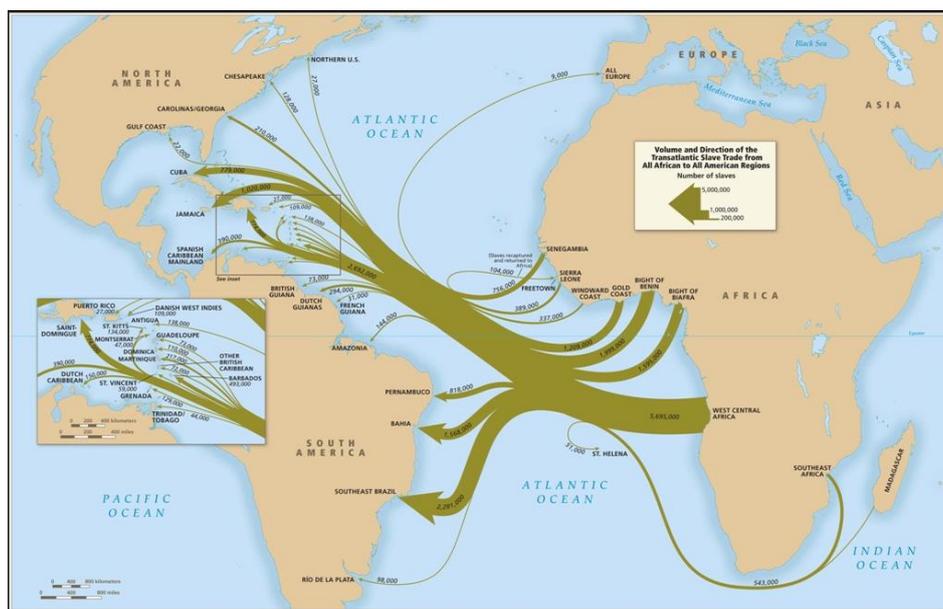
⁹⁶ Se le conoce como Sotavento a la parte del sur del estado de Veracruz.

⁹⁷ Se entiende por ladinización al proceso de cristianización por el que atravesaron las primeras personas provenientes de África. Aquí, según los españoles, las personas africanas abandonan sus rasgos culturales e identidad para adoptar la religión cristiana. Esto por ordenanza de la corona y con el fin de hacerle frente al islam; por lo tanto, no se aceptaba la entrada de “judíos, moros, ni nuevos convertidos” (Bernal Beatriz, voz “Esclavitud”, *Diccionario jurídico mexicano*, México, IJ, UNAM, 132Pp.; en: Avendaño, 2011: 16)

⁹⁸ En 1578 las licencias costaban treinta ducados (Martínez, 2006: 141).

⁹⁹ Aguirre Beltrán en su libro *La población negra en México* (1972), señala que para 1570 la población africana llegaba a unas 20 569 personas.

Mapa 2: Principales rutas marítimas del comercio trasatlántico de personas esclavizadas



Fuente: SlaveVoyage. *Mapas introductorios.*

URL: <https://slavevoyages.org/static/images/assessment/intro-maps/09.jpg>

El destino de las personas para ejercer mano de obra esclava no sólo eran las haciendas, también laboraban en las minas de plata, gremios¹⁰⁰ e ingenios de la región (Jiménez; 2004). En Veracruz se ocupaban de

...la carga y descarga en los muelles...se empleaban en el tránsito de pasajeros y el servicio doméstico; movían carretas y recuas¹⁰¹; eran... marineros; trabajaban en el mantenimiento de edificios públicos y comercios; o bien se ocupaban en oficios como carpinteros, zapateros, pedreros, cortadores de madera, barberos, sastres, labradores o se dedicaban a la música como oficio y sobre todo por gusto. Las mujeres se ocupaban en el oficio de la lavandería... como cocineras o en el servicio doméstico¹⁰² (Juárez, 2009: 39).

¹⁰⁰ La RAE dicta que un gremio es:
m. Corporación formada por los maestros, oficiales y aprendices de una misma profesión u oficio, regida por ordenanzas o estatus especiales.

¹⁰¹ Una recua es, según la RAE:
1. f. Conjunto de animales de carga, que sirven para trajinar.
2. f. coloq. Multitud de cosas que van o siguen unas detrás de otras.

¹⁰² No sólo las personas esclavizadas eran parte de este trabajo. Las personas negras, criollas e incluso españoles con bajo estatus ejercían estos oficios.

En la Villa de Córdoba el trabajo de los esclavos dependía de las actividades que realizaba su dueño; por ejemplo, un esclavo podía preparar medicamento en la botica de su dueño. Especialmente, los esclavos se enrolaron en la extracción y proceso de azúcar de las haciendas. Hombres, mujeres, niños y niñas trabajaban a la par. Las personas esclavizadas eran sumamente valiosas por sus conocimientos, es decir, por su especificidad en el trabajo

El maestro de azúcar, quién tenía más conocimiento del proceso de obtener las mieles y el azúcar en sus diferentes calidades, era el esclavo que tenía más valor, sin embargo, el maestro purgador o el sabedor de punto de las mieles o el calderero, eran también esclavos valorados en las haciendas. Así, los esclavos desempeñaban todo tipo de trabajos necesarios al funcionamiento de la hacienda como aguador, mandador, calderero, maestro de formas y tachero; la mayoría tenían más de dos oficios y muchos cortaban también caña (Florescano y Naveda, 2013: 27).

Las y los esclavos, además, eran alquilados para cualquier trabajo y, en ocasiones, eran mandados a las calles a conseguir jornal para su amo, empleándose en la diversidad de trabajos ya mencionados.

Con lo anterior podemos apreciar la presencia de las personas africanas y afrodescendientes en diferentes puntos del estado de Veracruz y la inserción social que tuvieron a través de diversas modalidades socialmente aceptadas. La complejidad de la sociedad dista de las relaciones de conflictos y tensiones entre los diversos grupos sociales, es decir, entre las relaciones no rígidas con las personas que conforman el común y quienes representan al Estado y sus instituciones. En el caso de la sociedad colonial se pueden encontrar estos tipos y aflojes de las que no estuvo exenta la presencia de las personas afrodescendientes. Como expresión máxima de esto se tiene la experiencia del cimarronaje. Tema del que hablaré a continuación.

3.1.1. El cimarronaje

Cuando se habla del periodo esclavista y colonial es necesario hablar sobre cimarronaje, pues la unión de éstos permite un mayor conocimiento de la sociedad de la época, al mismo tiempo que dota de conciencia y acción a las personas esclavizadas. Es por esto, que a continuación me permito definir y hablar concretamente sobre las personas, denominadas en esa época, cimarronas.

El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española dota a la palabra *cimarrón* con las siguientes definiciones:

1. adj. Dicho de un animal doméstico: Que huye del campo y se hace montaraz

2. adj. Dicho de un animal: Salvaje, no doméstico
3. adj. Dicho de una planta: Que es la variedad silvestre de una especie con una variedad cultivada
4. adj. Mar. Dicho de un marinero: Indolente y poco trabajador.
5. adj. Ant., Arg., Col., Ec., Hond., Méx., Nic., Pan., Perú, Ur. y Ven. Dicho de un esclavo: Que se refugia en los montes buscando la libertad (URL:<https://dle.rae.es/cimarron>).

Aunque la mayoría de las definiciones están dirigidas a los animales o plantas, la última se acerca al tema trabajado, no obstante, es poco ilustrativa y deja por fuera las especificidades de las personas que ejercieron el cimarronaje.

En el periodo de la Nueva España se le conocía como cimarrones a las personas de origen africano o afrodescendiente que huía de su lugar de trabajo en busca de mejores condiciones de vida, esto con la finalidad de resistencia a su propia condición de esclavos. Aquí una explicación de un morador de Yanga sobre el tema:

Al esclavo que se fugaba le empezó a llamar cimarrón, haciendo alusión a los animales de monte... el término cimarrón originalmente es un animal salvaje que es domesticado... un cimarrón es aquella persona que los españoles empiezan a llamar cimarrones porque de su estado “salvaje” ya habían sido “domesticados”, ya estaban trabajando como esclavos en las haciendas. Cuando el negro Yanga y los demás rechazan esa esclavitud y huyen al monte les llaman cimarrones. Regresaron a su estado “natural” que para los españoles eran de salvajes y libres como los borregos cimarrones, salvajes y libres. Bueno, así los catalogaban porque el español decía que los esclavos eran menos (Antonio, 63 años).

En *La Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* de 1671 se les consideraba cimarrones a las personas que se alejaban de los límites establecidos por los amos pasados cuatro días (De la Serna H., 2010: 89); sin embargo, el tiempo que podían huir no era específico, algunas veces se iban para no volver, otras veces, se iban días, meses, años y regresaban voluntariamente. En ocasiones eran recapturados y entregados a los amos a cambio de paga, y en otras tantas también eran encontrados y reclamados por los mismos amos en los centros urbanos.

Comúnmente, en el lenguaje colonial, se usaba la palabra cimarrón como sinónimo de “la ignorancia, la torpeza, la estupidez o la extranjería, que servía para identificar a las personas incultas” (de la Serna H., 2010: 85). Aunado a lo anterior, las y los cimarrones, como actores, contaban con rasgos definidos que se pueden identificar, “tales como la intención de huir, adaptarse y conservar o recuperar algunas características culturales originales o familiares, al

tomar en consideración que el nuevo ámbito en el que tenían que sobrevivir, ciertamente, no era en nada parecido al de su procedencia” (de la Serna H., 2010: 85-86).

Ahora bien, el cimarronaje tuvo lugar no sólo específicamente en los diversos centros de trabajo implantados a lo largo de la Nueva España como las plantaciones o minas, sino también en los centros urbanos mejor posicionados. Es por eso, que me parece fundamental diferenciar entre las y los cimarrones urbanos y rurales. Pues al no hacer esta separación estaría cayendo en generalizaciones.

3.1.1.1 Cimarronaje urbano

Las y los cimarrones urbanos vivían en las ciudades y, “con una licencia falsa o con un “papel” (pasaporte) vencido para transitar o buscar amo, podían vivir como libres” (de la Serna H., 2010: 87). Muchas y muchos de las personas denominadas cimarrones urbanos eran parte de los servicios domésticos de las casas localizadas en los centros urbanos. En el caso de Veracruz, estos cimarrones trabajaban principalmente en el puerto como aguadores y cargando o descargando las mercancías de los barcos. También se integraban a las milicias. En algunos casos, el amo llegaba a identificar al cimarrón y con papeles que respaldaran la pertenencia lo regresaban con el mismo amo.

3.1.1.2 Cimarronaje rural

Los cimarrones rurales eran las personas que se encontraban en un ambiente rural, en las plantaciones, ingenios, cuidando el ganado, etcétera. A diferencia de los cimarrones en las ciudades, en el ámbito rural los cimarrones gestionaban en conjunto con la finalidad de establecer palenques o kilombos, en el caso de Veracruz también se les conoce como rancherías (Delgado, 2020) y eran lugares para vivir a partir de los cuales se establecían diversos tipos de relaciones con la misma sociedad y el sistema económico del que eran parte. Comúnmente, estos grupos de cimarrones huían hacia zonas boscosas o de vegetación densa para asentarse. Es el caso de Yanga, me cuentan, algunas de las y los esclavos: “se rebelaron con sus patrones de aquellos entonces y se fueron a esconder a las montañas de Omealca ... nuestros ancestros afrodescendientes vivían en unas montañas de Omealca, cerca de aquí de Yanga” (Verónica, 47 años).

Por lo que se refiere a las autoridades, “los propietarios de esclavos siempre se opusieron a la concesión de la libertad a los cimarrones. Argumentaban la pérdida de la inversión y el ejemplo

que daban a otros esclavos de la región” (Navarrete, 2010: 33). En el siguiente comentario se puede ilustrar esto. Cuando Yanga se estableció: “A sus esclavos se les prohíbe venir y hacer contacto o amistad con los negros de San Lorenzo, ¿por qué? Porque los negros de San Lorenzo ya eran libres, no sea que los fueran a contaminar de esas ideas de libertad a los negros esclavos” (Antonio, 63 años).

De hecho, se llegaron a tener personas específicamente para la “caza” de cimarrones. En Veracruz, por ejemplo, para 1570 el cimarronaje se catalogaba como problema para las autoridades, pues para esos años “existían más de dos mil [cimarrones] en todo el virreinato, es decir, una décima parte del total de esclavizados” (Pérez, 2019: 49). Uno de los casos que destacaron en Veracruz fueron los lanceros de Tlaxicoyac, quienes estaban al mando del sargento negro Fernando Manuel y entre sus principales tareas tenían la

recaptura de esclavos que huían de las plantaciones azucareras de la región de Córdoba. No obstante, entre los lanceros también se podían hallar a africanos provenientes de distintos “palenques” ubicados en las cercanías de San Lorenzo de los Negros, por lo que muchos de éstos también pudieron ser esclavos que, antes de enrolarse, inicialmente huyeron de sus centros de trabajo; es decir, cimarrones atrapando cimarrones (Pérez, 2019: 76).

En estas condiciones y tomando en cuenta las especificidades de las y los cimarrones, la historia da cuenta de la sublevación de Yanga. Movimiento que había iniciado su organización años antes y tuvo su punto máximo con Yanga y los demás cimarrones y del cual me permito hablar de ciertos acontecimientos históricos de su configuración dentro de la sociedad y el sistema económico de ese momento en los siguientes apartados, en conjunto con algunas narrativas que las y los habitantes de la comunidad me proporcionaron sobre la historia.

3.1.2 Yanga, ¿primera sublevación?

Desde 1523 se pueden identificar sublevaciones de personas negras en diferentes partes del país como en la actual Ciudad de México, Puebla, Oaxaca, Acapulco, Cuernavaca y Veracruz, por mencionar algunos (Ngou-Mvé; 1997: 31). En específico, el puerto de Veracruz era de mayor inquietud para los españoles, en primer lugar, por la posición estratégica en el sistema de defensa de la colonia española; en segundo lugar, porque representaba el principal puerto a través del cual españoles y criollos podían comunicarse con España y, por último, por ser el principal puerto de comercio en el Atlántico, pues es a través de éste por el que se recibían la mayor parte de las importaciones y por el cual se exportaba una gran cantidad de mercancías.

Razones por las cuales las autoridades coloniales temían todo el tiempo una alianza entre los piratas¹⁰³ y los negros que vivían en el puerto.

Veracruz se caracteriza por ser el estado que alberga la primera colonia negra libre de América: Yanga. Sin embargo, no descarto la idea de que Yanga no fue el primer intento de cimarronaje y tampoco él y el grupo de personas que le siguieron fue el primer intento de construcción de un palenque; y en definitiva no fue la última sublevación¹⁰⁴. La popularidad de Yanga, a mi parecer, descansa en el éxito como movimiento social dentro de los márgenes del sistema jurídico vigente en esa época, pues a través de su palenque y organización interna era evidente el éxito económico que podían tener, al tiempo que existía la probabilidad de una inserción social legítima. Así lo demuestra una narrativa sobre el tema:

la supervivencia del negro estaba basada, algunos dicen, no solamente en el robo de las carrozas sino en el buen negocio que el negro hacia con un hacendado europeo. Yo le robo a los demás, lo que tengo me lo compras tú. Entonces, que tu gente no se entere que me estas comprando, pero yo a ti te vendo. Tú me das cosas que yo necesito, me las llevo a mi zona allá por los cerros y allá todos felices y contentos... tiempo después ya que el asentamiento va creciendo, va tomando forma y hay necesidad de hacer sembradíos. Y una vez que el negro, digamos, ya está asentado, ya está, digamos exentas con la corona española, ah bueno pues sabes qué, su pueblo ya no es un pueblo ratero, por así llamarlo, sino es un pueblo que se dedica a la agricultura, a la cosecha también ¿sabes de qué? Del famoso tabaco, entonces, ya van encontrando modo de subsistir a través de la cosecha y de la venta de lo que cosechan... (Erick, 42 años).

Las autoridades españolas catalogaban el acto de cimarronaje como un problema, puesto que escapaban personas sin distinción de edades, género y sexo; también escapaban tanto personas negras denominadas bozales¹⁰⁵ como criollos, criollas y de diferentes oficios¹⁰⁶. Los españoles tenían medidas jurídicas tanto para el trato de los esclavos en el viaje de un continente a otro,

¹⁰³ También conocidos como corsarios.

¹⁰⁴ En 1769 se fundó el pueblo de Nuestra señora de Guadalupe de los Morenos de Amapa, originado por un alzamiento de esclavos de las haciendas de Córdoba en 1735 (Florescano y Naveda, 2013: 15)

¹⁰⁵ Se le denomina esclavos bozales a las personas esclavas quienes habían nacido en África y hablaban su lengua.

¹⁰⁶ Las personas más capacitadas solían ser las que se fugaban con mayor frecuencia, primordialmente maestros de azúcar, herreros y carpinteros (Florescano y Naveda, 2013: 31).

como en las colonias¹⁰⁷. Con respecto al cimarronaje, la medida más común era capar¹⁰⁸ a las personas que se escapaban y llegaban a encontrar; otra medida eran los ataques frontales a los palenques para acabar con ellos. De hecho, el palenque de Yanga fue uno de los tantos palenques que sufrió el hostigamiento de las autoridades:

El pueblo de Yanga empieza a ser rodeado por haciendas cafetaleras, cañeras y ganaderas propiedad de españoles y tratan de impedir el progreso y desarrollo a este pueblo de Yanga... Pero el pueblo no desapareció, sabemos que, con toda la discriminación, con toda la marginación de los españoles el pueblo de San Lorenzo, originalmente de los Negros, y después San Lorenzo de Cerralvo siguió siendo un pueblo africano que tenía tierras de cultivo, tenían alambiques, tenían trapiches y ganadería para su autoconsumo (Antonio, 63 años).

Constantemente se buscaba las locaciones de los palenques para poder atrapar a los cimarrones y cimarronas, terminar con el “problema” y evitar que más personas se fugaran. En ocasiones, los españoles llegaban a los palenques y arrasaban con comida, casas, plantaciones y a partir de esa ubicación mandaban más expediciones para seguir buscando “rebeldes”.

3.1.2.1 La sublevación de Yanga

A través de diversos documentos históricos se ha contado la historia de la comunidad de Yanga. Uno de ellos, es la historia que narran Manuel Payno y Vicente Riva Palacios en su obra denominada *El libro Rojo* (1870). Aquí, los autores escriben sobre la última batalla que tuvo lugar entre españoles y afrodescendientes de Yanga, la cual dio como resultado para la población de éste el reconocimiento desde las autoridades españolas como pueblo libre. Pero, el libro de mayor consulta entre las personas de Yanga es *Mis recuerdos. Apuntes históricos de mi pueblo* de Don Leonardo Ferrandón (1963). Es este último, por el que las personas en Yanga conocen de la historia del pueblo y el que toman como base para la construcción de sus relatos.

Se cuenta que Yanga, también conocido como Ñyanga fue capturado y traído como esclavo para trabajar en la Nueva España. Nació en 1550 en la región Bran del Alto Nilo (Jiménez,

¹⁰⁷ El Código de las Siete Partidas (1256-65) “fue uno de los antecedentes legislativos más importantes en la construcción de un cuerpo de leyes relativas a los esclavos africanos en las posesiones coloniales del Nuevo Mundo” (Avendaño, 2011: 22); mientras que en el siglo XVIII el mecanismo regulador de la esclavitud fue el Código Negro, en donde se establecían medidas para la explotación y control de las personas negras, también se daban una serie de recomendaciones sobre alimentación, vestimenta, descanso, diversión, en caso de enfermedades y adecuación de las tareas según sexo y edad (Avendaño, 2011: 22).

¹⁰⁸ Capar: “tr. Extirpar o inutilizar los órganos genitales a una persona o a un animal” (RAE, 2021).

2019: 50), de hecho, se adscribía como hijo del rey de la tribu de los Bora del alto Nilo¹⁰⁹. Y aunque se le conoce con este nombre, vale la pena mencionar lo que se comenta en el pueblo:

Yanga no era un nombre, Yanga era un título como el Túpac Amaru... Era un líder, era un distintivo de liderazgo. O sea, como tú eres el jefe, tú eres el que manda; bueno pues así igual el Yanga, por eso le decían El Yanga ...

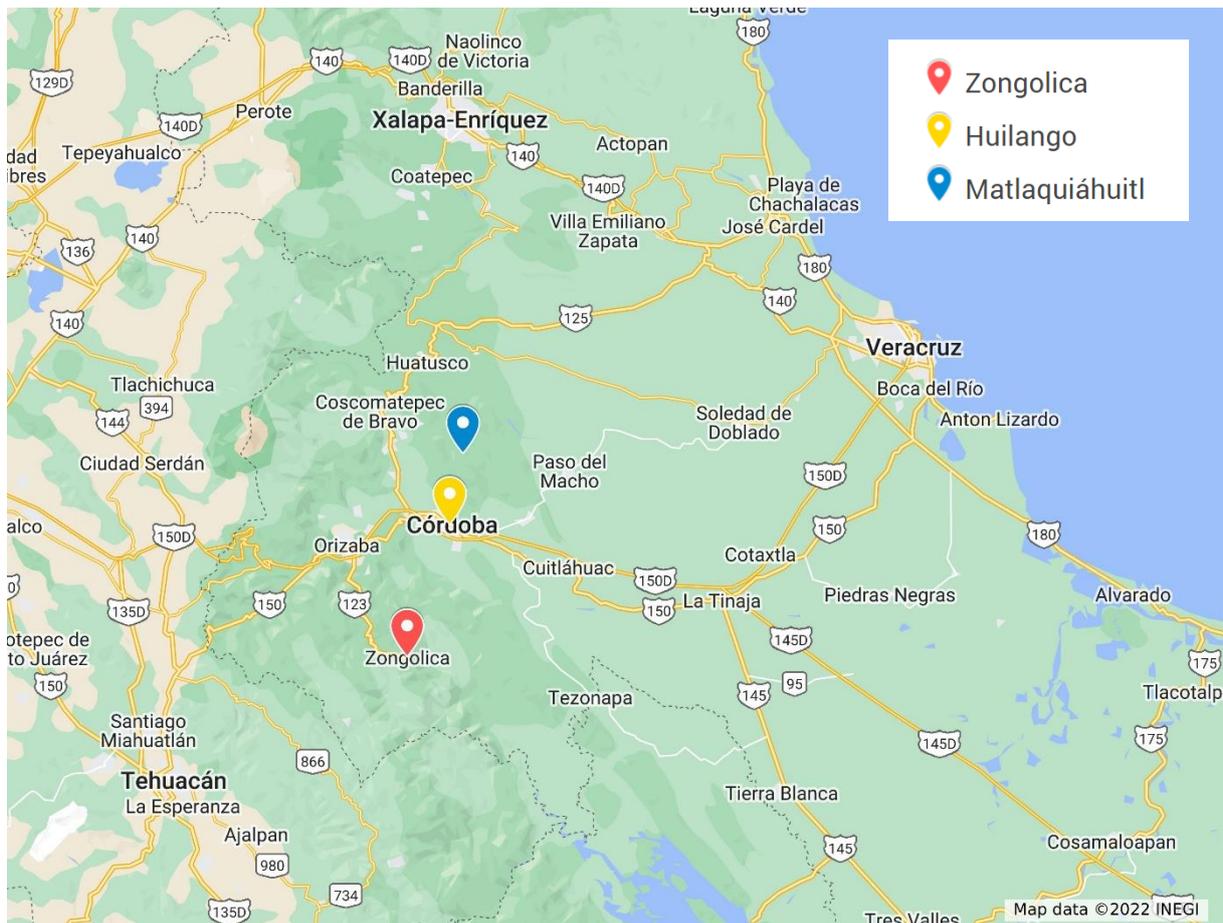
Yanga, era Yanga, ¿cómo se llamaba? a lo mejor era Pedro, Pablo, ya castellanizado o catequizado, a lo mejor se llama Pedro, Juan, Carlos, Ricardo... no sé. Pero él era El Yanga, el líder, el que mandaba, el jefe. Esa era su denominación, en la lengua de ellos (Miguel, 67 años).

Como consecuencia del rapto, en algunos casos, la imposición del trabajo en otros, por los castigos y, también, por las horas laborales, entre otros factores, las personas esclavizadas buscaban su manumisión¹¹⁰. Uno de los mecanismos utilizados para conseguirla era el cimarronaje y Yanga al igual que otras tantas personas esclavas, huyeron de las haciendas alrededor de 1570. Este movimiento –caracterizado por tener un gran número de personas cimarronas– tuvo lugar entre ““los trapiches e ingenios establecidos en el valle de Orizaba, en los lomeríos Huilango y en las tierras fértiles y llanas que se ubican entre la sierra de Matlaquiahuitl y las escabrosas montañas de Zongolica”” (Aguirre Beltrán, 1994: 179; en: Flores, 2009: 122-123) (Ver mapa 3).

