



Boletín de Antropología

ISSN: 0120-2510

ISSN: 2390-027X

Universidad de Antioquia

Quecha Reyna, Citlali
Experiencias intergeneracionales sobre el racismo: un estudio
entre afromexicanos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca
Boletín de Antropología, vol. 35, núm. 59, 2020, -Junio, pp. 35-59
Universidad de Antioquia

DOI: 10.17533/udea.boan.v35n59a04

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55766196004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Experiencias intergeneracionales sobre el racismo: un estudio entre afromexicanos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca

Citlali Quecha Reyna

Doctora en Antropología

Investigadora

Instituto de Investigaciones Antropológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

Dirección electrónica: quechary@unam.mx

Quecha Reyna, Citlali (2020). "Experiencias intergeneracionales sobre el racismo: un estudio entre afromexicanos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 35, N.º 59, pp. 35-59.

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v35n59a04>

Texto recibido: 20/05/2019; aprobación final: 08/10/2019

Resumen. Este artículo proporciona ejemplos de las variaciones en los usos de la palabra "raza" y su vinculación con la identidad entre un grupo poblacional específico: la población afromexicana ubicada en Cuajinicuilapa, San Marcos y San Nicolás, en Guerrero, así como en comunidades de Pinotepa Nacional, en particular Corralero, Collantes y El Ciruelo, de Oaxaca (México). Busco discutir la manera en que es posible comparar las nociones, percepciones y vivencias en torno al racismo de acuerdo al grupo etario de pertenencia, incluyendo a las niñas y niños. Metodológicamente, el eje "racismo-antropología del ciclo vital y relaciones intergeneracionales" fue el recurso heurístico utilizado para conocer la manera en que la variable "raza" opera en las formas de construcción de identidad y alteridad, de acuerdo a la etnografía realizada.

Palabras clave: racismo, relaciones intergeneracionales, afromexicanos, Costa Chica.

Intergenerational experiences on racism: a study among Afro-Mexicans from Costa Chica de Guerrero and Oaxaca

Abstract. This article provides examples of variations in the uses of the word “race” and its link with identity among a specific population group: the Afro-Mexican population, located in Cuajinicuilapa, San Marcos and San Nicolás, in Guerrero, as well as in communities of Pinotepa Nacional, in particular Corralero, Collantes and El Ciruelo, from Oaxaca, Mexico. I seek to discuss the way in which it is possible to compare the notions, perceptions and experiences around racism according to the age group they belong to, including girls and boys. Methodologically, the axis “racism-anthropology of the life cycle and intergenerational relations” was the heuristic resource used to know the way in which the variable “race” operates in the forms of identity and otherness construction, according to the ethnography performed.

Keywords: racism, intergenerational relationships, Afro-Mexicans, Costa Chica.

Experiências intergeracionais sobre o racismo: um estudo entre afro-mexicanos de Costa Chica de Guerrero y Oaxaca

Resumo. Este artigo disponibiliza exemplos das variações nos usos da palavra “raça” e sua vinculação com a identidade, entre um grupo de população específico: a população afro-mexicana, localizada em Cuajinicuilapa, San Marcos e San Nicolás, em Guerrero, mesmo que em comunidades de Pinotepa Nacional, em particular Corralero, Collantes e El Ciruelo, de Oaxaca, México. Procuro discutir a maneira em que é possível comparar as noções, percepções e vivências em volta ao racismo de acordo ao grupo etário de pertença, incluindo às crianças. Metodologicamente o eixo “racismo-anthropologia do ciclo vital e relações intergeracionais” foi o recurso heurístico utilizado para conhecer a maneira em que a variável “raça” age nas formas de construção de identidade e alteridade, de acordo à etnografia feita.

Palavras chave: racismo, relações intergeracionais, afro-mexicanos, Costa Chica.

Expériences intergénérationnelles sur le racisme: une étude parmi les Afro-Mexicains de la Costa Chica de Guerrero et d'Oaxaca

Résumé. Cet article fournit des exemples des variations dans l'utilisation du mot « race » et son lien avec l'identité, au sein d'un groupe de population spécifique : la population afro-mexicaine, située à Cuajinicuilapa, San Marcos et San Nicolás, dans l'État de Guerrero, ainsi que dans les communautés de Pinotepa Nacional, en particulier Corralero, Collantes et El Ciruelo, d'Oaxaca, au Mexique. Je cherche à discuter de la manière dont il est possible de comparer les notions, perceptions et expériences relatives au racisme en fonction du groupe d'âge d'appartenance, filles et garçons inclus. Méthodologiquement, l'axe « racisme-anthropologie du cycle de vie et relations intergénérationnelles » était la ressource heuristique utilisée pour connaître le fonctionnement de la variable « race » dans les formes de construction de l'identité et de l'altérité, selon l'ethnographie réalisée.

Mots-clés: racisme, relations intergénérationnelles, Afro-Mexicains, Costa Chica.

Introducción

Los estudios sobre el racismo tienen una importancia indiscutible en nuestro mundo contemporáneo. Atestiguamos la manera en que emergen discursos de exclusión en el ámbito político y cotidiano, principalmente por las dinámicas de movilidad y migración recientes. Dichas enunciaciones están basadas en ideas de rechazo hacia

el otro, ya sea por su calidad de extranjero, por su religión o etnia, y, en la mayoría de los casos, dichas pertenencias están asociadas a la idea de la “raza”.¹

La pluralidad de aportaciones para estudiar el racismo permite saber que los anclajes de la categoría “raza” se mantienen vigentes en algunos escenarios, y en otros adquiere matices particulares. En algunas sociedades se vincula a la noción de linaje, familia, abolengo. En algunas otras se limita únicamente a definir las características físicas de las personas y su vinculación ideológica con nociones de superioridad e inferioridad entre los seres humanos por dichas diferencias (Wade, 2014).

La antropología brinda herramientas metodológicas pertinentes para aportar a los debates en torno al tema. Este artículo busca proporcionar ejemplos de las variaciones y permanencias sobre los usos de la palabra “raza” entre la población afromexicana, ubicada en Cuajinicuilapa, San Marcos y San Nicolás, en Guerrero, así como en comunidades de Pinotepa Nacional, en particular, Corralero, Collantes y el Ciruelo. Busco debatir la manera en que es posible comparar las opiniones, percepciones y vivencias en torno al racismo utilizando la metodología de la antropología del ciclo vital y de las relaciones intergeneracionales.