Mapa 3. Lugares del movimiento cimarrón en el que participo Yanga

¹⁰⁹Se desconoce con exactitud el lugar del que proviene Yanga. Nicolás Ngou-Mvé, en su trabajo titulado *El África Bantú en la colonización de México*, dice que Yanga es de un reino perdido en el centro de África, de la tribu de los “Yang-Bara” de los Dincas, del Alto Nilo; empero en ese mismo trabajo y sobre la base del relato del Padre Laurencio, quien acompañó a los españoles en su lucha contra los cimarrones, dice que Yanga es de Angola. Pues según Laurencio, Yanga fue el mando de las armas a otro negro de Angola, asimismo cuenta que Yanga tenía una nación Bran y hablaba “la lengua angola”; es decir, una lengua Bantú (1994: 39-40).

¹¹⁰ Los esclavos podían conseguir su libertad al pagar la cantidad establecida por el amo, otra opción era que el amo le concediera la libertad en el lecho de muerte o porque pensaba que sus servicios ya no eran necesarios y, finalmente, se conseguía la libertad con la huida.



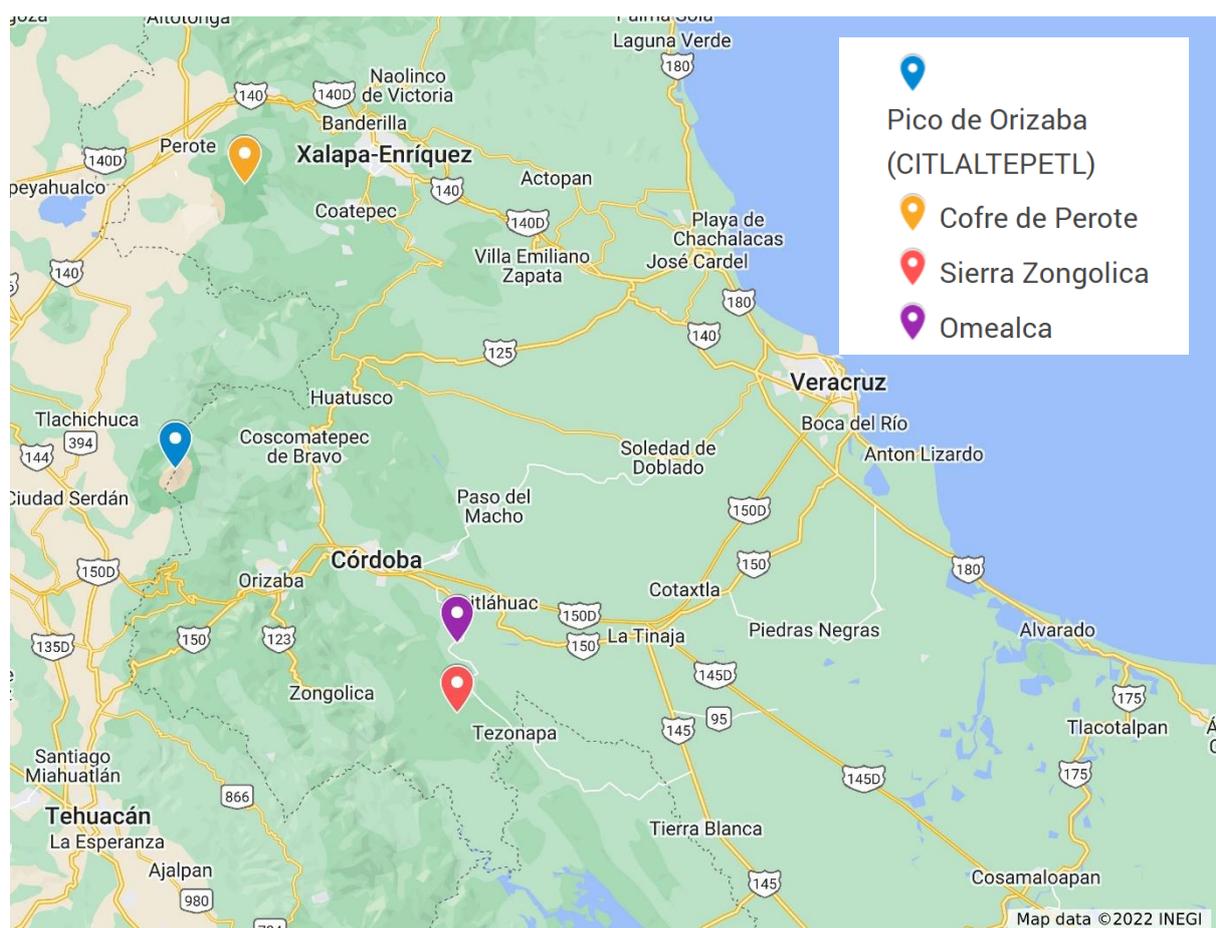
Fuente: Google Maps / elaboración propia

Una vez salieron de ingenios y haciendas, se ubicaron en la región montañosa de los alrededores del Pico de Orizaba¹¹¹, el Cofre de Perote, la sierra de Zongolica y la zona de Omealca (Jiménez, 2004: 123) (Ver mapa 4). Sobre el tema en Yanga se cuenta:

1. [Yanga] es hecho prisionero, vendido como esclavo en la nueva España y destinado a trabajar en alguna finca... propiedad de españoles. Después de cierto tiempo él se escapa y se va a vivir a las faldas de la sierra de Zongolica, cerca de una región, de una ciudad importante que ahora se llama Orizaba, Veracruz. Ahí, en las faldas ya escondido funda su palenque. El palenque es una especie de aldea donde viven todos, los españoles los llamaron, negros cimarrones (Antonio, 63 años)
2. Yanga se escapó de una hacienda que se llama la Hacienda de la Concepción que existe todavía, ya no en esas condiciones, una hacienda cañera cercana... un trapiche cercano al pueblo de Yanga, lo que hoy es el pueblo de Yanga en la parte norte. De ahí se escapa él, de esa hacienda y se va hacia la sierra que está por Omealca (Miguel, 67 años).

¹¹¹ También conocido como Zitlaltepec (Payno y Riva Palacios, 1870: 354).

Mapa 4. Ubicaciones del movimiento cimarrón



Fuente: Google Maps / elaboración propia

Establecieron un palenque el cual tenía viviendas, lugares para cultivar maíz, tabaco, calabaza, plátano, árboles frutales, frijoles, papa y legumbres, incluso contaban con gallinas y ganado. Todo esto, tanto para consumo propio, como para intercambio. Por otro lado, tenían como práctica asaltar haciendas agrícolas y azucareras de Orizaba y Córdoba; también robaban a viajeros, caravanas de alimentos y bienes¹¹² que tenían como destino Córdoba, la capital de México y las otras tantas ciudades del Altiplano; al igual que ranchos de los que tomaban alimentos e incluso niños y mujeres (Tomado de Alegra, 1988: 212 en: Flores, 2009: 123; Naveda, 2012: 63). En la comunidad se dice:

1. El Yanga fue un negro que trajeron del África, que lo vendieron como esclavo. Lo compraron en la hacienda de la Concepción. Aquí arriba de Yanga, unos cinco minutos y de ahí logró

¹¹²Cabe señalar que las personas cimarronas no eran las y los únicos que tenían la práctica de robar. Vagabundos y ladrones que llegaban a habitar los montes también robaban caravanas, viajeros, etcétera.

escaparse. Se escapó de la hacienda la Concepción y se juntó con otros esclavos, con otros huidos, que asaltaban carruajes en el camino real que iban de la ciudad de Córdoba a la ciudad de Veracruz en el puerto, entonces iba o venían. Bueno, aquí en esta zona como era de paso, aquí es dónde los negros daban guerra; entonces asaltaban, se llevaban los tesoros, por así decirlo y se los llevaban a los cerros y ya. Eso fue un tiempo hasta que deciden que hay que darle crac al negro y bueno, mandan un tiempo después a algunos soldados españoles, por así decirlo, europeos a buscar al negro en esta zona (Erick, 42 años).

2. Ellos [Yanga y las demás personas que le seguían] encuentran una cosa bien importante que es un paso natural del río Blanco por eso eran tan difícil de capturar porque ellos cometían sus tropelías sobre esta zona, aquí todavía adelantito de la ex hacienda de la Concha, precisamente, de la Concepción; en la carretera que va para Potrero... considero que Gaspar Yanga estaría más o menos por el rumbo de lo que ahora es Carrillo Puerto (Miguel, 67 años).
3. el Yanga hizo amistad con dos españoles. Principalmente con Gaspar de Rivadeneira. El pueblo de Yanga está establecido en una ex hacienda que se llamó La Estanzuela, propiedad de Hernando de Rivadeneira y su hermano Gaspar de Rivadeneira. Hernando era un terrateniente que fue quién cedió las tierras a Yanga, Cuitláhuac y Córdoba para que se fundaran sus poblaciones, pero Hernando era el terrateniente. Tenía un hermano comerciante. El Yanga todo lo que robaba lo cambiaba con este comerciante Gaspar de Rivadeneira... a cambio de lo que Yanga le entregaba, el español le daba ropa, artículos de labranza, herramientas y ... para alimento de sus animales. Todo lo necesario para que Yanga pudiera subsistir, progresar. Obviamente al ser un trueque entre los dos nació una amistad. El Yanga tuvo un hijo¹¹³ y ese hijo en honor a su amigo Gaspar de Rivadeneira le pone Gaspar Yanga. Ese es el origen de que Gaspar Yanga tenga el nombre del compadre español. A tal grado fue su amistad que lo hace compadre el negro Yanga a Gaspar de Rivadeneira y el niño se llama Gaspar Yanga. Ese es el origen del famosos Gaspar Yanga. Muchos piensan que Gaspar Yanga era el Negro Yanga, indebidamente... todo mundo dice *El príncipe Gaspar Yanga*, ¡no, mangos! Ese es su hijo y en honor a Gaspar de Rivadeneira que era el compadre español (Antonio, 63 años).

Debido a los tantos asaltos que tenían lugar y por no funcionar la estrategia de enfrentamiento, y sobre la base de negociaciones exitosas que se habían hecho con anterioridad con otras

¹¹³ En otra narrativa comentan ese otro Yanga, sin embargo, las historias difieren un poco: ese Gaspar de Rivadeneira tenía mucha ascendencia, tanto que se dice que estuvo casado con una, no sé bien si era una media hermana de Yanga o ... pero, era familiar de él. Entonces, se entiende que de un mulato nacido de ellos a ese fue al que le pusieron Gaspar Yanga... yo siento que ese Gaspar Yanga si en algún documento aparece es el sobrino de él, hijo de la negra Tomasa y de Gaspar de Rivadeneira. Y Yanga, era Yanga (Miguel, 67 años)

comunidades¹¹⁴, en 1608 el Virrey Luis de Velasco decide firmar las condiciones de negociación con el palenque de Yanga, a saber:

1. Que, firmado el acuerdo, debían, los negros bajar a vivir en paz
2. Amnistía general
3. Absoluta y definitiva libertad a quienes eran esclavos
4. Tierras de cultivo y asiento para vivir todos
5. Autogobierno negro, excepto el párroco y un ministro de justicia
6. Que ningún español o blanco pudiera estar en el futuro pueblo más de 24 horas y sólo en caso de necesidad (Flores, 2009: 124).

Las y los habitantes de Yanga hablan, principalmente, de los últimos dos puntos:

1. El negro Yanga dijo aquí ni un español puede estar por más de 48 horas y que sea por algún motivo de enfermedad, de accidente. Una vez que pasen esos dos días se van para afuera. Los únicos blancos que pueden estar son los jesuitas, los frailes, los cuales veían que sí los ayudaron, ahí en adelante una población totalmente africana o de afrodescendientes. A finales del siglo XIX se mueven por una grave enfermedad¹¹⁵ (Antonio, 63 años).

Desde el palenque se pidió que las condiciones fueran firmadas por las autoridades correspondientes; empero, por la tardanza de respuesta como consecuencia a la muerte del regidor de Veracruz, Manuel Carrillo, los de Yanga volvieron a entrar en hostilidad debido a la desconfianza por tanto tiempo en espera.

Para 1609 en Ventas de Huitrón existía una gran concentración de negros y mulatos tanto del puerto como de la ciudad que generaban un aumento a los asaltos del camino real, al igual que los saqueos de pueblos indios. Es por eso por lo que las autoridades del Virrey Velasco califican de insostenible el comportamiento de los cimarrones y se inclinan hacia una expedición militar

¹¹⁴ El Virrey Luis de Velasco decide negociar con los de Yanga, debido a la experiencia y conocimiento que tenía en otros casos con algunos indígenas y cimarrones de guerra. En Zacatecas Álvaro Manríquez de Zúñiga negocia con los chichimecas en 1589. Mientras que, por experiencia propia, el Virrey Velasco estando en Panamá en 1580 hace una negociación con los cimarrones de Bayano (Calderón, 2020).

¹¹⁵ En 1893 una de las personas del pueblo de San Lorenzo de Cerralvo, Don Diego Zurita, se contagió de vómito negro y murió. Para ese momento en el pueblo no se tenía conocimiento de la enfermedad y, a pesar de los síntomas, muchas personas asistieron al velorio del señor. La mayoría de los presentes se contagiaron y murieron, por lo que las y los habitantes salieron del pueblo para no contraer la enfermedad. Algunos regresaron, otros no. Es por este acontecimiento que el pueblo queda sin población (Ferrandón, 1963: 63-64) y diferentes familias cercanas al poblado, principalmente de Uriangato, llegan a poblar el lugar.

que desemboca en una negociación y permite cierto asentamiento, por lo tanto, la disminución de los asaltos.

Las autoridades virreinales enviaron a Pedro Gonzáles de Herrera al frente de una expedición militar de la cual Yanga y los demás ya tenían certeza. Así lo marca el diálogo que Payno y Riva Palacios expusieron en su libro:

—Buenos días, Francisco, dijo el anciano tendiendo al otro su mano con aire paternal.

—Dios le guarde, padre Yanga, contestó Francisco

—¿Qué nuevas me trae mi hijo Francisco de la Matosa?

—Malas nuevas, padre Yanga, malas nuevas

—¿Qué hay, pues? ¿algunos hermanos nuestros han muerto?

—No, los blancos quieren nuestra muerte: ayer me ha presentado un hermano, es también como yo, de Angola, ha salido de la Puebla y me ha contado ...

—¿Qué te ha contado?

—Que de Puebla viene una expedición contra nosotros; mándala un capitán vecino de aquella ciudad, llamado Pedro Gonzáles de Herrera, y ha salido el día veintiséis...

—Estamos á los treinta días, muy cerca debe venir ya

—Tal creo, y por eso me he replegado, á fin de disponer todas las tropas y prepararlas para el combate. Pedro Gonzáles de Herrera trae cien soldados españoles, cien aventureros, ciento cincuenta indios flecheros, y cerca de doscientos más entre mulatos, mestizos y españoles que se le han reunido de las estancias¹¹⁶ (1870: 357-358).

Entre las tropas estaban dos sacerdotes jesuitas Juan Laurencio y Juan Pérez. Es a través del informe del primero que se saben los detalles de la contienda. Se dice entonces que, a partir de verse sobrepasado en número, Yanga decidió mandar a un español, que habían tomado como prisionero en uno de sus asaltos, con una carta para González de Herrera¹¹⁷, con la intención de que este último y su gente arribaran lo más pronto posible al encuentro con Yanga y los demás. Se cuenta que la batalla fue complicada para ambas partes después de una emboscada fallida

¹¹⁶ Sin descartar que dentro de esas personas que se fueron juntando en el camino había personas negras.

¹¹⁷ Ngou-Mvé argumenta que era una carta que desafiaba en combate a los españoles (1994: 35); mientras que Payno y Riva Palacios relatan que en ella contenían algunos acuerdos para el futuro establecimiento (1870: 359).

por parte de los cimarrones y descubierta por el perro de uno de los expedicionarios. Se dice que:

...los mosqueteros empezaron á disparar sus armas sobre los negros, ganando siempre terreno, y los negros, haciendo fuego a su vez sobre los asaltantes, con las pocas armas de fuego que tenían, procuraban hacerlos huír ó acabarles rodando en gran cantidad peñascos que para este objeto tenían ya preparados.

...

Muchas horas duró el combate, y la suerte favorecía a los soldados de D. Pedro González, que al caer ya la tarde se apoderaron de las posiciones de los negros (Payno y Riva Palacios, 1870: 362-363).

La victoria no fue para los de Yanga, ni para los españoles, porque los primero lograron huir a las montañas. Sin embargo, fue un paso muy importante para los españoles porque pudieron hacer que los de Yanga retrocedieran. Los españoles lograron llegar al palenque, empero no encontraron habitantes. Herrera optó por establecer algunos acuerdos. “El Virrey, informado de las razones por una y otra parte, mandó que se firmasen las condiciones propuestas añadiendo que reconociesen al Rey con un pequeño tributo” (Alegre, 1988; en Flores, 2009: 125). Sin embargo, Yanga y su gente no aceptaron esa condición. Pidieron:

- Un territorio para formar una colonia de exesclavos y a cambio dejarían las armas.
- Prometieron no permitir la entrada de esclavos fugitivos después del acuerdo.
- Brindar apoyo cuando el territorio fuera atacado por tropas extranjeras.
- Ser fieles al rey de España.
- Y se comprometieron a entregar a los cimarrones que en el futuro huyeran a reserva de un pago.

Sobre estos acuerdos, algunas narrativas exponen lo siguiente:

1. los españoles le conceden a la negrada que fueran libres y les dan una sería de concesiones. El liberto que pisara el pueblo de Yanga en ese momento era libre, o sea liberto les llamaban a los que se escapaban. Negro que se escapaba y llegaba a Yanga, era libre. No había autoridad española aquí en Yanga, aquí no había... tenían trato con la colonia, sí; finalmente. Por eso muere Yanga en México¹¹⁸, porque Yanga ... ya se había hecho mucha liberación de pueblos y

¹¹⁸ Existen dos versiones de la muerte del personaje. La primera dice que Yanga fue a la capital porque la Real Audiencia lo mando llamar, sin embargo, su llegada coincidió con los rumores de un nuevo

ya existían los famosos palenques que eran pueblos de negros libertos que se escapaban y ahí está el ejemplo, Mandinga, Mozomboaz, todo el sur de Veracruz puerto está lleno de eso. Todos esos nombres ... (Miguel, 67 años)

2. Entre las condiciones que el Yanga ofrece al virrey para que le reconozcan su libertad y le den un lugar donde vivir y ya dejarlos en paz, se comprometen a mandar hombres cuando sea necesario luchar en defensa de la Nueva España. No es precisamente que Yanga tuviera un ejército de soldados, no. Sus hombres lo mandaban y allá los hacían soldados. Pasaba la contienda y se regresaban a seguir sus actividades normales... el Yanga participó varias veces defendiendo al puerto de Veracruz (Antonio, 63 años).

No todo terminó ahí. Con los acuerdos no se hizo tangible el fin de la lucha de los esclavos libres. En realidad, a la espera de la firma, los de Yanga no tenían recursos para subsistir debido a la destrucción de su palenque cuando huyeron de los españoles, por lo tanto, continuaron con sus asaltos. Las autoridades virreinales tampoco tenían muchas intenciones de apresurar el trámite y en 1618 por Real Cédula se autorizó la construcción de la Villa de Córdoba, con la finalidad de alzar una frontera contra los negros y, al mismo tiempo, para seguir con la práctica de atrapar esclavos fugitivos¹¹⁹.

La Villa de Córdoba se encontraba en avance de construcción en la loma de Huilango y los de Yanga seguían sin tener firmada su petición de libertad. Se establecieron en un lugar cercano del pueblo de Totutla –lo que hoy se conoce como Mata Clara–; con todo y con eso, los hostigamientos continuaron. Y diversos desacuerdos tuvieron lugar. Se dice, que en uno de esos enfrentamientos tomaron prisionero a Yanga, junto con otras 36 personas. Sobre el tema una persona comentó:

en el año de 1618 fundan, autorizan la fundación de la Villa de Córdoba. La Ciudad de Córdoba Veracruz, ciudad de los 30 caballeros y de ahí sale otro piquete de soldados y en noviembre de

levantamiento cimarrón; por lo que la Real Audiencia mandó matar a “veintinueve negros y cuatro negras en la pascua” (Ferrandón, 1963:21). Sobre este acontecimiento hablan Manuel Payno y Vicente Riva Palacios en su obra *El Libro rojo* (1870). La segunda versión dice que a Yanga lo mataron frente a la iglesia del pueblo y por eso había un obelisco con, tal vez, los restos del Yanga (Ferrandón, 1963: 21-22).

¹¹⁹ La construcción de la Villa de Córdoba además de formar frontera con los cimarrones también fue destinada como estrategia en contra de invasores. Otra cosa importante es que al denominarle Villa a Córdoba se le permitía gozar de independencia económica que se tradujo en un amplio desarrollo económico, principalmente en el mercado azucarero por la extracción de azúcar.

1618 ejecutan a Yanga. Ese fue el objetivo de la fundación de la ciudad de Córdoba (Antonio, 63 años).

Con el mandamiento del 3 de noviembre de 1630 por el Virrey marqués de Cerralvo, se le reconoció al Palenque fundado por Yanga como colonia libre sobre la base de los acuerdos anteriormente establecidos. Fue entonces, que adquirió el nombre de San Lorenzo Cerralvo de los Negros¹²⁰.

Se les permitió la composición y elección de un gobierno municipal, pero siguiendo la forma de las repúblicas indias: alcaldes ordinarios y regidores de elección anual... [Por otro lado] Las condiciones del primer lugar en el que se asentó el poblado de San Lorenzo fueron las siguientes: no había tierras para sembrar, ni pastos para los animales, lleno de alimañas y aislado del Camino Real; lo cual orillo en 1654 a los alcaldes y regidores a pedir permiso para cambiar el poblado. El 30 de diciembre de 1654 se dio licencia y para enero del año siguiente se mudaron (Flores, 2009: 127-128).

Aunque esta reubicación favoreció a las haciendas por la mano de obra que los de Yanga implicaban, la realidad es que no se establecieron en un lugar en paz. Las autoridades continuaron sus asaltos hacia el poblado, pues los dueños de personas esclavizadas no permitirían se viera dañada su economía en el sentido de perder a través del cimarronaje su fuerza de trabajo. No aprobaban el acto de cimarronaje como forma de libertad para las personas esclavas y propagaron la idea de que las personas negras, es decir las y los esclavos, no tenían la capacidad de vivir en libertad.

Las personas del poblado de Yanga tienen presente el proceso por el que tuvo que pasar el pueblo para llegar al establecimiento que se conoce actualmente:

1. el pueblo ya estaba fundado para 1608. Pero, [el reconocimiento] se da por parte de la corona española hasta 1631, oficialmente... En la placa, de hecho, del Negro Yanga tiene la fecha de 1631 como oficial (Andrés, 56 años)
2. “reconocieron a este territorio como el primer pueblo libre de América y les dieron sus tierras, principalmente en Omealca, Mata Clara. No propiamente Yanga” (Verónica, 47 años).
3. un tiempo después ya que el asentamiento va creciendo, va tomando forma y hay necesidad de hacer sembradíos. Y una vez que el negro ya está asentado, ya está exentas con la corona

¹²⁰Comúnmente se le conoce como San Lorenzo de los Negros, sin embargo, también se le conoció como San Lorenzo de los Esclavos y en 1932 se le cambió el nombre a Yanga, en honor a quién fundó la colonia.

española, ah bueno pues sabes qué, su pueblo ya no es un pueblo ratero, por así llamarlo; sino es un pueblo que se dedica a la agricultura, a la cosecha también ¿sabes de qué? Del famoso tabaco. Entonces, ya van encontrando modo de subsistir a través de la cosecha y de la venta de lo que cosechan... con el tiempo los negros se fueron asentando en su pueblo y ya no hubo tanta necesidad de cometer robo a los carruajes también porque ya no tenían digamos el respaldo del hacendado que era lo que tenían también, entonces fue agarrando forma, por así llamarlo, el asentamiento; pero fuera de legalidad. O sea, era un asentamiento respetado por los españoles, pero no en términos legales, sino hasta 1631 (Erick, 42 años).

3.1.2.2 La vida en el Palenque

Compuesto por diversas personas provenientes de la amplia África, en el Palenque de Yanga convivían personas originarias “del reino de Guinea, Bran, Biafara, Gelofe, Cabo Verde, Zape y Berebesi, entre otros” (Naveda, 2012: 63) y sus descendientes; sin negar la existencia de mulatos, pardos, indios, esclavos que se hacían pasar por libres, etcétera. A pesar de ser mal afamados por parte de las autoridades y dueños de haciendas, la vida en el palenque era muy similar al resto de la población. Ahí, las personas “se casaban, poseían y explotaban las tierras y participaban en las milicias ... se dedicaban a la agricultura, eran arrieros y vaqueros, cuidaban ganado que bajaba a pastar y alguno tuvo su hato, como el capitán de milicia” (Florescano y Naveda, 2013: 27-30). Con respecto a esta última, la milicia de Yanga contaba con la Compañía de Caballos Lanceros, la Compañía de Pardos Libres de la Villa de Córdoba, la Compañía de Montados de Lanza de San Lorenzo y la Milicia de Pardos y Morenos de la Villa de Córdoba, esta última con 75 soldados y 12 cabos.

Aunque contaban con una organización económica y social funcional, no es posible dar por sentado que la vida en el palenque era armoniosa, es decir, que no existían conflictos internos. No puedo descartar –aunque no he encontrado registro alguno– la posibilidad de riñas y hostilidades entre los mismos grupos sociales que vivían en el palenque, pues

el núcleo de población estaba compuesto por personas que experimentaron diversas vivencias, como secuestrados y esclavizados en África, transportados a América, huidos como cimarrones en la Sierra Madre Oriental de Veracruz, liberados a través de su lucha y asentados legalmente en pueblos negros” (Naveda, 2012: 65);

además de las diversas culturas, creencias religiosas, grupos sociales de diversas geografías, entre otras tantas características. Por lo tanto, me parece poco probable que los problemas de convivencia en la comunidad no se hayan hecho presentes¹²¹.

Sobre las creencias religiosas, la religión cristiana estuvo presente en San Lorenzo de los Negros. Cuenta de esto es la iglesia¹²² que existía dentro de las inmediaciones del palenque y el sacerdote que pidieron en los acuerdos de paz. Esto quiere decir que, a pesar de tener consigo cierto acervo de conocimientos sobre sus mismas religiones, no es posible afirmar que dentro del palenque se hacían prácticas religiosas cien por ciento africanas. Pues también hay que tener en cuenta el proceso de ladinización¹²³ por el que atravesaron las primeras personas provenientes de África, tanto en España como en las Antillas. Sin embargo, no dejo de lado la posibilidad de que dentro del palenque se emplearan prácticas cristianas permeadas con elementos africanos y viceversa¹²⁴ :

Había una capilla, ¿por qué? porque también los negros no aceptaban del todo la religión católica. Ellos, esto ya por otras cuestiones... aceptaban, por ejemplo, a ciertas deidades de la religión católica, a ciertos santos; pero los identificaban con sus deidades africanas. Entonces, no había que se pueda decir un culto realmente como con el canon de la iglesia... Sí los bautizaban, si confirmaban a los niños y los castellanizaron. Y entraban dentro de la religión; pero eso era, más bien para ellos, como un protocolo, un rito. Pero ellos seguían conservando dentro de sí el culto a ... cosas que traían ellos de allá (Miguel, 67 años).

En lo que concierne a los acuerdos establecidos, los de Yanga no cumplieron del todo la condición de entregar a las personas cimarronas. A veces, presentaban ante el alcalde de la

¹²¹ Sin embargo, no pongo en duda la capacidad que tuvieron las personas del palenque de Yanga para el funcionamiento económico, político y social del mismo.

¹²²En el relato del padre Laurencio se cuenta que mientras los de Yanga y españoles estaban en batalla, Yanga, al igual que mujeres y niños permanecieron orando en la iglesia. Además, se redacta que cuando “los españoles llegaron al palenque lo encontraron desierto, éste tenía 70 casas y una iglesia” (Proctor III, 2012: 119)

¹²³ Se entiende por ladinización al proceso de cristianización por el que atravesaron las primeras personas provenientes de África. Aquí, según los españoles, las personas africanas abandonan sus rasgos culturales e identidad para adoptar la religión cristiana. Esto por ordenanza de la corona y con el fin de hacerle frente al islam.

¹²⁴Esto, tampoco quiere decir que en el continente africano no se tuviera conocimiento del cristianismo. De hecho, la Dra. María Cristina Navarrete dice que el catolicismo era practicado por las élites congoleas y “El Congo era un reino cristiano desde finales del siglo XV [ya que los misioneros portugueses fueron los que inicialmente llevaron la religión]. El reino del Congo fue un núcleo cristiano centro africano, y su manera particular de abordarlo uniéndolo con su propia religión tradicional constituyó un patrón que fue exportado a lo largo y ancho, aún a Angola portuguesa” (2010: 62).

cárcel personas fugadas y cobraban su pago; mientras que otras tantas no declaraban el encuentro de cimarrones y cimarronas; así lo cuenta un habitante del lugar: “Está en el archivo de Córdoba, la creación de nuestro pueblo, en el archivo notarial de Orizaba está lo de una carta que dice sobre ... Yanga por seguir recibiendo esclavos prófugos en este pueblo” (Antonio, 63 años).

3.1.2.3 El palenque de Yanga y sus alrededores

Los palenques, como muchas veces se piensa, no eran comunidades aisladas de la misma sociedad novohispana. Estas comunidades que se construyeron en el trascurso del periodo colonial fueron parte de la misma organización social, económica y política. Las personas que vivían en los palenques eran parte de los diversos oficios en los alrededores del terreno, eran personas que estaban en constante comunicación y acercamiento con personas de otras comunidades e incluso de otros estados.

Por lo anterior, sería un error pensar el palenque de Yanga como un lugar aislado sin comunicación con los lugares cercanos al mismo, me refiero a Córdoba, Xalapa, Orizaba y el mismo puerto. En San Lorenzo de los Negros las personas que eran parte de éste trabajaban en las haciendas azucareras de los alrededores, mantenían comunicación para intercambios e incluso trabajaban en el puerto y en las milicias de Córdoba. Todo esto porque a pesar de su organización “dependían económicamente de las relaciones con las estancias de los alrededores” (Navarrete, 2010:36), es decir, tenían múltiples relaciones de sociabilidad e interdependencia con las personas fuera del palenque para la obtención de diversos productos que ellos y ellas no producían.

3.1.2.3.1 Yanga y la Villa de Córdoba

Uno de los lugares más cercanos a San Lorenzo de los Negros fue la Villa de Córdoba. La finalidad de las autoridades de esta última, desde su construcción en 1618, fue proteger el camino real de los asaltos de los cimarrones. En otras palabras, “El objetivo [de la construcción de la Villa] fue establecer un punto firme desde el cual impedir que se repitiera la situación de insubordinación y pillaje” (Naveda, 2012: 66) como la de Yanga. Al respecto, los moradores de la comunidad dicen:

1. [Yanga y las demás personas del palenque] se dedicaban, dicen, a asaltar las carretas de los españoles. Tengo entendido que a raíz de esto pues treinta familias de Huatusco ... los instalaron aquí en Córdoba con el afán de que ahuyentara a este personaje (Raymundo, 67 años)
2. [Córdoba se fundó en] 1618 nueve años posterior a la fundación de nuestro pueblo. Y se funda como una fortaleza, precisamente, para detener o proteger las carretas que venían del puerto de Veracruz hacia la Ciudad de México porque era paso obligado” (Andrés, 56 años).

Por otro lado, la Villa de Córdoba presentó cierta relación con la esclavitud, principalmente de personas africanas y afrodescendientes, pues los hacendados permitieron el trabajo de mano de obra esclava para el desarrollo de la Villa; de hecho, “Durante todo el siglo XVIII, dos mil congos, carbalés, matambas, y muchos más crearon riquezas para unas pocas familias de hidalgos cordobeses” (Naveda, 2010: 196). Todavía un año antes de la independencia –específicamente entre 1800 y 1811– se vendieron 35 esclavos en Córdoba, esto entre hacendados de la Villa; también tuvieron lugar 34 cartas de manumisión entre testamentos, pagos de libertad por el mismo esclavo, pagos de libertad por los familiares del esclavo y por pagos de terceros.

Con lo anterior se puede observar que las relaciones entre las autoridades de la Villa de Córdoba y las personas que vivían en el palenque de Yanga no siempre fueron de enfrentamiento. Si bien, a los fundadores se les concedió el privilegio de construcción de la Villa con la finalidad de vigilar los términos establecidos con las personas negras libres, éstos mismos dotaban de cierta connotación negativa al cimarronaje, pero, por otro lado, empleaban personas de los alrededores, entre ellos africanos y afrodescendientes.

Al mismo tiempo, a pesar de tener personas de origen africano esclavas y libres trabajando en sus tierras, los intentos de dismantelar la organización de las personas liberas duró alrededor de casi dos siglos, hasta que las organizaciones de la Villa aceptaron el asentamiento de personas libres muy cerca de lugares de trabajo. De hecho, como

los negros de San Lorenzo ya eran libres, empiezan a luchar en contra del progreso de nuestro pueblo. Una lucha que duró... vamos ... 1700, 1800, 1900, todavía... a mediados del siglo XX, los cordobeses a la gente de Yanga no la querían ¿por qué? Porque Córdoba es una ciudad fundada por españoles y Yanga es una ciudad fundada por negros africanos... (Antonio, 63 años)

3.1.2.3.2 Yanga y el Puerto de Veracruz

Desde su construcción en el siglo XVI el puerto de Veracruz se caracterizó por ser el puerto principal de entrada de las personas africanas como mano de obra. Esto hizo que rápidamente se desarrollara como centro de compraventa de “piezas de indias”; al igual que Xalapa y Orizaba, presentando una composición demográfica entre, mayoritariamente, blancos y negros, seguidos de grupos pequeños de indios y mestizos. De hecho,

...para 1536, cuando se instaló el primer trapiche para la explotación de la caña de azúcar en la región de Cempoala (pocos kilómetros al norte de la ciudad costera), ya se tiene registro del empleo de más de 150 negros trabajando en el beneficio del azúcar. Mientras que, a comienzos del siglo XVII, únicamente en tres ingenios azucareros de la provincia laboraban alrededor de 500 esclavos.

Situación similar aconteció en las estancias ganaderas; desde comienzos del siglo XVII se instalaron en las planicies costeras, sobre todo hacia el sur de Veracruz. En estos lugares se emplearon a negros y mulatos como pastores, vaqueros y capataces de cuadrillas de indios (Pérez, 2019: 47-48).

No hay que descartar que dentro de las cuadrillas de trabajadores existían personas provenientes de otras regiones como San Lorenzo de los Negros, incluso personas que huían, es decir, cimarrones que se alojaban en el puerto para trabajar como libres.

Hasta cierto punto, quiero dar cuenta de lo compleja que era la vida de las personas provenientes de San Lorenzo de los Negros. Rescato la mutua interdependencia que se tenía entre los de Yanga y los de sus alrededores, las particulares redes que ellas y ellos mismos elaboraron a partir de las comunicaciones con gente otra, el espacio de convivencia que el mismo palenque significó para las y los cimarrones, al mismo tiempo que se constituyó como espacio de recreación cultural y, cómo el palenque simbolizó una organización de vivencia en el margen de lo jurídico.

Finalmente, quiero hacer énfasis en que el cimarronaje no fue propio de Veracruz o la Nueva España, en realidad, se presentaron casos de cimarronaje como colonias en el “Nuevo mundo”; además, no todos los palenques fueron producto del cimarronaje, también se originaron como proceso de negociación con las autoridades españolas. Como ejemplo de los palenques que se dieron a través del cimarronaje en la época colonial se encuentran el Palenque de San Miguel Arcángel y el Palenque de San Basilio en Colombia. El Quilombo de Palmares (1597) y Urubú (1826) en Brasil, el Palenque de Cieneguilla en Lima (1631), el Palenque de Huachipa en Perú

(1711), entre otros (UNICEF, 2006: 30-33). Cada uno de los palenques tuvieron sus propias características de organización y asentamiento, “puesto que cada uno tuvo su época de existencia, su región y sus mecanismos de supervivencia, con una configuración histórica y cultural específica. Además, de acuerdo con las posibilidades de producción de cada área, los cimarrones se dedicaron a diferentes actividades económicas” (Navarrete; 2010: 35).

Ahora bien, de acuerdo con lo expuesto a lo largo de estos tres capítulos; las personas desarrollamos nuestras propias identidades de manera individual y colectiva la cual se construye a través de los procesos de socialización que llevamos a cabo a lo largo de nuestras vidas y en diferentes geografías. De igual forma, las personas afroamericanas y afrodescendientes llevan el mismo proceso con respecto a sus identidades. Diversas características atraviesan estas identidades como el lugar de donde vinieron sus ancestros y ancestros, las prácticas y símbolos que adquirieron en sus núcleos familiares y sociales, así como las narrativas discriminatorias desde las personas que representan el Estado y de la demás sociedad hacia ellos y ellas, presentando un racismo de carácter político, cultural y económico. En específico, sobre las identidades de las personas afrodescendientes en Yanga, hago el atrevimiento de partir de cierto terreno firme que es la carga histórica que las personas de la comunidad les otorgan a sus construcciones identitarias; por lo tanto, me surgen otras preguntas a las que intentaré dar respuesta en el capítulo siguiente: ¿cómo es Yanga actualmente?, ¿cómo es que se identifican las personas que viven en esa región?, ¿Qué narrativas identitarias se pueden identificar?

Capítulo CUATRO: La comunidad afrodescendiente de Yanga, Veracruz y las adscripciones identitarias de las y los pobladores

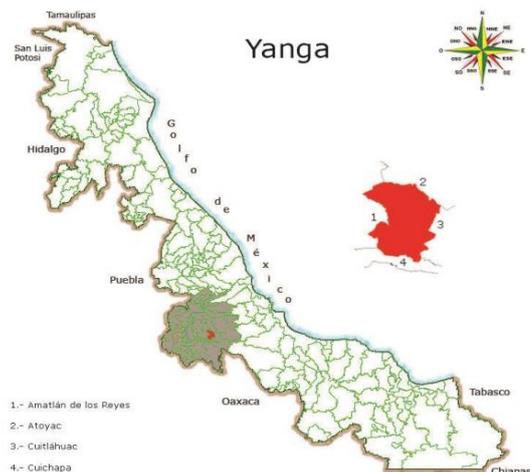
Hasta ahora me he enfocado en la historia de Yanga, sin dejar de lado las relaciones económicas y sociales que tenían las personas del palenque con otras tantas de la República mexicana. En este apartado me enfocaré en el actual Yanga, en sus características geográficas y demográficas; ya que es importante localizar el poblado con sus coordenadas específicas; pero también es necesario hablar de la composición social del pueblo para identificar a la población afrodescendiente y afromexicana que habita el lugar. Además, sobre la base de las herramientas planteadas en el primer capítulo, es decir, tomando como referente ciertas características a través de las cuales se pueden afianzar las personas afrodescendientes para la construcción de sus identidades, hablaré de las diversas narrativas de autoadscripción que presentan algunos de los y las habitantes de Yanga.

4.1 Características de Yanga, Veracruz

4.1.1 Geografía

El municipio de Yanga es uno de los 203 municipios del estado de Veracruz Ignacio de la Llave, perteneciente al territorio de los Estados Unidos Mexicanos. Yanga se ubica en la zona centro del estado de Veracruz, en la región denominada Las Grandes Montañas, esto por la Sierra Madre Oriental. Limita al norte con el municipio de Atoyac; al sur con el municipio de Cuichapa; al este con el municipio de Cuitláhuac y al oeste con el municipio de Amatlán de los Reyes (Ver Mapa 5). Se localiza a 12 kilómetros de la ciudad de Córdoba. A 112 kilómetros del puerto de Veracruz si se toma la carretera México-Orizaba-Córdoba-Veracruz –el cual anteriormente se le conocía como el antiguo camino real–; y si se toma la autopista México-Veracruz llegarás en 40 minutos (Rosas: 1).

Mapa 5. Posición geográfica de Yanga



Fuente: Gobierno del estado de Veracruz y SEFIPLAN. Sistema de Información Municipal. Cuadernillos Municipales, 2020, p.1. http://ceieg.veracruz.gob.mx/wp-content/uploads/sites/21/2020/12/Yanga_2020.pdf

Geográficamente el municipio tiene una altitud de 510 metros a nivel del mar, por lo tanto, permite el desarrollo de la siembra de arroz, mango, frijol, maíz, caña de azúcar, limón, jitomate, yuca, naranja y café. Sin embargo, muchas de las y los habitantes del pueblo comentan que la siembra de caña es la actividad económica más fuerte del municipio; pero el limón ha ido ganando terreno por las emparadoras que se han abierto en el pueblo vecino de Cuitláhuac, mientras que los demás tipos de cultivos han decaído.

Tiene una superficie de 87.9 km². Por este territorio pasan los ríos Atoyac y el río Seco, al igual que otros arroyos provenientes de este último (INEGI, c2021: 196). “Su clima es cálido-húmedo con una temperatura promedio de 18°C... La fauna del municipio está compuesta por una gran variedad de animales silvestres, entre los cuales se encuentran: conejo, ardilla, liebre, tuza¹²⁵, tejón y víbora. Los principales recursos con que cuenta el municipio son: caña de azúcar y café” (Garay, 2012:13). Aunque los habitantes dicen que es un pueblo totalmente cañero.

4.1.2 Datos demográficos

Sobre la base del Censo de Población y Vivienda 2020 se contabilizaron 126 014 024 personas que integran el total de la población mexicana. El estado de Veracruz se compone de 8 062 579 personas; de ese total 215 435 personas se identifican como afromexicanas, afrodescendientes

¹²⁵ También conocida como taltuza es un “Mamífero roedor de hasta 18 cm de longitud y pelaje rojizo oscuro, que tiene bolsas a ambos lados del interior de la boca que le sirven para transportar alimento y vive bajo tierra en túneles que excava” (RAE, 2020).

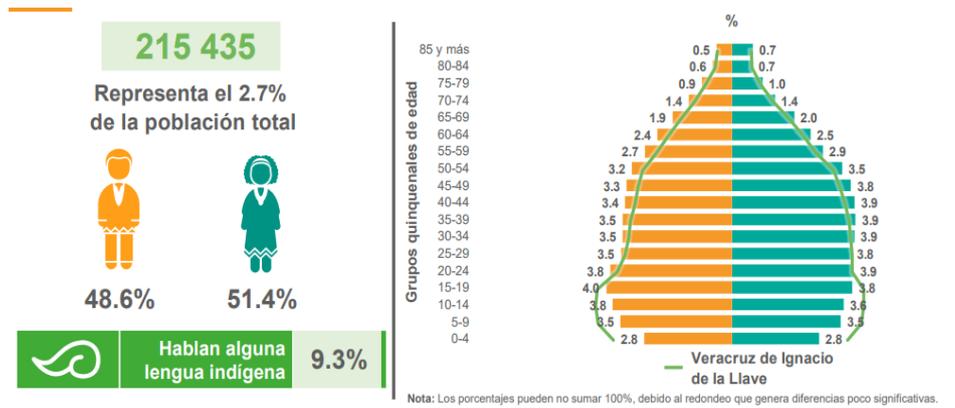
y/o negras, es decir el 2.67%¹²⁶ de la población total de Veracruz. Siendo el 51.4% mujeres – 110 678– y 48.6% hombres –104 757–. Aunado a estos resultados, el 9.3% de la población negra, afrodescendiente y/o afromexicana en Veracruz habla alguna de las 68 lenguas indígenas que existen en nuestro país siendo náhuatl y totonaco las lenguas que registraron un mayor número de hablantes¹²⁷ (INEGI, c2021: 18; INEGI, Presentación de resultados. Veracruz Ignacio de la Llave: 51; INEGI, Etnicidad; Tabulados interactivos del Censo de Población y Vivienda 2020).

La población afromexicana del estado de Veracruz compone una pirámide poblacional con una base estrecha, aumenta con ciertos grupos poblacionales de personas jóvenes y disminuye a partir de ciertas edades medianas hasta llegar a la parte superior de la pirámide que es bastante angosta. En otras palabras, con respecto a la población afromexicana, Veracruz presenta una composición poblacional con un número menor entre la población de 0 a 14 años. Mientras que en su mayor número poblacional se encuentra el grupo quinquenal de 15 a 24 años, disminuyendo en los grupos de 25 a 54 años y reduciendo aún más de los 55 años en adelante. A continuación, expongo la pirámide poblacional de las personas que se reconocen con la palabra afrodescendiente o afromexicana y que da cuenta de los grupos quinquenales a los que me refiero.

Pirámide Poblacional 1: Población que se autorreconoce afromexicana o afrodescendiente en el estado de Veracruz Ignacio de la Llave

¹²⁶ En algunos documentos del INEGI se puede encontrar el dato con número cerrado, es decir, el 2.7% de la población de Veracruz se identifica como afromexicano y/o afrodescendiente (INEGI, c2021: 51).

¹²⁷ 650 507 personas hablan una lengua indígena en Veracruz Ignacio de la Llave. El 55.6% de estas personas hablan náhuatl; mientras que el 18.6% totonaco (www.censo2020.mx); por lo tanto, existe la posibilidad de que las personas afromexicanas en Yanga, hablen alguna de estas lenguas; al igual que otras más presentes en la población veracruzana.



Fuente: INEGI. Presentación de resultados. Veracruz de Ignacio de la Llave, p.51. URL: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/doc/cpv2020_pres_res_ver.pdf

En el municipio de Yanga viven 17 902 personas; de las cuales 9 470 son mujeres¹²⁸ –52.9%– y 8 432 son hombres¹²⁹ –47.1%–. De este total, 5 845 personas se identificaron como negras, afroamericanas y/o afrodescendientes –32.65%–. De ese mismo número, 2 739 son hombres y 3 106 son mujeres. Presentando una composición poblacional compuesta en su mayoría por mujeres, fenómeno que se ve en la población mexicana en general (Véase Pirámide Poblacional 2 y 3) (INEGI, c2021; INEGI, 2020; INEGI, 2021).

Pirámide Poblacional 2: Composición Poblacional por sexo y edad en Veracruz Ignacio de la Llave

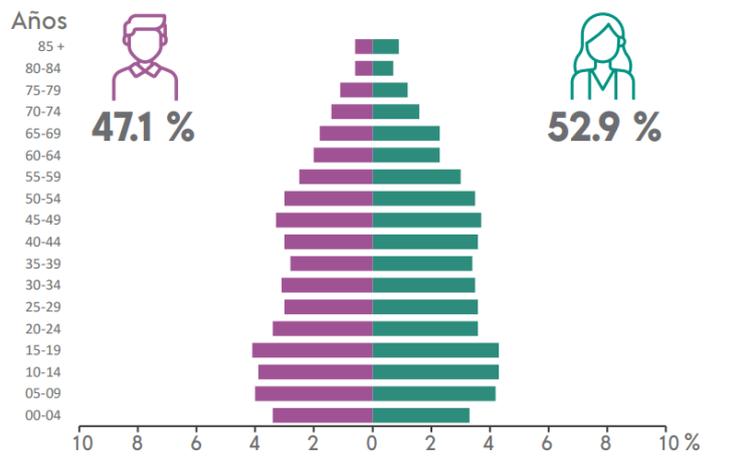


Fuente: INEGI. (c2021). “Yanga”, en: *Panorama Sociodemográfico de México, 2020. Veracruz de Ignacio de la Llave: Censo de Población y Vivienda 2020: CPV* / Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México: INEGI. p. 18. URL:

¹²⁸ Dato obtenido por elaboración propia.

¹²⁹ Dato obtenido por elaboración propia.

Pirámide Poblacional 3: Composición Poblacional por sexo y edad en Yanga, Veracruz



Fuente: INEGI. (c2021). “Yanga”, en: *Panorama Sociodemográfico de México, 2020*. Veracruz de Ignacio de la Llave: *Censo de Población y Vivienda 2020: CPV* / Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México: INEGI. p. 427. URL: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/7_02825198039.pdf

Dentro de esta composición poblacional, y trabajando sólo con las personas que contestaron afirmativamente a la pregunta de autoadscripción, los grupos quinquenales que presentan un mayor número de personas son:

Municipio	Grupos quinquenales de edad	Número de personas que se consideran afroamericanas y/o afrodescendientes
Yanga	05-09 años	488 personas
	10-14 años	458 personas
	15-19 años	515 personas
	20-24 años	428 personas
	25-29 años	401 personas
	40-44 años	400 personas

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI. (2021). “Etnicidad”, en: *Censo de Población y Vivienda 2020*. Tabulados del Cuestionario Básico. URL: <https://inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados>

Asimismo, los grupos quinquenales con menor número fueron: de 80-84 años con 62 personas y el grupo de 85 años y más con 92 personas.

Al darle tratamiento a estos datos sobre la base del indicador sexo, me permito dar cuenta de los siguientes resultados con respecto a la población yanguense que se identifica como afromexicana y/o afrodescendiente. Con respecto a los hombres, el censo arrojó los siguientes datos:

Sexo	Grupos quinquenales de edad	Número de personas que se consideran afromexicanas y/o afrodescendientes
Hombre	05-09 años	251 personas
	10-14 años	230 personas
	15-19 años	252 personas
	20-24 años	199 personas
	45-49 años	197 personas

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI. (25/01/2021). "Etnicidad", en: Censo de Población y Vivienda 2020. Tabulados del Cuestionario Básico. URL: <https://inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados>

Con respecto a los varones, las edades que tuvieron un menor número de adscripción son: de 75-79 años con 60 personas, el grupo de 80-84 años con 32 personas y los hombres de 85 años y más con 32 personas.

Por otro lado, los grupos quinquenales que tuvieron un mayor número de autoadscripción en las mujeres son:

Sexo	Grupos quinquenales de edad	Número de personas que se consideran afromexicanas y/o afrodescendientes
Mujer	05-09 años	237 personas
	10-14 años	228 personas
	15-19 años	263 personas
	20-24 años	229 personas
	45-49 años	232 personas

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI. (25/01/2021). "Etnicidad", en: Censo de Población y Vivienda 2020. Tabulados del Cuestionario Básico. URL: <https://inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados>

En cuanto a mujeres, el grupo quinquenal con menor número fue: de 75-79 años con 66 personas, de 80-84 años con 30 mujeres y las personas de 85 años y más con 63 mujeres.

Los datos anteriores son indicadores de lo que podemos encontrar en la población de Yanga con respecto a la identidad, estos datos son la traducción de las diversas identidades dentro de una región; de igual forma muestra los procesos de construcción de identidades de las personas y da cuenta de los cambios que se pueden presentar en cada uno y una. Me parece sumamente alentador ver que muchas de las personas entre la niñez y la adolescencia se identifican como negras, afromexicanas y/o afrodescendientes. Necesitaría de un segundo censo para saber si estas personas continúan identificándose de esta forma o cambian, y de ser así qué interfiere en las personas para un cambio en su identidad. Éstas son algunas de las tantas preguntas que me surgen con estos resultados y que se podrán responder con los datos futuros; en esta ocasión me queda trabajar con lo que hasta el momento se tiene.

Por último, para pasar al siguiente apartado, me gustaría hacer mención que, según los resultados del Censo 2020, el 0.59% de la población en Yanga habla alguna lengua indígena. El 10.78% de las personas que habla lengua indígena no habla español. Y el náhuatl y el mazateco fueron las lenguas indígenas que registraron un mayor número de hablantes con 62.4% y 16.8% respectivamente (INEGI. (s/f). “Etnicidad”, en: Panorama sociodemográfico de México). Algunos y algunas habitantes de la cabecera de Yanga comentan que no se habla alguna lengua indígena y, de hecho, se afirma que las personas que vivieron y viven en Yanga no han tenido alguna relación con grupos de personas indígenas. Por otro lado, y teniendo en cuenta que, cerca del territorio, en Palmillas, hay una pirámide que puede pertenecer a cierto grupo indígena¹³⁰ hay otras personas que no descartan la posibilidad de las relaciones indígenas y las personas africanas y afrodescendientes en el pasado:

1. No, de hecho, aquí en Yanga, no tenemos población indígena somos todos mestizos, indígenas no... acá en Yanga no tenemos población indígena, o sea, somos mestizos todos; la población indígena es de Córdoba hacia arriba. Hacia arriba, nosotros le llamamos todo cotín: Orizaba, Puebla... (Andrés, 56 años).
2. [¿Alguna relación de las personas de Yanga con indígenas?...]... sí, sí, claro que sí. Desde luego. Sí, sí la tuvo. Sí, sí la tuvo porque hay una pirámide y por ahora todas las piezas están en el museo, pero andaban tiradas por donde sea porque le digo que mi papá se iba cuando éramos niñas, le estoy hablando de hace más de 40 años. Llegaba con las piececitas y todavía nosotras las veíamos como pelotitas, con figuras así de personajes. Y, le vuelvo a repetir, ignorantemente

¹³⁰ En el libro de Don Leonardo Ferrandón *Mis recuerdos*, alude esta construcción a un grupo indígena totonaca del pueblo de Cotaxtla al cual le viene este nombre porque un emperador de esa tribu estaba nombrado así. “Este imperio fue muy extenso, pues según dicen los que saben lindaban sus tierras con Papantla, y los papantecos tenían relaciones comerciales con los totonacas y con los mexicas” (1963: 124).

todo lo tirábamos, pero yo si recuerdo todo eso y está la pirámide que en una ocasión hace años fui, toda inmutada y nadie le hace caso (Verónica, 47 años).

4.2 Narrativas identitarias de las y los pobladores de Yanga

Las identidades en Yanga, como lo expuse anteriormente con los resultados del Censo 2020, son sumamente diversas y aunque estadísticamente podemos hacer uso de herramientas como los grupos quinquenales para mostrar la diversidad de identidades, la realidad es que cuando enfocamos más la mirada se puede observar que las personas son aún más complejas, así como la construcción de sus identidades. Éstas, también son diversas y existen diferentes motivos que impulsan a su construcción. Como parte de lo anterior, es necesaria la externalización a través de narrativas que permitan que las demás personas conozcan esa identidad; pero al mismo tiempo quien la externalice pueda hacer una apropiación de ésta; pues el proceso de externalización a través de narrativas permite un conocimiento propio de cada persona y permite una unión entre las experiencias pasadas y presentes de nuestro propio proceso de socialización.

Si bien, Yanga es catalogado por ser un pueblo habitado por personas afroamericanas y/o afrodescendientes, la realidad es que no todas las personas que lo componen se identifican con esa particularidad, pues son nuestras vivencias las que nos permiten posicionarnos a través de discursos o narrativas. Retomando la relación que hace Hall entre la identidad y el concepto de identificación¹³¹ como punto de encuentro entre nuestros discursos y nuestra propia construcción hacia adentro, es decir, una especie de construcción subjetiva que vamos desarrollando a partir de las mismas prácticas que engloban nuestro entorno social, cabe señalar que el que no todas las personas se identifiquen con el término *afromexicano / afrodescendiente* es parte de este proceso subjetivo de construcción de nosotras y nosotros mismos y del que me permito dar cuenta a través de las narrativas identitarias que amablemente algunas personas de Yanga me compartieron. La información sobre las narrativas que a continuación expongo, y de las cuales he hecho uso en capítulos anteriores, la obtuve a través de una serie de entrevistas semiestructuradas que algunas personas de la cabecera municipal de Yanga se tomaron el

¹³¹ Para Hall, la identidad es el “punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, discursos y prácticas, que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas. Son el resultado de una articulación o «encadenamiento» exitoso del sujeto en el flujo del discurso (Hall, 2003: 20).

tiempo de contestar. Debido a la pandemia de Covid-19 fueron a través de modalidad virtual y otras tantas por teléfono¹³². El total de entrevistados y entrevistadas fue de 17, entre los que oscilan 7 hombres y 10 mujeres de la edad de entre 18 y 67 años. Entre estas edades podemos encontrar grupos quinquenales con mayor número de personas autorreconocidas, pero también podemos encontrar grupos quinquenales con menor número, según el censo.

Para este apartado me voy a remitir a conceptos y características de la identidad y de las personas afrodescendientes expuestos en los Capítulos 1 y 2, con la finalidad de dar a conocer cómo las personas podemos tener distintas peculiaridades tanto en nuestras identidades individuales como colectivas, y no siempre son las mismas a pesar de compartir particularidades territoriales, culturales, de lenguaje, etcétera.

4.2.1 Narrativas identitarias individuales de las y los pobladores de Yanga

Con respecto a las identidades individuales hay que recordar que cada persona las construye desde las experiencias vividas y desde la interacción con otras personas. Es por esta razón que se adquieren bagajes culturales que hacen parte de la vida diaria; pero al mismo tiempo dan pauta a la diferenciación tanto individual como colectiva. Las personas echamos mano de las herramientas que nos proporciona nuestra identidad colectiva para afianzar nuestra identidad individual al momento de presentarnos ante otra persona o personas.

Un acontecimiento que permite la construcción identitaria de las personas de Yanga en la forma individual es cuando hablan con otras personas no pertenecientes al pueblo:

1. cuando yo iba a la primaria nunca se me inculcó que, pues que mi descendiente era un negro ¿no? aunque mis rasgos ya no fueran negros. Fue hasta después que te digo, que te toca vivirlo porque te toca salir a estudiar o por equis fiesta, reunión, algo en dónde tú tienes que decir de dónde eres. Entonces, es ahí donde se queda la incógnita... yo que voy a decir de Yanga si ni yo misma sé lo que pasó (Lili, 35 años).
2. hubo una ocasión en una de mis clases de historia ... en Xalapa salió el tema de que era yo de Yanga y mi maestro de historia allá en la Normal preguntaba por el pueblo... allá mi maestro hablaba mucho de Yanga. Se ve que a él también le gustaba la historia realmente y el personaje, cómo se había liberado. Y decía que uno también tenía que sentirse orgulloso de ello y a donde

¹³² Las herramientas virtuales que utilice para realizar las entrevistas fueron reuniones a través de Google Meet y en otras ocasiones a través de videollamadas por la aplicación de teléfono móvil WhatsApp. Por otro lado, como no todas las personas cuentan con las herramientas para realizar este tipo de conectividad (ya sea teléfono móvil, wifi o computadora) se realizaron a través de llamada a teléfono fijo.

fuéramos, aunque sea nuestro pueblo pequeñito y aunque seamos de provincia uno debe tener bien puesta la camiseta (Ana, 60 años).

Teniendo en cuenta que, no siempre las experiencias que se viven influyen de la misma forma, las personas son afectadas de diversas maneras. En otras palabras, depende en gran medida de las diferentes contingencias que rodean a la persona. Pongamos un ejemplo, para que se entienda mejor: aunque muchas personas del municipio de Yanga han tenido que pasar las fronteras físicas, por razones principalmente de estudio y trabajo, no son las mismas situaciones vividas para cada persona y a pesar de tener un común, es decir, presentar cierta característica que se repite en su vivir, cada persona va a interiorizar y va a reflexionar sobre lo vivido:

1. en la licenciatura aquí en Córdoba, un antropólogo nos mostró la historia y para este maestro, ahí sí, pues... Fue un debate porque él decía que era un bandolero Yanga. Que era una persona que robo y de ahí no lo bajo. Le dije “bueno, es que hay que analizar las causas. Una persona no va a actuar nada más porque sí” y entonces, a diferencia del maestro del de Xalapa, éste el antropólogo aquí en Córdoba que estaba en la licenciatura que nos dieron, menospreciaba el lugar.

Y da coraje cuando alguien es importante y ejemplar por lo que hizo. Y sí le decíamos “no maestro” y pues, varios del grupo nos unimos para defender a Yanga porque decía “él robaba, él hacía esto y atracaba las diligencias y a la gente y hacía esto, y aquello más” ... y no lo pudimos convencer eeh (Ana, 60 años).

2. cuando uno está grande y le toca salir, por ejemplo, a estudiar a otros lados y te tienes que presentar y: -No pues qué ¿de dónde eres?, -No pues de Yanga. -Y eso, ¿con qué se come? ... -¿Cómo qué con qué se come? Es un pueblo que se fundó por un negro traído de ... y es ahí donde uno empieza... ya conforme uno va creciendo te toca ir a otro lado y como que tú mismo el decir: Bueno, yo tengo que saber qué es mi pueblo. Es como empiezas a buscar, a preguntar (Lili, 35 años).

Estas experiencias que las personas llegan a tener al exterior del pueblo permiten que ellas mismas tejan su propia identidad. En algunos casos no se sabe mucho de los acontecimientos históricos, pero dan pie para que las mismas personas investiguen, conozcan y puedan exponer de lo que se han apropiado. En otros casos, como lo vimos, es conocida la historia y toca hacerles frente a los prejuicios que se tienen por alguien externo. En ambas narrativas podemos encontrar el común denominador: salida de Yanga, y a través de la correlación con otras y otros es que se afianza y se edifica de a poco una narrativa que permite darles parámetros a esas otras

personas de quién soy y al mismo tiempo, me permito plantear una postura, una ubicación dentro de esta amplia y diversa sociedad.

4.2.3 Narrativas identitarias colectivas de las y los pobladores de Yanga

Las identidades colectivas, recordando a Melucci, son los sistemas de relaciones y representaciones en colectividad. Son el conjunto de elementos que apelan a cierto grupo social, son prácticas, cultura, saberes que se comparten dentro de la misma comunidad; son construcción hacia adentro. Por lo tanto, las personas al contar con estos repertorios se identifican como parte de ese conjunto; es por eso por lo que estas identidades permiten la diferenciación entre una y otra colectividad.

Sobre la base de lo anteriormente planteado, me permito traer a colación la identificación común que se tiene en Yanga a través de la palabra “yanguenses”. Afirmaciones como:

1. “somos yanguenses... la identificación es yanguense” (Lili, 35 años)
2. “definitivamente soy yanguense” (Miguel, 67 años)
3. “Bueno, en mi caso yo soy yanguense” (Ximena, 18 años)

son comunes en las pláticas. Es así, como a través de esta palabra las personas hacen alusión a características que ellos y ellas mismas tienen en su imaginario y que les permite decir que son parte de esa colectividad y no de otra. Es esa palabra que tienen en común y que comparten la que les hace vivir cierta adhesión colectiva, la que les llena de sentido en sus prácticas cotidianas. Es la palabra, a través de la cual al salir del pueblo pueden tener referentes que les hacen colocarse y posicionarse. Y, al mismo tiempo, es la palabra que las y los diferencia de otros grupos sociales:

1. Los de aquí somos yanguenses, cuiglenses, cordobeses porque somos diferentes (Verónica, 47 años)
2. en Mata Clara había un señor que le interesaba un montón la historia ... decía “no, nosotros no descendemos de Yanga... nosotros venimos de otro lugar. Nada que ver” (Ana, 60 años)

Sobre las diferenciaciones hay que identificar que la palabra *yanguense* hace alusión a cierta distinción al exterior, no sólo a nivel individual sino de igual forma en un sentido colectivo; empero también existe cierta diferenciación hacia adentro de la misma colectividad. En el caso de Yanga, los rasgos fenotípicos funcionan, principalmente, como mecanismo para la diferenciación:

1. “yo sí soy, yo sí descendo de un negro ...alguna gente le dice a mi papá *El Negro* o a veces, a las gentes con ese color le dicen *Negro*” (Verónica, 47 años)
2. “El Mirador, que es una comunidad de aquí de Yanga, asentamiento humano negro” (Raymundo, 67 años)
3. “todos los negros siempre estuvieron alrededor de nuestra cabecera, usted los va a encontrar en una comunidad que se llama Mata Clara o El Mirador” (Verónica, 47 años)
4. hay mucha gente con descendencia de color, que como bien lo decimos, negra. Lo que es El Mirador, Mata Clara. Aún quedan unos pocos, me parece en... El Mirador, Mata Clara y San Miguel (Daisy, 27 años)
5. ...localidades que sí son totalmente afro. San Miguel es una de ellas y de ahí hay otro en Mata Clara..., pero Mata Clara me parece que ya pertenece a Cuitláhuac... Muchas veces para cuestiones afro se juntan las localidades porque donde hay muchísima ahí en Mata Clara, aunque también acá en El Mirador en esta zona. En Loma de Guadalupe también hay gente afro. Pero no, por ejemplo, en la cabecera no tanto (Elizabeth, 50 años)

Aunque en los discursos empleados por las personas de Yanga es bastante marcada la diferenciación, socialmente esto permite que dentro de esa desigualdad se tenga cierta armonización entre los grupos que componen la colectividad. Es decir, el que como miembros de una comunidad se puedan hacer diferencias entre grupos da cuenta de la composición social de esa misma comunidad y de las relaciones sociales que se han desarrollado para la convivencia. Al mismo tiempo, si ampliamos el espectro hacia un panorama de estado, que en este caso sería Veracruz, o a niveles más amplios como el de la República Mexicana nos encontraríamos con composiciones y diferenciaciones sociales igual de complejas. Lo que me gustaría destacar aquí es, si dentro de una comunidad la complejidad de su composición social hace referencia a la distinción de ciertas colectividades esto no es exclusivo de la sociedad en Yanga; sino en realidad marca la magnitud y la composición diversa de la sociedad mexicana en su conjunto.

Una de las particularidades que me interesa distinguir de las identidades colectivas en Yanga es lo que Castells identifica como *identidad proyecto*; sin dejar de lado las otras dos identidades que el autor nos señala, la *identidad legitimadora* y la *identidad de resistencia*¹³³. A mi juicio,

¹³³ Identidad legitimadora: introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales.

Identidad de resistencia: generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad.

en el proceso de desarrollo que las personas afrodescendientes en México han tenido con respecto a sus identidades, se pueden identificar algunos momentos en los que coinciden con las identidades que destaca Castells.

En primera instancia, se presentó una identidad homogénea y hegemónica mestiza, que las personas en México construyeron y adquirieron al pasar de los años, haciendo alusión a la *identidad legitimadora*, en donde también se puede reflejar un racismo con carácter político a través del cual se ejerce exclusión a ciertas personas. Por otro lado, al no estar presentes las personas afrodescendientes en las narrativas sobre la construcción de la identidad nacional mexicana, las mismas personas afrodescendientes y afromexicanas se empezaron a organizar en diferentes espacios y enfoques con la finalidad de comprobar social y culturalmente que las personas negras, afromexicanas y afrodescendientes también son parte de la República Mexicana, dando como resultado una identificación de *identidad en resistencia*. Por último, me gustaría hacer énfasis, en la *identidad proyecto*, pues es, a partir de la apelación a la identidad afrodescendiente de diversas personas como ciudadanos y ciudadanas de México, organizados y organizadas, que se demandó el reconocimiento constitucional al Estado mexicano, con la finalidad de hacer un cambio estructural en el mismo y en el imaginario social. Ejemplo de esto es la pregunta de autoadscripción en el Censo 2020 y la política afirmativa con respecto a la integración de la Cámara de Diputados; sin embargo, vale la pena destacar que esas modificaciones son el principio de una serie de cambios que se han planteado las personas afrodescendientes y afromexicanas. Sobre el tema las y los yanguenses comentaron:

1. “es importante que se reconozca esa raíz para obtener algunas ayudas del gobierno; es importantísimo que la población se reconociera” (Antonio, 63 años).
2. “platicándoles [a los alumnos] acerca de lo que es muy probable que el gobierno proponga hacer; pues les hablé acerca de las becas, de mejorar sus viviendas, de mejorar la alimentación, de pensar más en el fomento al deporte” (Gloria, 51 años).

Esas modificaciones deben de incorporarse en la estructura social e institucional de nuestro país; es por eso por lo que el cambio no sólo es en las grandes esferas del Estado nacional sino también local, en el sentido de que las personas afrodescendientes en Yanga buscan la transformación de la estructura política del pueblo sobre la base de su autoidentificación como afromexicanas/ afromexicanos y afrodescendientes, pues

Identidad proyecto: los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social (Castells, 2003: 36).

han peleado, por ejemplo, políticamente hablando se debe de tener un regidor... estas personas tienen sus comités para pelear sus derechos, digámosle así, ellos han querido que exista un regidor que represente la cultura afro porque dicen que en parte están abandonados... ellos lo que quieren es que existan dos regidores, uno que represente pues al pueblo en general como se ha venido haciendo siempre y otro que represente exclusivamente a la cultura afro, que porque ellos dicen que ellos son los fundadores de este pueblo, que ellos son los que iniciaron y los descendientes de quien liberó, pero que no reciben ningún tipo de apoyo... ellos quisieran una persona que los representara en el municipio y que esa persona fuese intermediaria, por ejemplo, con la Ciudad de México para que los tomaran en cuenta como tercera raíz (Elizabeth, 50 años).

El resultado de este movimiento por parte de las personas afrodescendientes y afromexicanas da cuenta de la importancia que tiene la identidad y, por lo tanto, la postura de las personas. Y aunque en líneas anteriores hice bastante énfasis en la diferenciación entre personas a nivel individual y colectivo a partir de las identidades, en la práctica no existe un límite; no existe cierta frontera rígida o fundamental que permita una separación tanto de las personas como de identidades. La realidad es que estas últimas, en su plano individual y colectivo, el ser humano las mantiene en constante dialéctica permitiendo la cimentación y edificación de la construcción de identidades y, por lo tanto, del mismo ser humano.

4.3 Identidades de las y los pobladores de Yanga en tratamiento

Las personas adquirimos la cultura a través de nuestros entornos de la vida cotidiana. Estas adquisiciones se van acumulando en repertorios de los cuales las personas hacen uso en diferentes espacios sociales para la diferenciación al exterior, pero también para una armonización hacia adentro. Es por eso por lo que me permito traer a colación la identidad en términos de una cultura compartida, en el sentido en que Hall la plantea¹³⁴: en un primer momento a partir de cierta historia en común; pero también marcando ciertos puntos de diferenciación que nosotras y nosotros mismos vamos creando.

Con respecto a la primera, la historia común, cuando hablamos de las personas afrodescendientes no sólo me refiero a la historia, por ejemplo, que comparten dentro del mismo territorio y que se ha externalizado –la cual es la historia del personaje Yanga a quien se le debe

¹³⁴ La identidad cultural se puede pensar en términos de una cultura compartida; es decir, “una especie de verdadero sí mismo [*one true self*] colectivo dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo [*people*] con una historia en común y ancestralidad compartida...

Con una visión que, así como reconoce que existen puntos de similitud, “también hay puntos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen “eso que realmente somos”; o más bien “en lo que nos hemos convertido” puesto que la historia ha intervenido en nosotros” (Hall, 2010: 351).

el nombre del pueblo—; sino también me refiero a las múltiples experiencias históricas que se presentaron en relación a las personas africanas y afrodescendiente, no sólo en territorio mexicano sino también en América Latina con respecto a los movimientos organizativos y formación de palenques. Es decir, las historias en común que se pueden llegar a tener a través de la diáspora, pues México no fue el único lugar donde se presentaron sublevaciones y construcción de palenques, sino que, como personas con la capacidad de pensar por ellas mismas estos levantamientos fueron muy característicos del periodo colonial y, por lo tanto, estuvieron presentes en los territorios “conquistados”.

De hecho, si complejizamos a las identidades afrodescendientes podemos hablar de la dialéctica que tienen con la diáspora. Retomando a Hall y el triángulo mundial que atraviesa las identidades afrodescendientes es fundamental hablar de lo que pasa en Yanga. Hall dice que en cada vértice podemos identificar a Europa, África y el Nuevo Mundo. Si trasparamos ese triángulo a las identidades yanguenses; podemos identificar que, en efecto, algunas identidades toman puntos de referencia que coinciden con estos tres elementos.

Las personas tienen cierta afinidad hacia África a través de la historia de Yanga. Sobre la base de esta referencia, es decir, de historias de personas africanas que llegaron a México y se quedaron, las y los habitantes del pueblo identifican comunidades de la diáspora en Veracruz:

Hay varios lugares en donde llegaron [las personas africanas], aquí fue uno de ellos. Para acá abajo para afuera de los Tuxtlas también hay varios lugares donde se asentaron y también han encontrado pues muñequitos, monolitos esos de esa cultura. También hay para acá para la zona de Xamapa y la Miztequilla. La Miztequilla queda cerca de Piedras Negras, por ahí, de Piedras Negras, Veracruz. Entonces, ahí hay lugares: Zempoala. También por allá hay un lugar que se llama Mozomboa que también ahí hubo gente afro. Con el nombre lo dicen Mozomboa, o sea, es un nombre afro (Vanessa, 53 años).

Por otro lado, aunque muchas de las narrativas hablan directa o indirectamente sobre España, principalmente con motivo de la historia esclavista y el periodo de la colonización; las personas que viven en Yanga, específicamente algunas de las que viven en la cabecera, hablan de Europa porque sus familiares en algún momento emigraron de dicho continente; otra de las aristas de las que nos habla Hall. A continuación, algunos ejemplos:

Mis padres son descendientes de españoles, pero uno nació en Yanga y el otro nació en Córdoba... [Un abuelo] a finales del siglo XX, como por 1895 y el padre de mi papá, es decir, mi abuelo como en 1907, más o menos se vinieron para México.

... uno era médico militar... En uno de sus viajes le gustó venir a México. Bueno, vino a México y después regresó con su esposa a establecerse aquí en Veracruz y ya vino a erradicar en Yanga, abrió su farmacia. Ese era el abuelo de mi madre.

Y el papá de mi papá, es decir mi abuelo, yo pienso que por la situación económica. Aquí en México para los españoles, desde principios del siglo pasado México era un lugar donde podían encontrar riqueza. Él se casó con una mujer de México que tenía fincas de café y un beneficio. Entonces, se convierten en cafeteros... Eran agricultores.

Por todos los lados éramos, pues, descendientes de españoles. Por padre y madre. Pero ya mis padres... mi madre nace en Yanga y mi padre la conoce, se casa y vive aquí en Yanga. Se queda a vivir para siempre aquí y los dos fallecen en Yanga. Y aquí ya nací yo (Antonio, 63 años).

Sobre la línea de la arista que nos plantea Hall con respecto a Europa, en Yanga no sólo habitan personas las cuales sus familiares llegaron de España, habitan personas que su ascendencia llegó de Italia:

si no me equivoco ...creo que es bisabuela, es más... perate, creo que es tatarabuela porque es María, y luego es Elena y luego es otra María, no... bueno, por ahí anda. Pero sí, es una persona que llegó a Yanga con origen italiano...se vino en barco... estamos hablando te digo de 1870 tal vez. Antes de 1900, fue antes de 1900 (Erik, 42 años).

También hay personas quienes, aunque llegaron de otra parte de la República, la historia que trajeron con ellos y ellas empieza en España. Se complementa con un capítulo en Yanga, y sigue hasta la actualidad:

mi papá tiene los ojos verdes, casi azules porque mi papá si era legítimamente español. Mi papá era descendiente de españoles porque mi abuelo venía de Salvatierra, Guanajuato y en Salvatierra hay mucho español, entonces de ahí viene mi abuelo y se casa acá con mi abuela que también era parte de españoles y pues ahí se armaron. Entonces, se llegó la misma continuidad y luego, mi mamá era afro, entonces se junta con mi papá y nazco yo y mis hermanas (Óscar, 67 años).

Como se puede observar, aunque se hable de una referencia europea, es bastante notorio la arista correspondiente al continente americano en las narrativas anteriores debido a la continuidad histórica que presentan en Yanga. Empero, la arista del Nuevo Mundo del que habla Hall no se ve limitado en la parte actual de la historia; sino que trasciende las fronteras yanguenses, pues hay personas que llegaron de otras partes de la República, permitiendo que en el pueblo se den mezclas biológicas y culturales; además funge como punto de partida para otras nuevas historias identitarias:

Mi mamá es de Puebla, bueno su mamá es de Puebla o sus papás son de Puebla. Mi abuela, porque ya falleció, era de Yanga y mi abuelo era de Xalapa. Entonces, se conocen por azares del destino mi mamá y mi papá aquí en Yanga, se casan aquí en Yanga y aquí hacen su vida. Y pues... ellos tienen 52 años de casados (Gloria, 51 años).

Lo anteriormente expuesto me permite traer a colación el término *criollización* del que habla Paul Gilroy, pero sin dejar de lado la capacidad de agencia que tienen las personas¹³⁵. Es decir, la mezcla de las múltiples culturas que las personas trajeron consigo desde sus lugares de nacimiento; desde culturas de la diversa África que llegaron a Yanga, hasta las que llegaron de otras partes de la República aunadas a las del continente europeo, dando como resultado hibridación de nuevas culturas fusionadas y a partir de las cuales las mismas personas empezaron a dar forma a los usos, costumbres y símbolos de nuestro país. En palabras de Mintz y Price, me refiero a la *aculturación*. Una mezcla de diferentes culturas provenientes de diversos lugares tanto de Europa como de África y de América. Las diversas narraciones dan cuenta de los procesos de mixtura. Aquí, una narrativa más que nos permite dar cuenta de eso:

mi abuelita cuando iba asistir a alguien, venían por ella y se la llevaban a que atendiera en el parto a esa persona y lo hacía bien y ya después ahí de... alegría de que nacía ese bebé, en aquel tiempo no había luz, pero había músicos, pero con un violín, con lo que había, instrumentos de ese tiempo... de viento eran los instrumentos que usaban, improvisaban ahí su jolgorio, su fiesta, en esa casa, en esa comunidad, por ahí muy apartada del pueblo y mi abuelita bailaba (Ana, 60 años).

Es así como se puede identificar una historia que se ensambla con otras partes de historias, como lo marca Mbembe¹³⁶. Una historia compuesta por otras tantas, esa es una de las especificidades de las identidades afrodescendientes. Por lo tanto, no podemos dejar de leer la historia de Yanga sin las otras tantas historias de trayecto, esclavitud y sublevación en América Latina. Ahora bien, dentro de esa historia común en la diáspora se encuentra la de Yanga, la cual sus habitantes han hecho parte del repertorio cultural del mismo pueblo, por lo tanto, ha pasado por generaciones. Grosso modo, éstas son algunas de las narrativas que encierran unos parámetros comunes:

¹³⁵ Gilroy dice que la *criollización*, es una mezcla entre los orígenes múltiples de diversas culturas africanas que las personas dejaron atrás y las nuevas culturas de las que son parte (2014:103).

¹³⁶ Achille Mbembe dice que "la historia de los negros puede construirse únicamente a partir de fragmentos movilizados para dar cuenta de una experiencia fragmentaria en sí misma: la de un pueblo impreciso, inmerso en la lucha por definirse no ya como un conjunto heterogéneo, sino como una comunidad" (2016: 69).

1. Lo que dice la historia, que fue un príncipe que vino como esclavo de la tribu de Yang Bara de allá de Costa de Marfil y pues aquí lo tomaron prisionero junto con otros personajes suyos... empezó a ponerse de acuerdo con su pueblo debido a la esclavitud... se rebelaron con sus patrones de aquellos entonces y se fueron a esconder a las montañas de Omealca ... cerca de aquí de Yanga y luego, bajaban al camino real que daba hasta la Ciudad de México a asaltar caravanas para comer, pues andaban huyendo de los españoles, de que los tomaran prisioneros. E inclusive el príncipe Yanga escribe una carta, se entiende que era letrado porque dice la historia que escribió una carta ... en donde exigía libertad de su pueblo...

... y a raíz de todo eso pues sí reconocieron a este territorio como el primer pueblo libre de América y les dieron sus tierras, principalmente en Omealca, Mata Clara. No propiamente Yanga (Verónica, 47 años).

Un segundo relato que narra sobre lo acontecido es:

2. La historia de nuestro personaje empieza con la captura del negro y, que él era príncipe de la tribu Yang-Bará. Era hijo de la tribu lógicamente, y fue capturado y traído a América... no se sabe quién lo compró y hacia dónde se lo llevaron.... Fue en el año de 1585 cuando llega acá a América... [en] el libro *Madre África*, ahí es dónde habla de un negro de raza Bran, porque el negro era de raza Bran, por el año de 1575. Entonces, por las fechas que se dan se llega a deducir que era él... se escapa hacia la zona de Perote. La hacienda de donde se fugó debió haber sido por la zona de allá y se viene a la serranía de Omealca. Omealca es un municipio que tenemos como vecino y ahí hay cerros. Entonces, es ahí donde se forma el palenque... Allí en ese palenque se da una batalla... contra las tropas españolas que los querían apaciguar; acabar ya con la guerrilla porque ellos se dedicaban a asaltar para sobrevivir....

Antes de esa batalla habían capturado a un español que lo mandan con un pliego petitorio hacia el virrey. En donde una de las condiciones era que iban a disponer a dejar las armas, pero con la condición de que les diera un terreno donde pudieran fundar su pueblo; en donde él sería el gobernante, primero, y posteriormente sus hijos... se les es concedido, pero hasta 1631, oficialmente. Aunque el pueblo ya estaba fundado para 1608... En la placa, de hecho, del negro Yanga tiene la fecha de 1631 como oficial... el 6 de enero de 1609 ya es cuando se da la batalla que te digo con el capitán Herrera en Río Blanco, en la zona de Omealca y la fecha que tiene nuestro escudo es 1609.

...no se sabe, en realidad, dónde murió o cuándo murió el negro; pero Vicente Riva Palacios que escribe algo sobre los 33 negros que fueron asesinados, decapitados y van sus cabezas a la Ciudad de México (Andrés, 56 años).

Con lo anterior quiero desmenuzar y explicitar los niveles sobre identidad cultural de los que habla Hall. Si bien, hay una historia común que las personas de la diáspora identifican, una historia planteada en capítulos anteriores sobre la esclavitud, la trata de personas, el viaje en los barcos negreros, etcétera; dentro de esa amplia historia se pueden encontrar otras tantas con respecto a los movimientos de las personas esclavizadas. Ahora bien, si enfocamos más la mirada podemos ver que dentro de esa historia encontramos un episodio que habla en específico sobre las rebeliones en América. Y dentro de esas rebeliones converge la de Yanga; aquí es donde Hall nos dice que, si bien existe esa historia como especie de *one true self*, también hay una diferenciación. Dentro de esa historia de diáspora existen otras tantas con diferentes características que las personas de esas localidades han adquirido, eso es lo que permite una articulación, pero, al mismo tiempo, una separación de piezas como si fuera un rompecabezas.

Lo anterior se puede marcar en términos de identidades colectivas e individuales. La narrativa de las historias comunes en diáspora marca una especie de identidad colectiva apelando a las similitudes de estas historias, características que no todas las personas del común tienen; por eso se puede marcar una diferencia hacia afuera y una especificidad hacia adentro. A su vez, las historias dentro de la diáspora marcan una especie de disparidad que reconocen las personas y les permite dar sentido a su propia identidad.

Cierta distinción que se puede identificar en el pueblo de Yanga y que es parte de la cultura de la que las personas se han apropiado y han reproducido, es el Carnaval. Un acontecimiento que no sólo se distingue por tomar parte de la historia y de la religión porque culmina con el festejo a San Lorenzo Mártir, el santo del pueblo; sino porque es uno de los tantos acontecimientos históricos culturales que tienen nuestras sociedades y que Hobsbawm y Ranger identifican como *invención de la tradición*¹³⁷.

Este festejo sigue teniendo lugar en el presente –con excepción de los años 2020 y 2021 debido a la pandemia de la COVID-19–. Sobre el tema, me cuentan que una pregunta que constantemente han escuchado las y los moradores de Yanga con respecto al carnaval es ¿por qué carnaval en agosto?, algunas personas contestaron:

...nosotros no lo hacemos por la fecha... Los carnavales en Europa se celebran en esa fecha porque era el inicio, o sea, supuestamente a partir de ahí empezaba un periodo de expiación para

¹³⁷ La invención de la tradición: una tradición inventada es el “conjunto de prácticas [...] de naturaleza ritual o simbólica que busca inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición que automáticamente implica continuidad con un pasado histórico apropiado” (Hobsbawm y Ranger, 1983: 1; en: Hall, 2010: 382).

limpiar sus pecados y sus culpas y como último acto te daban chance de que tuvieras un carnaval donde se cometían todos los excesos habidos y por haber y ya luego te ibas a confesar con el padre... ya pues te perdonaba el padre y pues ya te seguías para delante, empezabas el rollito de la semana santa. Ese es el origen de los carnavales, por eso es en esas fechas. Pero nosotros lo hacemos en agosto (Miguel, 67 años).

Aunado a lo anterior, aquí una aclaración más precisa con respecto a la fecha, así como el punto de encuentro entre el evento y la religión:

en realidad, no es un carnaval porque... el carnaval es antes de la semana santa, que le llaman las fiestas de la carne... Por eso en realidad dicen: ¿Cómo hay un carnaval el 10 de agosto si se supone que son 40 días antes de la semana santa? Lo que pasa es que, más bien, son las festividades de San Lorenzo porque el 10 de agosto es el día que se celebra el santo patrono (Raymundo, 67 años).

Por otro lado, el carnaval de Yanga no tiene orígenes afrodescendientes como se piensa; en realidad:

un grupo de muchachos que estaban de vacaciones de la escuela en agosto, decidieron un día, como no había nada que hacer, dijeron: “Saben qué, pues vamos a hacer una festividad y vamos a traer carros alegóricos y vamos a hacer fiesta” y todo lo que empezó, así como un juego llegó a convertirse en una festividad de una semana (Raymundo, 67 años)

Sobre el tema, una de las personas que tiempo después fue parte de la organización de la festividad que hoy conocemos como Carnaval de Yanga comenta:

...fue una fiesta de disfraces; pero estaban tan bonitos los disfraces que dijeron: -Bueno, vamos a dar la vuelta al parque; y se fueron de su casa donde estaban haciendo la fiesta y así nació el carnaval. No es que sea realmente nativo de África, no. Le quisimos dar esa connotación africana porque, a mí me tocó participar desde el principio, el presidente municipal me pidió que hiciera un carro alegórico con motivos africanos y lo hice. Me lo imaginé como veía las revistas de Calimán y cosas de esas. Yo no tenía acceso a la página como ahora, a la computadora y eso del internet. Entonces, nosotros como lo veíamos y lo que decían que el leopardo, y todo eso que la pantera, cosas de esas que nosotros veíamos en la información de las revistas de África... entonces, quedó algo así como folclorizado. Así empezó; pero ya después empezó a agarrar tintes auténticos. Venían gente... de Marruecos, de Costa de Marfil, venían de Angola... (Óscar, 67 años)

Además, lo que empezó como una fiesta entre amigos tuvo una apropiación por parte de la comunidad, se reprodujo año con año y el municipio se adjudicó la organización de éste:

el carnaval empezó no como carnaval... Un grupo de jóvenes en el setenta y tanto, en el 78 yo creo, hicieron un grupo que se llamaba o se llamó tiempo después Yambara, eran jóvenes y acercándose a la fecha del patrono de Yanga, que es San Lorenzo, 10 de agosto; ellos decidieron hacer como un desfile y coronaron a su reina, hicieron su fiesta y salieron. Ya después de eso lo estuvieron haciendo un par de años, dos, tres, cuatro años, después se perdió. Después lo volvieron a retomar, pero ya retomaron esa primera tradición como si fuera parte de las fiestas de San Lorenzo y ya después lo tomó en sí el ayuntamiento porque las primeras veces no tenía participación el ayuntamiento de Yanga, sino era por parte de este grupo de jóvenes (Edgar, 45 años).

Pero no solo ha sido la repetición del carnaval por parte de las personas lo que ha permitido esta invención; sino también, ciertos símbolos y valores que apelan a la historia afrodescendiente de Yanga. A la memoria histórica del pueblo como colectividad y que se pretende inculcar en las y los habitantes. En el caso de las y los nominados reyes y reinas, se les enseña sobre la historia de Yanga:

1. Cuando yo tenía 17 años, fui la primera reina de afrodescendencia aquí en Yanga ... para mí, el primer evento afrocaribeño en el 2011 fue bastante enriquecedor porque es ahí donde, a nosotros como participantes, nos instruyeron y bastante; nos dedicaron tiempo y nos demostraron; te voy a ser honesta, yo en ese entonces no sabía que había ruinas, no sabía que había ex haciendas, o sea yo no tenía conocimiento de todo eso. Hasta que yo participé fue que pude darme cuenta de la historia que tenía Yanga. Te estoy hablando de que nos invitaron a todas las ex-haciendas. Yo tuve que portar, bueno, parte del concurso era portar un vestido de manta pintado a mano... (Daysi, 27 años).
2. mi hermano fue rey de aquí. Entonces, le tocó hablar sobre los trajes, específicamente, era sobre los trajes... en el transcurso del año, bueno cuando le toco a mi hermano, había varios eventos que lo pedían, que como rey las comunidades lo pedían (Ximena, 18 años)

Es decir, no sólo es la reproducción del evento en un plano físico el cual se repite año con año y lo que simboliza el Carnaval como parte de la cultura de Yanga; sino también lo que se aprende en el mismo y que no sólo apela a la *invención de la tradición* sino también a lo que Hall llama *mito fundacional*¹³⁸. Y aunque el autor lo plantea en términos nacionales, vale la pena bajar de nivel; pues la historia que una y otra vez se repite dentro de las narrativas sobre la fundación del pueblo en muchas ocasiones es transmitido a través de generaciones al tiempo

¹³⁸ [Es] una historia que sitúa el origen de la nación, el pueblo y su carácter nacional en un tiempo tan remoto que está perdido en las neblinas del tiempo no "real" sino "mítico" ... [Es] una narrativa en términos en los que pueda ser construida una historia alternativa o contra-narrativa que sea previa a las rupturas de la colonización" (Hall, 2010: 382).

que algunas profesoras en las escuelas tratan de enseñarla. De igual forma tanto la *invención de la tradición* como el *mito fundacional* van de la mano y las personas hacen uso de estas herramientas para el ejercicio propio de las identidades.

Otro elemento que se debe de tener en consideración con respecto a las identidades afrodescendientes es el espacio físico. Por ser el territorio el entorno más inmediato de las personas y por estar ciertamente definido, permite cierto punto de partida debido al referente que puede llegar a ser como lugar en el que las personas adquieren y reproducen cierta cultura. Es en este lugar donde se adquieren los bagajes culturales de nuestra propia identidad. Pero no hay que olvidar la movilidad de las personas, es decir el cambio de territorio físico. Cuando las personas cambian su lugar de residencia existe la posibilidad de que las personas sigan conservando cierto nivel con respecto a sus identidades; en otras palabras, las fronteras que en un principio pueden funcionar como parámetros a través de los cuales se forja una identidad, se vuelven sumamente porosas en el momento en el que se cambia el lugar de vivienda. Sobre el territorio como dimensión física, puedo decir que frases como:

1. “el primer pueblo libre de América” (Miguel, 67 años; Mariana 27 años)
2. “mi municipio, el primer pueblo libre de la esclavitud en América (Antonio, 63 años)

son frecuentes en las narrativas de las personas. Además, no sólo hacen alusión a un espacio físico que compete su vivir, sino también a un espacio que tiene cierta dialéctica con la historia de México y del continente americano, como en la siguiente narrativa:

3. soy habitante del primer pueblo libre de América, Yanga, Veracruz... es el único primer pueblo libre en América, eh. Hablamos de 200 años de que al famoso cura Hidalgo se le ocurriera pegar un grito de Independencia. Estamos hablando de 200 años antes; entonces, Yanga ya tenía un lugar importante en la historia de este país (Erick, 42 años).

Con respecto a la movilidad de las personas y las fronteras, vale la pena hablar de cierto fenómeno social que ha estado presente en nuestra sociedad mexicana por mucho tiempo y es que a raíz de la construcción del Estado-nación mexicano, las personas fromexicanas han atravesado procesos de marginación dentro del mismo Estado, acontecimiento que sigue presente hasta nuestros días y del que podemos hablar bajo el término de racismo con carácter político y económico. En la historia de Yanga se muestra la marginación que las personas al frente del Estado-nación ejercieron, no sólo en el sentido del imaginario colectivo alimentado por las narrativas desde los funcionarios que encabezan el Estado, como se expuso en capítulos anteriores; sino también una marginación en el espacio geográfico, en una primera ocasión en

los inicios del mismo pueblo y, en un segundo momento, al mandar a construir la Villa de Córdoba:

1. “les dieron sus tierras, principalmente en Omealca, Mata Clara. No propiamente Yanga, en Yanga se estableció la gente más pipiris nais; pero no negros. Los negros los llevaron como que a las orillas todavía” (Verónica, 47 años).
2. “Córdoba se fundó con 30 caballeros que salieron del cantón de Huatusco, [en la actualidad] se llama Carrillo Puerto” (Miguel, 67 años).
3. “Para que, ahora sí, de cierta manera tener controlados a los negros de Yanga. Era como punto de control, de vigilancia” (Edgar, 45 años).
4. “Ahí empieza una lucha en contra del pueblo de San Lorenzo de los Negros de discriminación y racismo de los españoles cordobeses tratando de que este pueblo desaparezca” (Antonio, 63 años).
5. Córdoba se fundó por culpa de los negros. Córdoba se hizo, digamos, para que los negros no metieran guerra y ya de ahí poder ir a la CDMX... Tengo entendido que Orizaba es más vieja que Córdoba, entonces, Orizaba digamos, era antes la ciudad obligada de paso, pero después se convirtió Córdoba (Erick, 42 años)

Éste no fue el único acto de marginación y discriminación que se presentó desde el Estado-nación mexicano

A mí me tocó [que]... Yanga ni siquiera aparecía en el mapa ... Luego me decían: - ¿A dónde te vas de vacaciones? Y yo: -voy a Yanga, decía. Y decían: - ¿A DÓNDEEEEE? ... ¿qué es eso? y decía: -Es que está en el estado de Veracruz y lo buscaban en el mapa y no aparecía... Ya cuando mi hermana, tengo una hermana que es nueve años más chica; ya cuando mi hermana, entonces, aparecía ya en los libros escolares, aparecía Yanga el primer pueblo libre de América. Sí, pero ya fue hasta entonces (Elizabet, 50 años).

Este discurso me parece necesario matizarlo, pues si bien forma parte de cierto ideario de marginación también da cuenta del proceso de definición de las fronteras del nuevo Estado-nación mexicano y la formalización de éstas dentro del territorio; sin embargo, no deja de poner en contexto uno de los mecanismos de exclusión que se presentaron desde las élites gobernantes hacia la población afrodescendiente.

Por otro lado, y siguiendo la línea de marginación y discriminación, en lo económico también han presenciado dicho acto:

fíjate que Yanga fue comercialmente un pueblo fuerte. Aquí había cuatro o cinco tiendas muy grandes de las cuales quedan vestigios todavía, por ejemplo, una que se conserva la de los

Gómez que era toda una manzana... Acostumbraba mucho la gente de Córdoba a comparar, yo todavía me acuerdo de chamaco que venían los tíos a comprar la carne aquí a Yanga, había muy buena carne. Venían a comprar verdura y venían a comprar otra serie de cosas...

Cuando vino la carretera, por ejemplo, curiosamente eso afectó a Yanga porque la gente empezó a salir a Córdoba y, entonces, Yanga pasó a ser un municipio pues, medianamente en términos económicos y sin importancia... me platicaba mi padre que aquí en todos los alrededores, eso le tocó a él, de Yanga se sembraba café, se sembraba ajonjolí, se sembraba maíz, se sembraba chile, tabaco, cuando vino la caña todo eso se acabó. Cuando se fortalece el ingenio de Potrero se acaba todo eso, la gente se dedica a sembrar caña, para sembrar arroz inclusive, en algunas partes. Y pasamos a ser una zona cañera básicamente. Vivimos del vaivén de la caña y pasamos hasta el día de hoy.

...el problema es cuando empiezan a desaparecer los trapiches piloncilleros y se empieza a sembrar caña de manera extensiva... había trapiches, cuatro o cinco trapiches, se producía piloncillo y la demás extensión de tierra, te digo, la utilizaban para sembrar maíz, para sembrar frijol, para sembrar arroz inclusive, en algunas partes. Entonces, estaba más diversificado el cultivo y eso hacía que Yanga más o menos se mantuviera autónomo (Miguel, 67 años).

Y en la actualidad continúa cierta marginación económica:

Tenemos dos elementos que nos hacen chiquitos: Córdoba por la ciudad grande y que es comercial y otra que está creciendo mucho que es Cuitláhuac por la siembra extensiva de limón persa y por las fábricas empacadoras de limón persa para el mercado fresco (Óscar, 67 años).

Es, principalmente, por esta marginación económica que muchas personas deciden salir de Yanga y cambian su lugar de residencia tanto al interior, como al exterior de la República:

1. “muchos migran a la ciudad de Córdoba porque si hay mucho profesionista, estudiantes... la mayoría de la gente grande si es agricultura, ya los nuevos si ya son más estudiantes, algunos comerciantes y así” (Verónica, 47 años)
2. “Muchos han emigrado, se han ido a Estados Unidos, muchos andan por allá. No han vuelto porque o han fallecido, ya tienen trabajo o no tienen los documentos como para poder estar viajando” (Ana, 60 años).

Sin embargo, el hecho de que se encuentren fuera del pueblo no quiere decir que no tengan algún tipo de enlace. En realidad, nunca se desarraigan por completo, pues tejen redes de comunicación e intercambio cultural. Por lo que me atrevo a presentar una característica más de estas identidades en un sentido de extraterritorialidad.

Esta cualidad de las identidades hace que la comunidad funcione en diversos lugares, fuera de los límites geográficos; pues si bien en algunos casos se forjan en el territorio físico de Yanga, en otros no es la región uno de los elementos principales por los que las personas van construyendo su identidad; pero sí contienen elementos culturales que las mismas personas se apropian y transmiten:

mis padres son originarios de aquí de Yanga, los dos; pero cuando se casaron la misma economía los llevó a irse fuera y yo fui a nacer en Tijuana...

Mi papá era chofer. Trabajó muchos años como chofer, luego tuvo su camión... eso lo tuvo años hasta allá hasta Tijuana. Después, emigramos a Guadalajara que fue por eso que estudiaba allá, en la Universidad de Guadalajara, porque por lo mismo del trabajo de él estuvimos años viviendo en Jalisco. De hecho, vivimos en Tlaquepaque, en el mero Guadalajara... Y posterior a ello, ya yo tendría 20 años más o menos, mi papá dice: "Ya, ya estoy cansado, ya estoy grande"; dice "vámonos a Yanga, vamos a regresar al pueblo" y sí, regresamos.

Pues para mí era... yo acostumbraba a estar mucho tiempo aquí, en vacaciones y cada que podía era córrele a Yanga. Yo no regresé, para mí era nuevo, pero para ellos era regresar a su tierra. Para mí era lo mismo porque, aunque soy nacida hasta Tijuana mis raíces son aquí, la raíz de mi familia es aquí; entonces era retornar al pueblo...

Yo aprendí ... sobre Yanga cuando conocí personas de aquí fuera de la familia. Incluso hubo detalles que aprendí ya trabajando en el pueblo... tendrá cuatro años... toda una vida y sin saber gran cosa y ya fueron detalles que me sorprendían (Elizabet, 50 años).

Los lugares, las personas, la cultura, el territorio, la misma contingencia de las situaciones hacen que los procesos de construcción de identidades para cada una de las personas tengan cierta especificidad. Las fronteras territoriales si bien, en un primer momento ayudan para tener ciertos parámetros de referencia no quiere decir que los elementos que adquirimos no presenten modificaciones, en realidad las identidades extraterritoriales contienen características culturales del lugar donde las personas socializan. Esto es claro en el siguiente fragmento:

Mi papá y mi mamá son del estado de Puebla... Somos nueve hijos, de los nueve yo soy la nueve. Los tres mayores nacieron en el estado de Puebla por destino o por casualidad, no sé cómo llamarle. Por azares del destino mis papás tuvieron que salir del estado de Puebla para probar suerte en Yanga. Aquí se dio todo el trabajo y aquí se siguieron procreando los demás chiquillos y pues soy la número nueve ...Mi hermana mayor tiene 43 años, de ahí 41 y ahí se van los número en los años dos; pero definitivamente pues sí ya nos hicimos veracruzanos; pero tenemos sangre poblana por así decirlos (Daisy, 27 años)

Y algo característico es que, aunque estén viviendo en otra parte del mundo siempre tienen presente sus raíces, presentan cierta afección simbólica hacia Yanga como territorio y también hacia las personas que se van, estos son los lazos que se van creando, los puentes que las personas van construyendo y que permiten un diálogo tanto interno como externo; así como la pertenencia:

1. estamos orgullosos de ser de Yanga, en general. Inclusive la gente que se va a Estados Unidos siempre dice “volvemos a nuestro Yanga”. Hay mucha gente de Yanga en Estados Unidos y siempre hablan allá de Yanga (Silvia, 58 años)
2. “Todas las personas que son de Yanga son de nosotros y nosotros sentimos que somos extensiones de ellos dónde anden” (Óscar, 67 años).

Son estos algunos matices que puedo develar a partir de las narrativas que las personas en Yanga me compartieron. No cabe duda de que las personas somos una construcción de nosotras y nosotros mismos en relación con las y los demás; sin dejar de lado las contingencias que nos rodean y la historia que nos interpela. Somos un conjunto compuesto por diversas partes, moldeados por nosotras y nosotros mismos.

Teniendo en cuenta que las identidades de las personas en Yanga presentan similitudes y diferencias debido a las historias familiares y narrativas que cada uno y una construye; vale la pena tener presente que las personas que se identifican como afrodescendientes y afromexicanas no son las únicas que habitan en Yanga. Es por esta razón que tanto las identidades en esta comunidad se deben de leer sobre la base de una dialéctica entre la semejanza y la disimilitud como se ha expuesto a lo largo de este capítulo. Existen circunstancias que nos llevan a tomar cierto lugar en el espacio y nombrarnos como tal. Al tiempo que reconocemos características de otras personas en similitud o alejadas a las nuestras. Eso es lo que pasa en Yanga con las personas y sus identidades. Hay personas que se identifican como afrodescendientes por diversos acontecimientos en su historia de vida; mientras que hay otras tantas personas que están en construcción de esa identidad o definitivamente no se identifican y; a pesar de eso conviven dentro de la comunidad. Por ejemplo:

1. de manera personal yo digo sí me siento yanguense, porque siento que a lo mejor no mi generación, no la generación de mi mamá, pero los padres de mi bisabuelo si fueron de esa generación (Lili, 35 años)
2. Cómo yanguense me siento totalmente identificado con la gesta heroica del príncipe Yanga. Su lucha en contra de la esclavitud y ser precursor de los DD.HH. en todo el continente americano (Antonio, 63 años).

3. No, yo no tengo nada. No tengo nada que ver con ellos (con las personas afromexicanas). Nada, nada. Yo soy de la gente que mis ascendentes fueron, emigraron de Guanajuato y Michoacán, de allá son. De Guanajuato más bien (Elizabet, 50 años).
4. ¿yo? no...existe la duda... porque tendría que investigarlo más todavía a fondo de esa descendencia que dicen que según tenemos... pues [mi mamá] dice que ella es afro porque es morenita... pero no hay, exactamente no hay como término tal de Si soy o no soy (Ximena, 18 años).

De ahí que, entiendo la diferenciación entre las identidades como componente de la pluralidad de la sociedad y, por lo tanto, como parte de la organización social del pueblo. Por último, no quiero cerrar este capítulo sin marcar algunos matices que pude localizar dentro de esa múltiple diversidad. Aunque, en su mayoría las personas de la cabecera en Yanga se identifican como afrodescendientes, me permito referir a los rezagos que se tienen en la sociedad mexicana como consecuencia de la narrativa hegemónica de mestizaje característica del país. Uno de ellos es la discriminación racial que las personas llegan a presenciar en ciertas situaciones, de las cuales no siempre se está consciente y que, en su mayoría, retomando a Segato, se presentan como prejuicios raciales¹³⁹:

1. Una vez fui al súper en Córdoba y me dice una señora: - ¿Son sus niños?; y yo: -Sí, claro. Son mis niños; y mi esposo se empezó a reír y me dijo: -Te vio muy prieta para que tengas hijos así... Sí, mis hijos son blancos (Vanessa, 53 años).
2. Sí [Mata Clara] es una comunidad en donde es más notorio el color... muchísima gente todavía tiene en la cabeza pegadito el chino, el pelo. Les decían cabeza de frijoles refritos (Ana, 60 años).

Es por esta razón del prejuicio racial que el racismo empleado en México se le puede dar el adjetivo de fino. Es un racismo que parece llegar de forma indirecta, pero presenta un impacto alto hacia quien va dirigido. En palabras de Hall estaríamos hablando de un *racismo inferencial*¹⁴⁰, es decir, sobre acciones o situaciones hasta cierto punto naturalizadas y no

¹³⁹ El prejuicio racial, para existir, necesita y se alimenta de la diferencia, es decir, de la producción de otredad a partir de trazos visibles que puedan ser fijados como indicación de otras –supuestas– diferencias no visibles. En otras palabras, el prejuicio se nutre de la constante otrificación del prójimo (Segato, 2017: 44).

¹⁴⁰ Racismo inferencial: aquellas representaciones aparentemente naturalizadas de eventos y situaciones relacionados con la raza ya sean “reales” o “ficticios”, que tienen inscritas premisas y propuestas racistas como una serie de *presupuestos incuestionados*. Ellos hacen posible la formulación de afirmaciones racistas sin siquiera tomar consciencia de los predicados racistas en los que aquellas se basan” (Hall, 2010: 301).

cuestionadas que reproducimos sin identificar la base racista que presentan. Los estereotipos, por ejemplo, que se construyeron durante el siglo XIX y XX sobre las personas afrodescendientes siguen vigentes en nuestra sociedad y se pueden identificar como *racismo inferencial*:

1. las comparsas normalmente son de gente afro... Además, tienen una habilidad para el baile. La cultura tiene como, no sé, la habilidad de ... yo les digo como de aflojar el cuerpo... como de moverlo todo así, bien bonito jajaja, tienen esa habilidad... eso es muy emblemático de ellos, de la cultura afro; los defines por eso (Elizabeth, 50 años).
2. [En Mata Clara] hay mujeres muy atractivas. Que conservan todavía más sus rasgos, las hay más aquí en Mata Clara, alumnas mías o fueron alumnas de mi mamá, curvilíneas... en esa comunidad son personas muy fuertes, y les encanta el deporte, bailan muy bonito, son muy para el trabajo las personas de ahí muy resistentes, muy fuertes... los negros en sí bailan muy bonito, muy bien, tienen ese saber, esa cadencia (Ana, 60 años).
3. ellos son un grupo de negros que bailan aquí en el carnaval, que por cierto bailan muy bien, ya que los negros son muy cadenciosos para el baile (Raymundo, 67 años).

En suma, las personas solemos tener identidades que están en constante cambio por el diálogo que se tiene con las personas con las que convivimos, por el lugar en el que nos desarrollamos y por la cultura que nos interpela constantemente. Podemos hacer uso de ésta en diferentes circunstancias y no completamente de todos los elementos que la componen. La sociedad mexicana es amplia y diversa. Y aunque se haga uso de un término como “afromexicano”/ “afromexicana” o “afrodescendiente” no siempre es en referente a las historias en comunidad, familiares e individuales como se piensa.

El fenotipo suele estar presente en las narrativas de las personas, y es a través de éste que se ejerce cierta racialización de los cuerpos y la implementación de ciertos estereotipos en nuestra sociedad; sin embargo, también existen otras características que afectan y construyen este tipo de identidades. En Yanga, las personas se identifican como afrodescendientes debido al lugar donde viven, por el sentido de una herencia familiar; por la cultura que han adquirido, por las invenciones de la tradición que han desarrollado, por los enlaces que se tienen con las personas del pueblo, por la historia del personaje que les ha interpelado, por las fronteras simbólicas y físicas y por la discriminación que históricamente se ha ejercido hacia el pueblo de manera cultural, política y económica; por lo tanto, hay que tener presente las diferencias de las personas y lo compleja que llega a ser la sociedad.

Por último, es por todo lo anterior, que sería errado de mi parte decir que todos los elementos anteriormente planteados se podrán identificar siempre al hablar de las identidades afrodescendientes; en realidad, a mi juicio, son algunos de los elementos o especificidades que debemos de tener presentes sobre estas adscripciones identitarias específicamente en Yanga, pues como se ha planteado cada comunidad tiene su propia historia y sus propias características. Con esto no quiero imponer una serie de categorías que deben englobar a las personas afrodescendientes y afromexicanas, en realidad son parámetros para una mejor comprensión de éstas.

Reflexiones finales:

A lo largo de esta investigación me he permitido hablar de las personas afrodescendientes que incorporan la comunidad Yanga en el estado de Veracruz Ignacio de la Llave; al igual que de los procesos de construcción identitarias tanto individuales como colectivas de dichas personas. Como producto de esto doy pauta para que la sociedad mexicana introduzca cada vez más en el imaginario colectivo e individual que las personas afrodescendientes y afromexicanas existen en México. Ellos y ellas son y han sido parte de la vida política, económica, cultural y social del país. En este último apartado quisiera dar respuesta explícitamente a una de las preguntas esenciales de este escrito, a saber: ¿Existen diversas narrativas identitarias entre quienes integran Yanga, y no una única narrativa como resultado de identidades en construcción propias de las personas de cualquier comunidad?

En primer lugar, me gustaría señalar que para la realización de este escrito se llevó a cabo una investigación de estudio de caso haciendo uso de una metodología mixta. La consulta de fuentes y recopilación de datos fue a partir de documentos históricos y pesquisas hechas por otras y otros investigadores en diversas disciplinas, así como la recopilación de datos estadísticos y demográficos. Uno de los instrumentos fundamentales para llevar a cabo este proyecto fueron las entrevistas realizadas a las personas de la cabecera de Yanga; pues éstas permitieron un enlace entre la teoría aquí planteada con la realidad y las vivencias de las personas.

Al construir un estudio de caso sobre Yanga se buscó; en primer lugar, como punto de partida, hablar sobre la historia de llegada de las personas africanas a México y; por lo tanto, desmitificar las ideas erróneas de que sólo llegaron personas del continente africano como esclavas, que no tenían capacidad de agencia y que desaparecieron de nuestra sociedad con el mestizaje. En segundo lugar, este tipo de metodología al ir de lo general a lo particular proporciona una mirada más fina y genera una mejor comprensión de, en este caso: las afrodescendencias, las personas y sus autoadscripciones. Es en este punto donde cobran sentido los datos demográficos y las entrevistas; pues al pensar las identidades como punto de sutura entre las prácticas y el discurso, como bien lo menciona el sociólogo Stuart Hall, dicho punto de sutura en un plano tangente se convierte en un lugar de anunciamento que refleja una parte de nuestro propio ser; en otras palabras, es a través del discurso que se puede distinguir nuestras identidades y sus construcciones; al tiempo que se puede cotejar con los datos demográficos.

Por último, al ser tan específico el estudio de caso no quiere decir que se deja de lado el contexto histórico y actual tanto de Yanga con respecto a México y, al mismo tiempo, frente a los procesos mundiales. De modo que, hice el esfuerzo por tomar como referencia ciertas afinidades de la construcción de Yanga con acontecimientos a nivel regional, nacional y mundial. Así pues, aunque parece que los procesos nacionales y mundiales están alejados de la sociedad; la realidad es que nos afectan algunas veces de manera indirecta y otras tantas de forma sumamente directa, como fue, ha sido y sigue siendo el caso de las personas afrodescendientes, africanas y afromexicanas.

Teniendo en cuenta lo anterior, y retomando las entrevistas realizadas a las personas de la cabecera del pueblo de Yanga y la búsqueda y consulta de fuentes bibliográficas; en este escrito se identifican y exponen algunas de las múltiples adscripciones identitarias que se presentan en dicha comunidad. De ahí que, me permito decir que Yanga se configura por una complejidad social que se evidencia en las diversas narrativas de identidad.

Principalmente, en el último capítulo doy cuenta de esta diversidad de adscripciones; pues algunas de las personas que fueron entrevistadas dijeron explícitamente que se identifican como afrodescendientes o afromexicanas, otras sólo como mexicanas y otras más dijeron ser mestizas. Éste es el punto álgido del presente escrito. Retomando al sociólogo Gilberto Giménez, la identidad es un constructo a partir de las contingencias que las personas presentan en su vida; por esta razón se puede hacer un desdoblamiento entre identidades individuales e identidades colectivas. Estas identidades, a su vez se estructuran sobre la base de cierto marco histórico, es decir, a partir de cierto contexto estatal y determinadas circunstancias que nos permiten referir a las identidades como procesos de identificación. Sobre las historias de las personas afrodescendientes y africanas el filósofo Achille Mbembe dice que la historia de dichas personas se puede contar solamente a través de la construcción de fragmentos para luego hilarlos.

Es por lo anterior que es necesario poner sobre la mesa que, aunque Yanga es conocido por ser un pueblo afrodescendiente, la realidad es que en la actualidad Yanga esta socialmente construido por personas que se identifican como afromexicanas, afrodescendientes, mestizas o, simplemente, mexicanas. Es cierto que dicha comunidad fue construida por personas africanas y afrodescendientes, por eso históricamente se le conoce a Yanga como una comunidad afrodescendiente; sin embargo, no se puede perder de vista que actualmente presenta una

composición social múltiple debido a los procesos de identificación que llevan a cabo cada una de las personas.

Estos procesos se caracterizan por contar con mecanismos o especificidades en las que se encuentran inmersas las mismas personas y a partir de las cuales se van formando. Me refiero a la adquisición de símbolos y significados culturales que las personas interiorizamos y reproducimos. Es la obtención y construcción de estos repertorios culturales en ambientes específicos, que la configuración que las personas llevan a cabo de sus identidades se puede identificar como procesos. Por esta razón, no se puede afirmar la existencia de una identidad única y sin modificaciones como se pretendió en un principio desde el Estado-nación mexicano, en el que la identidad mestiza estaba inmersa en la amplia sociedad mexicana sin tomar en consideración, en sentido positivo, otras tantas identidades. Pues las narrativas de construcción de identidad nacional sí tomaron en cuenta a las personas afrodescendientes, pero en un sentido negativo para construir un nosotros mestizo/ una nosotras mestiza que planteara unidad y aspiración, al tiempo que se remarcaba un otros/ unas otras que no debían de ser y que las personas mexicanas debían evitar. Todo esto, refleja el carácter discriminatorio y racista en un sentido político, económico y cultural del proceso de configuración de nuestro propio Estado-nación y del cual seguimos teniendo rezagos a nivel social colectivo.

Sin embargo, a pesar de los mecanismos de exclusión y discriminación que se utilizaron desde el Estado-nación mexicano, las personas afrodescendientes resisten y existen dentro del país. Son personas que han participado en la construcción y desarrollo de México en todos los sentidos y el país no sólo se ha enriquecido con su presencia sino también por todo el legado histórico y cultural que trajeron consigo y han dejado entre toda la sociedad, debido a los procesos de aculturación que se dieron con otras personas en el territorio. Es por eso por lo que, me gustaría mencionar que una de las principales características de la construcción de las identidades de las personas afrodescendientes es, que éstas se edifican sobre la base de una historia en diáspora al tiempo que se van construyendo similitudes y diferencias con respecto a otras historias.

La comunidad de Yanga, por ejemplo, cuenta con cierto proceso de configuración que toma como punto de partida la historia de trata y esclavitud que es bien reconocida dentro de las personas de la diáspora y el conjunto de la población; pues el personaje al que se le debe el nombre del pueblo llegó a costas mexicanas en este periodo histórico. Al mismo tiempo, el pueblo tiene su propia historia de conformación que dista de los sucesos históricos de otros

palenques que se fundaron en el continente; pues las mismas personas de los diferentes Estados edificaron contextos diversos, a través de los cuales las personas africanas y afrodescendientes aprendieron a vivir y a relacionarse. Aunado a esto, las personas que viven en Yanga cuentan con procesos de construcción identitaria diferentes. Hablando en un sentido colectivo expresa ciertas fronteras simbólicas hacia otras comunidades y grupos sociales. Hablando en sentido individual también marca fronteras simbólicas, pero hacia las personas de su misma comunidad y de otras tantas.

Lo anterior marca la complejidad histórica a través de la cual las comunidades que en su momento se construyeron por personas africanas y afrodescendientes, continúan hasta nuestros días y contienen una amplia organización, a pesar de la discriminación que se ejerció desde el Estado. Las comunidades han entrelazado redes de acompañamiento y seguimiento para una aceptación a nivel propio y social dando como resultado el afianzamiento de sus propias identidades, así como de las comunidades en territorios físicos y la apertura de espacios de organización política para una inserción social legítima.

Como parte de la organización política, no puedo dejar pasar la modificación del artículo segundo de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos y el aumento de la pregunta de autoadscripción a las encuestas del Censo de Población y Vivienda 2020; así como la acción afirmativa para la participación de personas afrodescendientes y afromexicanas en las elecciones del año 2021. Esos cambios dan cuenta de la organización de las personas afrodescendientes y afromexicanas a lo largo del país, como también presentan la influencia y las formas de socialización dentro de nuestro entorno global. Permitiendo, al tiempo, un avance en el reconocimiento de la herencia y la diversidad étnica y cultural de México desde el Estado y, el diálogo con movimientos de otras geografías.

Dicho reconocimiento y teniendo en cuenta que el país se encuentra dentro del paradigma global de Derechos Humanos en el que se debe garantizar a toda la población el acceso a sus derechos; el que aquí se expongan unas de las tantas identidades afrodescendientes abre el abanico de identificaciones y autoadscripciones en la sociedad y entre los mismos grupos sociales con la finalidad de sensibilizar a la sociedad y al Estado en la elaboración de leyes. Tengo presente que estas últimas deben de ser generales e impersonales, pero las personas al frente del gobierno deben de tener en cuenta la amplia gama de identidades para que se puedan generar leyes que verdaderamente beneficien a la diversidad de personas y no sólo se haga simulación.

Para ir cerrando me gustaría hacer una amplia reflexión del propio escrito, reconociendo cuatro temas que, por tiempo y espacio no me fue posible desarrollar: la memoria, la exclusión de la ciudadanía de las personas africanas, afrodescendientes y afromexicanas desde el Estado-nación, el racismo y la identidad jarocho. Esto porque es necesario que sigamos construyendo, estudiando y complejizando nuestras propias identidades, investigaciones, relaciones y realidades.

Primero, la memoria es fundamental en las personas para enunciar las historias que les dan sentido a nuestras identidades. Aquí me he quedado corta con la mención de la memoria como clave para la construcción de las identidades afrodescendientes que se tejen con diversos hilos. Se menciona en el primer capítulo y está presente en las narrativas de las personas habitantes de Yanga; empero, a mi juicio este elemento necesita de un tratamiento sumamente profundo a nivel social e individual para poder identificar, entender, detallar y explicar cómo funciona, dar cuenta de los componentes de ésta, al tiempo que se expongan los factores que atraviesan la memoria y, por lo tanto, a las identidades.

Segundo, la exclusión de ciudadanía hacia las personas africanas, afrodescendientes y afromexicanas en los diferentes momentos de la historia. Los procesos que tuvieron lugar en el México independiente para dotar a ciertas personas de ciudadanía quedan pendientes de explorar, con todo lo complejo que implica desarrollar investigaciones históricas con tinte social. Aunado a esto, un tema de investigación y de gran importancia es el proceso de transformación jurídico y, la misma juridización, es decir, la implantación de los principios del estado de derecho en México y, por lo tanto, la ampliación de los derechos con especial énfasis hacia a las personas afromexicanas. Es fundamental que conozcamos cómo han cambiado las leyes y qué impacto han tenido o tendrán en la vida de este grupo poblacional.

Lo anterior, me hace reflexionar específicamente en el poco énfasis respecto a la construcción del Estado-nación en el siglo XVIII y la participación de las personas africanas y afrodescendientes en el mismo periodo histórico. Es cierto, que la aquí presente no es una tesis de historia, sin embargo, no quiero dejar de mencionar que la construcción del Estado-nación en el que actualmente vivimos tuvo diversas disputas por el proyecto de éste. El siglo XVIII estuvo cargado de acontecimientos que nuestra historia única nos ha planteado y nos ha enseñado, es el caso de la tan mencionada lucha interna entre los grupos sociales conocidos como liberales y conservadores con sus respectivas ideas y proyectos, y luego de eso, las

modificaciones que se tuvieron dentro de los mismos ideales de quienes triunfaron con el proyecto liberal de construcción del Estado-nación y los acontecimientos que sucedieron.

Tercero, el racismo. Si bien, las identidades afrodescendientes y afromexicanas son multicausales, el racismo es clave para entender estas identidades racializadas, marginales, excluidas territorialmente y excluidas de la categoría de ciudadanía. Teniendo en cuenta lo antes planteado, me gustaría decir que este elemento se encuentra presente de forma indirecta en toda la investigación. El tema consta de una basta bibliografía. Las identidades de las personas afrodescendientes y afromexicanas están atravesadas por el racismo; sin embargo, me parece que al reducir estas identidades a este tipo de discriminación se deja de lado otras identidades y, por lo tanto, a otras personas que se identifican como afrodescendientes o afromexicanas con vivencias compuestas por otras peculiaridades. En este espacio, me permití dar cuenta de otras lógicas que integran las identidades y no sólo el racismo a través del fenotipo. Ya que esto permite ampliar el panorama y dejar de pensar y reproducir el estereotipo de ciertas características “afro” que, si bien son elemento principal para que otras personas ejerzan racismo, también son elementos de reivindicación y utilizados de forma positiva por parte de las personas afromexicanas y afrodescendientes; por lo tanto, se abre una ventana de posibilidades para romper con esas prácticas racistas desde el fenotipo.

Aquí vale la pena traer a colación otro término: la raza. Específicamente, en el siglo XIX y principios del XX términos como racismo y raza estuvieron en diálogo constante y fueron parte de la ideología predominante de nuestra sociedad. En la actualidad se pueden hacer otras lecturas con respecto al tema; por ejemplo, algunas personas afromexicanas han hecho uso de raza –al igual que de las características fenotípicas– para reafirman ciertas identidades étnicas y nacionales en la lucha de derechos humanos. Ambos, la raza y el fenotipo pueden ser usados como una ideología, contra-ideología o también como una forma de resistencia¹⁴¹. Este es un tema pendiente por discutir, en donde la columna vertical sea el racismo, en donde se desmenuce y se dé cuenta de todos los usos y prácticas que ejercemos las personas y la sociedad y por los cuales sigue vigente el racismo. Un tema sumamente importante por explorar.

Cuarto y último, la identidad jarocho. A lo largo de la investigación se dieron ligeros chispazos con respecto a esta identidad. Como se menciona en el capítulo segundo, la identidad jarocho a nivel nacional y mundial se construyó como cliché con la finalidad de meter en el mismo saco

¹⁴¹ Como bien menciona Paul Gilroy en su libro *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid, España: Ediciones Akal, 1993, pp. 282

a todas las personas de Veracruz, sin embargo, dado que dicho estado es uno de los más grandes de la República, no podemos decir que todas las personas de Veracruz se identifican con el ser jarocho. Quizá, un tema por indagar son las múltiples identidades que se presentan en cada municipio de Veracruz; incluso un tema pendiente por explorar es la misma construcción de la identidad jarocho como símbolo de identificación nacional e internacional, sus múltiples complejidades y las relaciones con identidades de otros municipios.

Finalmente, quiero dejar claro que con esta investigación me permito dar luz a la resignificación de las identidades de los diversos grupos poblacionales. Las identidades afrodescendientes dan cuenta de que estamos frente a uno de los nuevos procesos de identificación que darán como resultados renovadas identidades colectivas, dialogando con otras tantas dentro de nuestras sociedades. Es por esto, la importancia y urgencia de conocer la variedad de adscripciones afromexicanas y afrodescendientes, para que desde el Estado mexicano se echen a andar los mecanismos institucionales y políticos necesarios para tener un orden jurídico diferenciado que reconozca la diversidad cultural y social del país, con la finalidad de que no se repita una imposición de cierta identidad a otras minoritarias.

ANEXOS:

México, CDMX a ____, de _____, de 2021

CARTA TRATAMIENTO DE DATOS

Mi nombre es Rosario Zonaly Hernández Rivera, soy estudiante de la licenciatura en Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM con número de cuenta 310031514. Actualmente, estoy en proceso de elaboración de un trabajo de investigación para la obtención del grado de licenciatura. Dicho proyecto es sobre el estudio e identificación de las diversas narrativas identitarias afromexicanas en el municipio de Yanga, Veracruz.

El motivo de esta carta es para solicitar su colaboración en dicho proyecto a través de la realización de entrevistas en modalidad virtual. Cabe mencionar que la información que usted proporcione es absolutamente confidencial, y con fines meramente académicos, sin lucro y asumo el compromiso de guardar el anonimato, si usted lo desea.

Yo _____ acepto colaborar con la investigación a partir de entrevistas y pido que mis datos sean anónimos () o no () en la versión final de la misma.

Rosario Zonaly Hernández Rivera

(Nombre y firma)

ENTREVISTA:

IDENTIDADES AFRODESCENDIENTES EN YANGA, VERACRUZ

Nombre:

Edad:

1. ¿A qué se dedica?
2. ¿Usted, nació en Yanga?
3. ¿Sus padres a qué se dedicaban?
4. ¿Ellos nacieron en Yanga?
5. ¿Me puedes platicar un poco sobre la historia de Yanga? (El municipio y el personaje)
6. ¿Esto que sabes sobre Yanga, te lo enseñaron en la escuela o dónde lo conociste?
7. ¿Cómo se preparó Yanga para el Censo de población y vivienda, 2020?
8. A nivel nacional a las personas de Veracruz se les conoce como jarocho/jarocho. ¿Usted, se asume de esta forma o de otra?, ¿por qué?
 - 8.1 De ser el caso que se identifique como afro: ¿Cómo fue tu proceso de adscripción?

Tríptico: Yanga “Primer pueblo libre de América” 1609

Los insurrectos huyeron sin esperar el ataque llevando la alarma a su campamento aprestaronse a las armas disponibles acumulándose rocas y troncos de árboles con que poder arrollar a los contrarios, la resistencia que hicieron fue no obstante valiente y sostenida, lanzando sobre los asaltantes enormes peñascos que causaron grandes daños a los españoles. Tal vez deseoso el capitán español de terminar la campaña, hizo fijar cedulas en los árboles ofreciendo el indulto a nombre del virrey, sin duda de anuencia o mandato de este, al Yanga y a los suyos a que depusieran las armas.

El implacable caudillo escribió una carta al Virrey de Velasco, proponiéndole las bases de pacificación, en dicha carta, después de protestar que su intención no era la de ofender a Dios ni al Rey, si no de usar su legítimo derecho, ofrecía someterse con todos los suyos, siempre que se diese un lugar, no distante del que entonces ocupaban, en donde pudieran vivir con sus mujeres e hijos en calidad de libres; ofrecían a cambio no permitir en lo adelante, la incorporación de esclavos fugitivos y respetar las leyes civiles y eclesiásticas que impusieran. El Virrey acepto las condiciones del Yanga y en consecuencia los negros entregaron las armas, designándosele un lugar para la fundación del pueblo ambicionado por Yanga

Tal fue el origen del pueblo de San Lorenzo de los Negros, a 17 Km. Del sureste de Córdoba.

Mucho antes de que en algún otro lugar del continente se pronunciara la palabra ¡LIBERTAD!

PERFIL HISTORICO

El origen de este pueblo data del siglo XVI, producto de un episodio que dio inicio en las selvas africanas y termino en las montañas Veracruzananas con la fundación del PRIMER PUEBLO LIBRE DE AMERICA, allá por el año de 1609, designándosele como San Lorenzo de los Negros.

En 1624 se hizo cargo del Virreinato de la Nueva España, Don Rodrigo Pacheco y Osorio Márquez de Cerralvo, este Virrey le cambio el nombre de San Lorenzo de los Negros a San Lorenzo de Cerralvo, nombre con el que se le conoció hasta el año de 1932.

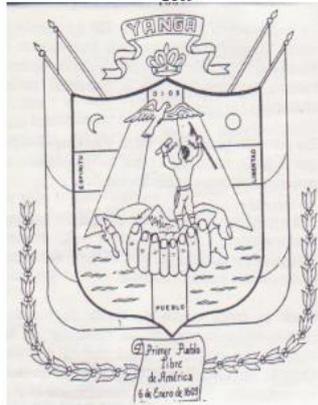
Por el decreto del 5 de Noviembre de 1932, expedido por la H. Legislatura del Estado, es que el municipio de San Lorenzo de Cerralvo, en el futuro se denominaría YANGA; Haciéndole así un merecido honor a su fundador.

A lo largo de casi 400 años de existencia el progreso del municipio de Yanga se ha venido dando paulatinamente.

Allá por el año de 1882 la mayoría de los habitantes de este pueblo Vivían en jacales techados de zacate y palma cercados con rejas de madera.

Los pocos mestizos que habian venido de otras partes, vivían alrededor del parque en casas de madera y teja.

Yanga “Primer pueblo libre de América” 1609



Ext. Territorial...102.82 KM2

Colindancias

Cuitlahuacal Oriente
Amatlan.....al Poniente
Atoyac.....al Norte
Cuichapa.....al Sur

Altitud s/n del mar.....583m
Sit. Geográfica.....18°50'5" Lat. Norte
2°20'22" Long. Este

Distancias a:

Córdoba.....17 Km
Veracruz.....112 Km

PERFIL CULTURAL

Personajes ilustres:

- El príncipe "YANGA"
- Leonardo Ferrandon Ovando (autor del libro Mis Recuerdos)
- Julio de la Fuente (Antropólogo)
- Dr. Procoro Hemenequildo González Fernández (Autor del escudo de Yanga)

Monumentos:

- Estatua del Negro Yanga, en la plazuela del mismo nombre
- Ruinas Prehispánicas. - en terrenos de la comunidad de Palmillas.
- Cascos de ex haciendas de mediados del siglo XVI, en las comunidades de: Palmillas, Mesillas, San Joaquín, La Concepción, J.J. Baz, La Palma, y San Miguel el Grande

Fiestas populares:

- Febrero. - Celebración a la virgen de la Candelaria
- Agosto. - (segunda semana) Carnaval
- Diciembre. - Celebración de la virgen de Guadalupe

Medio Físico y geográfico

Hidrografía:

Al municipio lo riegan, el Río Seco y el Río Tepachero, así como varios arroyos.

Clima:

Calido-seco regular (Subtropical) con una temperatura media anual de 25.5°C, lluvias abundantes en verano, su precipitación anual es de 1,200ml

Orografía:

Se encuentra en la zona central del estado, en las estribaciones de algunos cerros de poca altura

Clasificación del suelo

Su suelo es de origen in-situ de profundidad media, de color negro a café oscuro y de textura arcillosa y con escasa susceptibilidad a la erosión

Flora y Fauna

Su vegetación es de tipo brusimun, avis castrum y prorum copal.

Existe gran variedad de animales silvestres

INSURRECCION DE YANGA

La esclavitud de los indios no fue del agrado de varios Virreyes principalmente de Don Antonio de Mendoza y de Don Luis de Velasco, quienes trataron de sustituirla con la esclavitud de los africanos.

Era por regla general más fuerte y robusto el negro, que el indio, razón por la que los propietarios no pusieron obstáculo a la sustitución.

Era natural que se despertase en aquellos infelices, sujetos siempre a rudos trabajos y constantemente fustigados por el látigo del amo, el deseo vehemente de romper sus horribles cadenas.

Desde la época misma de Virrey de Mendoza (1537), habian comenzado las evasiones de los negros y los ataques a mano armada por ellos formada, logro Mendoza reducirlos, dando muerte a los capturados, sufriendo en consecuencia la pena hasta docenas de negros, cuyos cadáveres hechos cuartos y salados fueron presentados al Virrey; Al principio del siglo siguiente tomo la insurrección de esclavos africanos un aspecto mas formidable.

Hacia treinta años, un negro había logrado romper las cadenas de la esclavitud. YANGA se decia heredero de uno de los reinos perdidos en el interior del África, era Bran por su nacionalidad o quizá por la tribu de los Yang-Bara, una de las tribus de los Dincas en el alto Nilo entre el Bari Y Macaras.

El YANGA era de cuerpo bien formado, airoso y de elegante porte de modales bellos y afables, era tan

respetado y querido entre los de su raza que solian llamarlo a menudo Padre Yanga. El yanga se guareció con los suyos en la vertiente oriental del Citlaltepétl, inclinándose después mas al sur, hasta fijarse en las montañas en los márgenes del Río Blanco cerca de Omealca. A fin de que los negros no se apercebiesen a la defensa por disposición del virrey el capitán González de Herrera, salió de Puebla el 26 de Enero de 1609 con la mayor cautela por senderos extraviados con el fin de que los negros no se prepararan para la defensa, el Yanga acabo por saber todos sus movimientos, en aquellos días fue apresado un español y llevado hasta el Yanga y al poco tiempo después fue puesto en libertad a condición de que entregara al capitán González de Herrera una carta que decía:

Que ellos se habian retirado a aquellos lugares para liberarse de la crueldad de los españoles que sin ningún derecho pretendian ser dueños de su libertad.

La carta del Yanga hizo comprender al capitán que eran inútiles todas las negociaciones y necesario emprender la campaña, muy luego tuvieron un encuentro las avanzadas españolas con una pequeña fuerza de caballería de negros

FUENTES:

1. ----- . *Yanga “Primer pueblo libre de América” 1609* [Tríptico] PDF.
2. Acevedo Rodrigo, Ariadna y López Caballero, Paula. (coords.). (2012). “Introducción”, en: *Ciudadanos inesperados: espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos; Instituto Politécnico Nacional, Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados, Departamento de Investigaciones Educativas, pp. 336. URL: https://www.academia.edu/29354304/Ciudadanos_inesperados_Espacios_de_formaci%C3%B3n_de_ciudadan%C3%ADa_ayer_y_hoy
3. ACNUDH. (1996-2020). Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. URL: <https://www.ohchr.org/SP/HRBodies/CERD/Pages/CERDIntro.aspx>
4. Aguado, José Carlos y Ma. Ana Portal (1991) “Tiempo, espacio e identidad social” en: Revista *Alteridades*, Vol. 1, Núm. 2, 31-41 pp. [online] en: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/issue/view/49/showToc/>
<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/667/664>
5. Aguilar, Yásnaya. (01/marzo/2019) “El agua y la palabra. México y sus muchos nombres ocultos”. En: *desinformémonos*. Disponible: <https://desinformemonos.org/el-agua-y-la-palabra-mexico-y-sus-muchos-nombres-ocultos/>
6. Aguilera Ramírez, José. (2009). Tesina de licenciatura: Bibliografía básica para el estudio de la presencia africana en México. Disponible: <http://132.248.9.195/ptd2009/agosto/0647618/Index.html>
7. Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1972). *La población negra en México: estudio etnohistórico*. (2ª ed.) México: FCE, pp. 374
8. Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1986). *Zongolica: Encuentro de dioses y santos patronos*. México: Universidad Veracruzana.
9. Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1992). *Pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoya*. México; D,F: CIESAS. 245 pp.
10. Aguirre Lora, María Esther. (s/f). *Una invención del siglo XIX. La escuela primaria (1780-1890)*. Centro de Estudios sobre la Universidad. UNAM. URL: http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_16.htm

11. Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, pp. 320.
12. Antonio Román, José. (13/05/19) “Ascendencia genética de los mexicanos, de 3 a 5% africana”. En: *La Jornada* [online]. Disponible: <https://www.jornada.com.mx/2019/05/13/sociedad/032n1soc#>
13. Araujo Pardo, Alejandro. (09/12/15). “¿Quién es indígena?: el legado insospechado de Alfonso Caso”, en: Revista *Horizontal* URL: <https://horizontal.mx/quien-es-indigena-el-legado-insospechado-de-alfonso-caso/>
14. Araujo Pardo, Alejandro. (2015). “Regímenes de historicidad y alteridades nacionales. Notas en torno al ‘lugar’ de “lo indígena” en la antropología mexicana”. En: *Ulúa*. Revista de historia sociedad y cultura, núm. 25, Instituto de investigaciones histórico sociales, Universidad de Veracruz. URL: <https://ulua.uv.mx/index.php/ulua/article/view/1936>
15. Avendaño Villafuerte, Elia. (2011). *Estudio sobre los derechos de los pueblos negros de México*. México: UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural. 111pp. URL: https://www.nacionmulticultural.unam.mx/portal/pdf/publicaciones_novedades_editoriales/libro_estudio_derechos_pueblos_negros_mexico.pdf
16. Avendaño Villafuerte, Elia. (2019). “Los pueblos y comunidades afromexicanas en la Constitución”, en: *Hechos y Derechos*, 1(53). URL: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechosyderechos/article/view/13923/15183>
17. Ávila Dominguez, F., Pérez Montfort, R. y C. Rinaudo (coords.). (2011). *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Michoacán: Agence Nationale de la Recherche (ANR) ... 333pp.
18. Barth, Fredrik (comp). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FCE: México. 204 pp
19. Bartolomé, Miguel Alberto. (2006). “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas”, en: *Avá*. Revista Antropológica, Agosto 2006 (9), 28-48 pp. URL: <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169014140003.pdf>

20. Bartolomé, Miguel Alberto. (s/f). *La identidad residencial en Mesoamérica, fronteras étnicas y fronteras comunales*. URL: <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/1426/199388P23.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
21. Bernasconi Ramírez, Oriana. (2011). “Aproximación narrativa al estudio de fenómenos sociales: principales líneas de desarrollo”, en: *Acta sociológica No. 56 Enfoque biográfico y narrativa en el análisis de lo social*. UNAM. Disponible: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras/issue/view/2402/showToc>
22. Bravo Regidor, Carlos y Campa Butrón, Homero. “Afromexicanos: la discriminación visible”, en: *Revista Proceso*, ed. 2108, 26 de marzo de 2017. URL: <https://www.proceso.com.mx/480201/afromexicanos-la-discriminacion-visible>
23. Briones, Claudia. (1994). “«Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos»: usos del pasado e invención de la tradición” *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 21(1), 99-129. (PDF)
24. Briones, Claudia. “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Tabula Rasa*. Núm. 6, enero-junio, 2007. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia; pp. 55-83
25. Carney, Judith A. (2015). “El origen africano del cultivo del arroz en las Américas”, en: *Asclepio*, 67 (1). URL: <https://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/631/823>
26. Carroll, Patrick & Lamb, J Jeffrey. (1995). “Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la “raza cósmica”: una perspectiva regional”, en: *Historia Mexicana* 44(3), 403-438 pp. URL: <https://www.jstor.org/stable/25138955>
27. Castellanos Llanos, G., Grueso, D. I., Rodríguez, M. (coords.). (2010). *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. H. Cámara de Diputados, Programa Editorial Universidad del Valle, Porrúa: México. 321 pp.
28. Castellanos, Alicia. (2000). “Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina”, en: *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, No. 58, pp. 9-25.
29. Castellanos Guerrero, Alicia. (2019). “Apuntes de experiencias de investigación sobre el racismo hacia los pueblos indígenas”, 573-609 pp, en: Velázquez Gutiérrez, M. E. (coord.) (2019). *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 618 pp.

30. Castells, Manuel. (2003). "Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad red", en: *La era de la información. El poder de la identidad* Alianza Editorial: Madrid. 33-99 pp.
31. Castillo Figueroa, Aldry Giovanni. *Revueltos y Pescadores fareños. Afrodescendencia, mestizaje y pesca en Punta Maldonado (Cuajinicuilapa, Guerrero)*. (2019). Tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias Antropológicas. UAM-Iztapalapa. 480 pp.
32. Castillo Figueroa, Giovanni. (2016). "Afrodescendencias plurales. Mirada etnográfica a las narrativas de la identidad afrodescendiente en la Costa Chica de Guerrero, México", en: *Revista Trama* (7). 30-43 pp. PDF.
33. Castro Aranda, Hugo. (2010). Primer Censo de la Nueva España 1790. Censo de Revillagigedo "Un censo condenado". México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística; INEGI. 245 pp. URL: https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/1790/pcpne2010/LIBRO_REVILLAGIGEDO.pdf
34. CEPAL/UNFPA/UNICEF. (2011). *Caja de herramientas para la inclusión de pueblos indígenas y afrodescendientes en los censos de población y vivienda*. Naciones Unidas, pp. 55. URL: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1446/3/S2011512_es.pdf
35. Chiclana Miranda, Ivette. (2006). *Retorno a la escena ausente: ensayo reflexivo entorno a las políticas de las representaciones sociales, a partir de los esclavos africanos de Orizaba, Veracruz; siglo XVI y XVII*. Tesis para obtener el título de Maestra en Antropología. México: UNAM, pp. 255 269 pp. Disponible en: <http://132.248.9.195/pd2007/0612819/Index.html>
36. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (4/oct/2018). México: Derechos humanos de personas afromexicanas. URL: https://www.youtube.com/watch?v=RGE7JkSoGKM&list=PL5QlapyOGhXtxcMOpg35GCa2M7dJo_QVh&index=26
37. CONAPRED; Movimiento Nacional por la Diversidad Cultural de México. (2011). *Guía para la acción pública. Poblaciones afrodescendientes en México*. México, D.F.: Ediciones CONAPRED. 91pp. URL:

https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=documento&id=239&id_opcion=147&op=147

38. CONAPRED; CNDH; INEGI. (2017). Encuesta Intercensal 2015. Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México: INEGI. 174 pp. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825090272.pdf
39. Constitución Política del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave. (2019). URL: <https://www.legisver.gob.mx/leyes/LeyesPDF/CONSTITUCION031019.pdf>
40. Contreras Reyes, Lilian. (2018). Tesis de licenciatura: *Prácticas mágicas-supersticiosas: Reflejo de la cultura popular. Mujeres de origen africano y afrodescendientes en la capital novohispana, siglo XVIII*. México: UNAM, 215 pp. [online] <http://132.248.9.195/ptd2018/junio/0775943/Index.html>
41. COPRED. (5/octubre/2018). Exponen demandas ante la CIDH en favor de las poblaciones afromexicanas y afrodescendientes. URL: <https://copred.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/exponen-demandas-ante-la-cidh-en-favor-de-las-poblaciones-afromexicanas-y-afrodescendientes>
42. Corona, Sonia. (03/07/2020). “El racismo es el motor del mestizaje en México”, en: Periódico *El País*. URL: <https://elpais.com/mexico/2020-07-04/el-racismo-es-el-motor-del-mestizaje-en-mexico.html?fbclid=IwAR3EjRzMDPEe16TMELkbWnBvbCFx539RKfYsZuYjiD7Qae6ts5UnpM7jY>
43. Cruz Carretero, Sagrario. *Special Symposium. Yanga and the black origins of Mexico*. 5pp. [PDF]
44. Cruz Carretero, S., Martínez Maranto, A., Santiago Silva, Angélica. *El carnaval de Yanga. Notas y Comentarios sobre una fiesta de la negritud*: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Dirección General de Culturas Populares Unidad Regional Centro de Veracruz. 28 pp
45. De Cabellos y otras Rebeldías. FB: <https://www.facebook.com/AfroFemMX/>
46. De la Serna H., Juan Manuel. (2010). “Los cimarrones en la sociedad novohispana”, en: Juan Manuel de la Serna (coord.). *De la libertad y la abolición: africanos y*

- afrodescendientes en Iberoamérica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. 83-109 pp.
47. Delgado Calderón, Alfredo. (13/julio/2020). “Charlas: Cultura y patrimonio en la actualidad: La densa trama de los cimarrones de Yanga”, en: *Ciclo de charlas La cultura y el patrimonio cultural en la actualidad*. YouTube/ INAH TV. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=LvX36cjr1Cw>
 48. Delgado Calderón, Alfredo & García Díaz, Bernardo. (2011). “VIII. Las culturas veracruzanas en el siglo XX” 617-666 pp., en: Aguilar Sánchez, Martín & Ortíz Escamilla, Juan (coords.) *Historia general de Veracruz*. México: Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Educación del Estado de Veracruz, Universidad Veracruzana. 725pp. URL: https://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/Historia_General_Veracruz.pdf
 49. Díaz Casas, María Camila. (2018). “Desde el norte hacia el sur: esclavizados fujitivos en la frontera texano-mexicana”, en: Revista Alteridades, núm. 56, jul-dic. UAM, Iztapalapa. URL: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/947/1076#fn22>
 50. DOF. (17/01/22). Ley federal de protección del patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas. URL: https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5640770&fecha=17/01/2022
 51. Domínguez Domínguez, Citlalli (25/oct/2016). *Entre Resistencia y Colaboración: los negros y mulatos en la sociedad colonial veracruzana, 1570-1650*. URL: <https://journals.openedition.org/e-spania/25936>
 52. Domínguez Domínguez, Citlalli. (2011). “El mestizaje y la “invisibilidad” de los Afrodescendientes en Veracruz: Reflexiones desde la historia”, en: *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América Latina y el Caribe. Año Internacional de los Afrodescendientes*: Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y República Dominicana; Red de Centros de Información de América Latina y el Caribe, 143-149 pp. URL: https://deas.inah.gob.mx/archivos/info_publicaciones/1574279537.PDF
 53. Dubet, François. *De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto*. PDF.
 54. Durkheim, Emile. (1997). *Las reglas del método sociológico*. México, D.F.: FCE. 205 pp.

55. De Roux, Rodolfo R. (2012). “De la “Nación Católica” a la “República Pluricultural” en América Latina. Algunas consideraciones históricas”. En: *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, (16), 1-35 pp. URL: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-88862012000100002&script=sci_abstract&tlng=es
56. Ferrandón, Leonardo. (1963). Mis recuerdos. Apuntes históricos de mi pueblo. Recordando al Yanga. México, D.F.: Imprenta UNION. 150 pp.
57. Fernández Moreno, Nuria. (2010). (PDF). *7º Congreso Ibérico de Estudios Africanos*. Discursos postcoloniales entorno a África. Lisboa. 8 pp.
58. Flores Luis, Sandra Grisel. (2009). Tesis de licenciatura: *Carnaval afromestizo en Yanga: entre las prácticas y las representaciones de la herencia africana en México*. México, D.,F. 227pp. [online] Disponible: <http://132.248.9.195/ptd2010/enero/0652619/Index.html>
59. Flores Martos, Juan Antonino. (2004). Portales de múcara: una etnografía del puerto de Veracruz. Xalapa, Ver., México: Universidad Veracruzana. 813 pp.
60. Florescano, Enrique y Naveda Chávez-Hita, Adriana (coords.). (2013). *Historia general de Córdoba y su región*. México: Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Educación del Estado de Veracruz, Universidad Veracruzana, 544 pp. Disponible en: https://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/Historia_General_Cordoba_Region.pdf
61. Freddy Ávila Domínguez, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo (coords). (2011). *Circulaciones culturales: lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. 323pp.
62. Galindo Cáceres, Jesús. (2007). “Sociología funcionalista y comunicología. El diálogo imposible en América Latina”, en: *Anagrama y Sentidos de la Comunicación*, 6(11), 163-184 pp. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4915/491549030009.pdf>
63. Garay Cartas, Liliana (coord.) (2012). “Capítulo 6. Veracruz”, en: *Informe final de la Consulta para la Identificación de las Comunidades Afrodescendientes / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*. México: CDI. 121-152 pp. URL: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/37016/cdi_informe_identificacion_comunidades_afrodescendientes.pdf

64. García Canclini, Néstor. “La sociología de la cultura en Pierre Bourdieu” en: Bourdieu, Pierre. *La sociología de la cultura*. 1-52 pp. [online] en: http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/ana/NGC_La_sociologia_de_cult_P_Bourdieu.pdf
65. Gernell, Ernest. (1988). “Definiciones” y “¿Qué es una nación?”, en: *Naciones y nacionalismo*. Alianza: México. 13-20 y 77-88 pp.
66. Gilroy, Paul. (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid España: Ediciones Akal, pp. 282
67. Giménez, Gilberto. (2000). “Materiales para una teoría de las identidades sociales” en: *Decadencia y Aude de las identidades*. [coord.] José Manuel Valenzuela. Tijuana, baja California: El Colegio de la Frontera Norte, pp.45-78
68. Giménez, Gilberto. (2004). “Culturas e identidades”, en: *Revista Mexicana De Sociología*, 66, 77-99 pp.
69. Giménez, Gilberto. (enero 2010). *Cultura, identidad y procesos de individualización*. UNAM: Instituto de Investigaciones Sociales. [online] en: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/625trabajo.pdf
70. Giménez, Gilberto. “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, en: Castellanos Llanos, G., Grueso, D. I., Rodríguez, M. (coords.). (2010). *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. H. Cámara de Diputados, Programa Editorial Universidad del Valle, Porrúa: México. 35-59 pp.
71. Gobierno de la República; INMUJERES. Datos de la población afrodescendiente en México. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/199489/Datos_INEGI_poblacion_afromexicana.pdf
72. Gobierno del Estado de Veracruz y SEFIPLAN. *Sistema de Información Municipal. Cuadernillos Municipales, 2016. Yanga*. Disponible en: <http://ceieg.veracruz.gob.mx/wp-content/uploads/sites/21/2016/05/Yanga.pdf>
73. Gonzalbo Aizpuru, Pilar. (2005). *Familia y orden colonial*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos. 320 pp.

74. Hall, Stuart. (2003). "Introducción: ¿quién necesita «identidad»", en: Hall, Stuart y du Gay, Paul (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrourtu: Buenos Aires, 13-39 pp.
75. Hall, Stuart. (2010). "Parte IV. Identidad y representación", en: *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador Envió Editores: Colombia, Perú, Ecuador. 339-482 pp.
76. Hernández Martínez, María del Pilar. (1993). "México, las reformas constitucionales de 1992". En: *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 1(76). Disponible: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derechocomparado/article/view/3037/3296>
<http://www.redalyc.org/pdf/726/72630106.pdf>
77. Hernández Rivera, Johnny. (), en: Daniel Gutiérrez Martínez y Claudia Bodek S. (coords.). *Identidades colectivas y diversidad. Hacia el conocimiento de los procesos diferencia e identidad*. 113-130 pp.
78. Herskovits, Melville. (1941). *The myth of de "Negro" Past*, Nueva York, Harper & Brother. 341 pp.
79. Hobsbawm, Eric. (1991). "La nación como novedad: de la Revolución al Liberalismo", en: *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica: Barcelona, 23-55 pp.
80. Hoffman, Odile. (2010). *Política e identidad: afrodescendientes en México y América Central*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 343 pp.
81. Hoffmann, Odile. (2010). "De "negros" y "afros" en Veracruz"; en: Florescano, Enrique y Ortiz Escamilla, Juan (coords.). *Atlas del Patrimonio Natural, Histórico y Cultural de Veracruz: tomo 3: Patrimonio Cultural*. Estado Veracruz, México: Universidad Veracruzana, 127-140 pp. Disponible: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00690936/document>
82. IIH; UNAM. (2019). "Juan Garrido", en: *Noticonquista*. Disponible: <https://www.noticonquista.unam.mx/participante/488/463>

83. IJ, UNAM. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. URL: <https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos#10536>
84. INE México. (30/julio/2021). Integración de la Cámara de Diputados y diputadas. [Página de Facebook]. Consultado: 15/agosto/2021. URL: <https://www.facebook.com/INEMexico/photos/a.446448481505/10159359367721506>
85. INE. (15/ enero/2021). Establece INE acciones afirmativas para la participación de grupos vulnerables en elecciones 2021. URL: <https://centralectoral.ine.mx/2021/01/15/establece-ine-acciones-afirmativas-para-la-participacion-de-grupos-vulnerables-en-elecciones-2021/>
86. INE. Infografía: Acciones Afirmativas en postulaciones de candidaturas. URL: https://igualdad.ine.mx/wp-content/uploads/2021/06/INFOGRAFIA_ACCIONES_AFIRMATIVAS_EN_POSTULACIONES_DE_CANDIDATURAS_PROCESO_ELECTORAL_20202021_Correc9_COMPLETO.pdf
87. INEGI (2016). *Encuesta Intercensal 2015. Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015: Veracruz de Ignacio de la Llave*. México: INEGI, 95 pp. Disponible en: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/inter_censal/estados2015/702825079949.pdf
88. INEGI. (08/12/2015). *Boletín de Prensa núm. 524/15. Resultados Definitivos de la Encuesta Intercensal 2015*. Aguascalientes, Ags. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/intercensal/2015/doc/especiales2015_12_3.pdf
89. INEGI. (1928). *Censo General de habitantes. 30 de noviembre de 1921. Estado de Veracruz*. 61 pp. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/1921/ver/CGHEVER21I.pdf
90. INEGI. (2015). *Encuesta Intercensal 2015. Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015: Veracruz Ignacio de la Llave*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México: INEGI. 95 pp. Disponible:

- http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/inter_censal/estados2015/702825079949.pdf
91. INEGI. (2018). *Encuesta Intercensal 2015: Marco conceptual*. México: INEGI. 234 pp. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825098742.pdf
92. INEGI. (2018). *Encuesta Intercensal 2015: Marco conceptual*. México: INEGI. 234 pp. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825098742.pdf
93. INEGI. (2020). Etnicidad. Censo de Población y Vivienda, 2020. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/tableros/panorama/>
94. INEGI. (25/01/2021). “Etnicidad”, en: *Censo de Población y Vivienda 2020. Tabulados del Cuestionario Básico*. URL: <https://inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados>
95. INEGI. (c2016). *Encuesta Intercensal (2015). Panorama sociodemográfico de Veracruz Ignacio de la Llave 2015*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México: INEGI. 455 pp. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/inter_censal/panorama/702825082420.pdf
96. INEGI. (2020). *Porcentaje de la población de 5 y más años migrante estatal según causa*. https://www.inegi.org.mx/temas/migracion/#Informacion_general
97. INEGI. (c2021). “Yanga”, en: *Panorama Sociodemográfico de México, 2020. Veracruz de Ignacio de la Llave: Censo de Población y Vivienda 2020 : CPV / Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. México: INEGI. p. 196. URL: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825198039.pdf
98. INEGI. “Etnicidad”, en: *Panorama sociodemográfico de México*. URL: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/tableros/panorama/>
99. INEGI. Encuesta intercensal 2015. URL: <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/#Tabulados>

100. INEGI. Presentación de Resultados Población Afromexicana. URL: <https://mail.google.com/mail/u/0/?tab=rm&ogbl#search/diana.briones%40inegi.org.mx/FMfcgxwLsKBvwwSHkKjptCVFVtFZWvrV?projector=1&messagePartId=0.1>
101. INEGI. Presentación de resultados. Veracruz de Ignacio de la Llave. URL: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/doc/cpv2020_pres_res_ve_r.pdf
102. INPI. (31/marzo/2016). *Mascogos. Pueblo afrodescendiente en el norte de México*.
103. Iturralde Nieto, Gabriela. (2019). “Afromexicanos: enredos y cretezas contemporáneos”, en: *Afroméxico*. Ciudad de México: Senado de la República, pp. 69-91
104. Jiménez, Arturo. (02/08/04) “Yanga, símbolo de negritud y libertad. Es más reconocida el del líder afroamericano en otros lares que en el país”, *La Jornada*, Veracruz. [online] Disponible: <https://www.jornada.com.mx/2004/08/02/052n1con.php?printver=1&fly=>
105. Jodelet, Denise. “El movimiento al retorno del sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”. En: Giménez, G. (Ed.) (2010). *La sociología hoy. Debates contemporáneos sobre cultura, individualidad y representaciones sociales*. Santiago: UCSH, pp. 207-236
106. Juárez Hernández, Yolanda. (2006). *Persistencias culturales afrocaribeñas en Veracruz*. México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz. 378 pp.
107. Juárez Hernández, Yolanda. (2009). “Oficios e inserción de los afroestizos veracruzanos em el siglo XIX”, en: Yolanda Juárez Hernández y Leticia Bobadilla Gonzáles (coords.) *Veracruz: sociedad y cultura popular en la región Golfo Caribe*. UNAM, CIALC.31-46 pp.
108. Kakozi Kashindi, Jean-Bosco. (2019). Tesis de maestría: *La invisibilización de los afrodescendientes en la concepción del mestizaje latinoamericano*. 148 pp. [online] <http://132.248.9.195/ptb2010/agosto/0659924/Index.html>
109. Kuri Pineda, Edith. (2017). “La construcción social de la memoria en el espacio: una aproximación sociológica”, en: *Península* [online], 12(1), 9-30 pp. URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662017000100009

110. Laviña, Javier. (1998). "Comunidades afroamericanas. Identidades de resistencia", en: *Boletín Americanista* (48). 139-151 pp. URL: <https://www.nacionmulticultural.unam.mx/reconocimientopueblosnegros/docs/160.pdf>
111. Lerma Rodríguez, Enriqueta. "Cómo hacer y para qué sirve un proyecto de investigación académica". En: *Ruta Antropológica II*, pp. 29-52.
112. Lovejoy, Paul E. (2011). "Esclavitud y comercio esclavista en el África Occidental: investigaciones en curso", 35-57pp, en: Velázquez, María Elisa (coord.) *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. Centro de Estudios Mexicanos y centroamericanos. 294 pp.
113. Maceda Martínez, Andrés. *Yanga... Una historia compartida*. 102 pp.
114. Manuel Payno y Vicente Riva Palacios. (1870). *El libro Rojo*. México: FCE. 351(192) pp. Disponible en: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080009034/1080009034_MA.PDF
115. Marin Caselles, José Antonio. (27/ago/2018). "Identidad territorial. El mito de la identidad territoriala través de la fiesta y otras manifestaciones culturales" en: *Cátedra Iberoamericana Alejandro Roemmers de Industrias Culturales y Creativa*. [online] en: <http://culturacreativaiberoamericana.edu.umh.es/tag/identidad-territorial/>
116. Márquez, Flor; Pérez-WilkeInés; Cobos, Eduardo (Ccomp.). (2016). *Nuestra América Negra. Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia*. República Bolivariana de Venezuela: Colección Identitaria; Universidad Bolivariana de Venezuela, 210 pp. URL: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191105043928/Nuestra_America_Negra_2.pdf
117. Martínez Sauquillo, Irene. (2006). "La identidad, como una construcción cultural para la sociología", en: *Arbor*, 182(722), 811-824. [online] <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2006.i722.69>
118. Mbembe, Achille. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones. 288 pp.
119. Migdal, Joel S. (2011). "El Estado en sociedad", en: *Estados débiles, Estados fuertes*. México: FCE, pp. 15-65
120. Mintz, Sidney y Richard Price. (2012). *El origen de la cultura africanoamericana. Una perspectiva antropológica*. México: CIESAS. 143 pp.

121. Morales, Diego et al. (2020). Reflexiones didácticas en torno al racismo y xenofobia en México. Cuadernillo 1. ¿Existen las “razas humanas”? México: CONAPRED, en: https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Existen_las_razas_humanas_01_web.Ax.pdf
122. Moreno Figueroa, Mónica. (septiembre de 2020). “¿De qué sirve el asco? Racismo antinegro en México”, en: *Cultura UNAM. Revista de la Universidad de México*. URL: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/1d9d5638-d8fb-46b1-a0bc-b74715ec5994/de-que-sirve-el-asco-racismo-antinegro-en-mexico>
123. Naciones Unidas Derechos Humanos. ¿De qué trata el Decenio Internacional para los Afrodescendientes? <http://www.oacnudh.org/de-que-trata-el-decenio-internacional-para-los-afrodescendientes/>
124. Nava Román, Rosario. (2002). Tesis de licenciatura: *La presencia africana en México: en busca de una imagen continuada. Descripción documental de la presencia africana en México y una apreciación visual de los oficios y la vida cotidiana de los pueblos afroestizos de Guerrero y Veracruz*. México: UNAM. 232pp. [online]<http://132.248.9.195/ppt2002/0306109/Index.html>
125. Nava Román, Rosario. (2019). “Del blanqueamiento de Quetzalcóatl a la invisibilidad del cuerpo pintado de negro”, en: Velázquez, María Elisa (Coord.) *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 29-73 pp.
126. Navarrete Linares, Federico. (2010). *Pueblos indígenas de México*. México, D.F.: Ediciones Castillo. URL: http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/pueblos_indigenas_mexico_navarrete_c1.pdf
127. Navarrete, María Cristina. (2010). “Nuevos aspectos en la historia de los palenques y los cimarrones del Caribe neogranadino, siglos XVI y XVII”, en: Juan Manuel de la Serna (coord.). *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. 23-81 pp.
128. Naveda Chávez-Hita, Adriana. (2010). “El nuevo orden constitucional y el fin de la abolición de la esclavitud en Córdoba, Veracruz, 1810-1825”, en: Juan Manuel de la Serna (coord.). *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. 195-217 pp.

129. Naveda Chávez-Hita, Adriana. (2020). "El nuevo orden constitucional y el fin de la abolición de la esclavitud en Córdoba, Veracruz 1810-1815", en: Revista electrónica *Trinchera. Política y Cultura*. 15-21 de junio. URL: <http://trinchera-politicaycultura.com/1013/suplemento.html?fbclid=IwAR3DDk7c2XICxU0ptLI-s5W6T-5n9tfW0Xq4csScegGOqiFa8TmCXOIwMqw>
130. Ngou-Mvé, N. "El cimarronaje como forma de expresión del África Bantú en la América Colonial, el ejemplo de Yanga en México", en, *América Negra*, Núm. 14, 1997.
131. Ngou-Mve, Nicolás, "Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial", en *Dimensión Antropológica*, vol. 16, mayo-agosto, 1999, pp. 7-40. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1228>
132. Ngou-Mvé, Nicolás. (1994). Cap III "Los mineros y la introducción de negros en México", en: *El África bantú en la colonización de México, 1595-1640*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Agencia Española de Cooperación Internacional: Madrid, 67-91 pp.
133. Ngozi Adichi, Chimamanda. (2018). *El peligro de la historia única*. Barcelona: Random House, pp. 7-27
134. Núñez Delgadillo, Jorge E. (2019). "La esclavitud, la abolición y los afrodescendientes: memorias históricas y construcción de identidades en la prensa mexicana, 1840-1860", en: *Historia Mexicana*, 69(2(274)), 743-788 pp. URL: <https://www.jstor.org/stable/26775429>
135. Ochoa, Álvaro. (2011). *Afrodescendientes sobre piel canela*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán: Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 166
136. Oehmichen Bazán, Cristina. (2005) "Capítulo 1. Persistencia y cambio cultural", en: *Identidad, género y relaciones interétnicas*". UNAM, IIA y Pueg: México, D.,F. 41-66 pp
137. Olveda Legaspi, Jaime. (2013). "La abolición de la esclavitud en México, 1810-1917". En: *Signos Históricos*, núm. 9, enero-junio, 8-34 pp.
138. Oslender, Ulrich. "Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una "espacialidad de resistencia"". *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*,

Universidad de Barcelona, vol. VI, núm. 115, 1 de junio de 2002. <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm>

139. Padilla Arroyo, Antonio. (s/f). *Para una histografía de la vida escolar en el siglo XIX*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos. URL: http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_19.htm
140. Pérez Jiménez, Marco Antonio. La población de origen africano en el puerto de Veracruz a finales de la época colonial: una aproximación sociodemográfica. [Tesis para obtener el grado de doctor en historia]. URL: <http://132.248.9.195/ptd2019/octubre/0796539/Index.html>
141. Pérez Montfort, Ricardo y Rinaudo Christian. (2011). “Introducción”, en: Freddy Ávila Domínguez, Ricardo Pérez Montfort, Christian Rinaudo (coords.), *Circulaciones culturales: Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Michoacán: Universidad de Cartagena: Institut Recherche pour le Développement: Proyecto de la Agence Nationale de la Recherche (ANR), pp. 11-34
142. Pérez-Vejo, Tomas. (2003). “La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico”, en: *Historia mexicana*, Vol. 53, Núm. 2, 275-311 pp.
143. Pérez-Vejo, Tomás. (2014). “Exclusión étnica en los dispositivos de conformación nacional en América Latina, en: *Interdisciplina*, Vol. 2, No. 4, pp. 179-203.
144. Pérez-Vejo, Tomás. (2017). “Raza y construcción nacional”, en: Pérez-Vejo y Pablo Yankelevich (coords.) *Raza y política en Hispanoamérica*. El Colegio de México: México, pp. 61-98
145. Price, Richard. (1992). “Encuentros dialógicos en un espacio de muerte”. En: M. Gutiérrez Estévez et al. (eds.), *De palabra y obra en el nuevo mundo. Encuentros interétnicos*. Madrid: Siglo XXI, 33-62 pp.
146. Proctor III, Frank “Trey”. (2010). “Rebelión esclava y libertad en el México colonial”, en: Juan Manuel de la Serna (coord.). *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. 111-159 pp.

147. PUIC, UNAM. (18/03/22). Conversatorio virtual: Racismo y esclavitud: Huellas indudables del pasado afrodescendiente. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6FqxjicLFnE&t=2712s>
148. Quintana Bustamante, Rosalba. (2013). Imaginarios e identidades: Ixcateopan de Cuauhtémoc, centro de la mexicanidad, y Yanga, primer pueblo libre de América. [Tesis Licenciatura]. México, D.F.: UNAM. 156 pp.
149. Quecha Reyna, Citlali. (2019). “La idea sobre la raza y el racismo: notas desde la antropología”, en: Velázquez, María Elisa (Coord.) *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 521-572 pp.
150. Quezada O., Margarita de J. (2009). “Las ceremonias cívicas escolares como ritos identitarios”, en: Revista Latinoamericana de Estudios Educativos, (México), XXXIX (1-2), 193-233. URL: <https://www.redalyc.org/pdf/270/27015065009.pdf>
151. RAE. (2020) “Taltuza”, en: RAE.es. URL: <https://dle.rae.es/taltuza#F1MvqjP>
152. RAE. (2021). “Capar”, en: RAE.es. URL: <https://dle.rae.es/capar>
153. Rangel Torres, Paula. (2010). “Identidad y memoria en la sociedad contemporánea” 93-111pp., en: Gutiérrez Martínez, Daniel y Bodek S., Claudia (coords.). *Identidades colectivas y diversidad: hacia el conocimiento de los procesos de diferenciación e identificación*. México, D.F.: UNAM. 235 pp.
154. Redfiel, R., Linton R. y Herskovits, M.J. (1936). “Memorandum for the study of acculturation”, en: *American Anthropologist*, Vol. 38, pp. 149-152. URL: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1936.38.1.02a00330>
155. Rinaudo, Christian; traducción Lorraine Karnoouh. (2012). *Afromestizaje y fronteras étnicas: una mirada desde el puerto de Veracruz*. Xalapan, Veracruz; México: Universidad Veracruzana, pp. 222
156. Rinaudo, Christian. (2011). “Lo “afro”, lo popular y lo caribeño en las políticas culturales de Cartagena y Veracruz” pp. 37-67; en: Ávila Domínguez, F., Pérez Montfort, R. y C. Rinaudo (coords.). (2011). *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Michoacán: Agence Nationale de la Recherche (ANR).

157. Ritzer, George. (1997). “Capítulo 2. Esbozo histórico de la teoría sociológica: años posteriores”, en: *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw, pp. 53-88
158. Rizo García, Marta. (2009). “Sociología fenomenológica y comunicología: Sociología Fenomenológica y sus aportes a la comunicación interpersonal y mediática”, en: *Fronteiras-estudos mediáticos*. 11(1), 25-32 pp. Disponible en: <file:///C:/Users/Visitas/Downloads/5038-16150-1-SM.pdf>
159. Rodríguez Mendoza, Alma. (2017). Tesis de licenciatura: *Redes sociales y organización de migrantes afromexicanos en Estados Unidos*. CDMX: UNAM. 129 pp. [online] Disponible: <http://132.248.9.195/ptd2017/marzo/0756740/Index.html>
160. Rosas J., Aquileo. *San Lorenzo Yanga*. Librería Atenas de Córdoba, S.A. 10pp.
161. Saade, Marta. (2009). “Una raza prohibida: afroestadounidenses en México, en: Yankelevich, Pablo (coord.) *Nación y Extranjería. La Exclusión Racial En Las Políticas Migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*. México: UNAM, pp. 231-276
162. SEDESOL; Subsecretaría de Planeación, Evaluación y Desarrollo Regional. *Informe anual sobre la situación de la pobreza y rezago social 2017*. Veracruz, Yanga. Disponible en: http://diariooficial.gob.mx/SEDESOL/2017/Veracruz_196.pdf
163. Segato, Rita Laura. (2017). “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales”, en: Campoalegre y Bidaseca, *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 49-64
164. Sotomayor, Gabriela. (2018). “Convenio de la OIT obliga a México a consultar megaproyectos a pueblos indígenas”, en: *Proceso*. URL: <https://www.proceso.com.mx/nacional/2018/11/28/convenio-de-la-oit-obliga-mexico-consultar-megaproyectos-pueblos-indigenas-216258.html>
165. Suárez Martínez, José Mario. (31(05/18). Tesis de licenciatura: *Racismo de estado frente a la población afrodescendiente en México*. Naucalpan de Juárez. 133 pp. [online] en: <http://132.248.9.195/ptd2018/mayo/0774857/Index.html>
166. Suárez, Laura. (1999). “La influencia de la Sociedad Eugénica Mexicana en la educación y en la medicina social”, en: *Revista Asclepio*. Vol. L1-2, pp. 51-84
167. Torres Cerdán, R. y Careaga Gutiérrez D. E. *La cocina afromestiza en Veracruz*. Instituto veracruzano de cultura: 1995. 76 pp.

168. UNAM y Diversidad Cultural e Interculturalidad. Programa Universitario. “Investigaciones a fines” en: *Afroamérica la tercera raíz*. [online] http://www.nacionmulticultural.unam.mx/afroamerica/actividades/investigacion_afines.html
169. UNICEF. (2006). Manual de los Afrodescendientes de las Américas y el Caribe. 30-33pp. URL: <https://www.refworld.org/pdfid/4b0d1a582.pdf>
170. INPI. (31/marzo/2016). Mascogos. Pueblos de afrodescendientes en el norte de México, en: *INPI | Instituto de los Pueblos Indígenas [Blog]*. Gobierno de México. URL: <https://www.gob.mx/inpi/articulos/mascogos-pueblo-de-afrodescendientes-en-el-norte-de-mexico>
171. Vasconcelos, José. (1983). *La raza cósmica: Misión del a raza iberoamericana*. México: Asociación Nacional de Libros, 191 pp.
172. Velázquez, María Elisa. (2019). “Esclavitud, raza y racismo. Reflexiones y debates sobre africanos y afrodescendientes en la historia de México”, en: Velázquez, María Elisa (Coord.) *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 75-125 pp.
173. Velázquez Gutiérrez, María Elisa. (4-11/09/2020). “Mujeres africanas y afrodescendientes en el Virreinato de la Nueva España, en: Mtra. Paola Sosa (coord.), *Ciclo de conferencias: Mujeres afrodescendientes en la historia de México*. Conferencia llevada a cabo en Museo de la Mujer, CDMX.
174. Velázquez, María Elisa e Iturralde Nieto, Gabriela. (2012). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación e Instituto Nacional de Antropología e Historia. 145 pp. Disponible: [https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/TestimonioAFRO-INACCSS\(1\).pdf](https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/TestimonioAFRO-INACCSS(1).pdf)
175. Velázquez, María Elisa y Hoffmann, Odile. (2007). *Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: consideraciones desde la historia y la antropología*. Diario de Campo. pp. 62-68. Disponible: <https://docplayer.es/25654579-Investigaciones-sobre-africanos-y-afrodescendientes-en-mexico-acuerdos-y-consideraciones-desde-la-historia-y-la-antropologia.html>
176. Vera Noriega, José Ángel y Valenzuela Medina, Jesús Ernesto. (2012). “El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones”, en: *Psicología y Sociedad*;

24(2), 272-282 pp. [online]

<https://www.scielo.br/j/psoc/a/JBjj3SLFKR7MXYRSFC4m3Pv/?format=pdf&lang=es>

177. Villa Trueba, Guillermo. (2018). “Defensa y diplomacia novohispanas: implicaciones jurídicas de la rebelión de Yanga”, en: Revista de Derecho, (50), 246-267. URL: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-86972018000200246
178. Vinson III, Ben y Vaughn, Bobby. (2004). *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. México: FCE, CIDE. 135 pp.
179. Weber, Max. (2002). “Tipos de dominación” y “Sociología del Estado”, en: *Economía y Sociedad*. España: FCE, pp. 170-180 y 1047-1060
180. Weber, Max. (2002). *Economía y sociedad*. México, D.F.: FCE. 1244 pp.
181. Zolla, Carlos y Zolla Márquez, Emiliano. (2004). *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*. México: UNAM. En: https://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=58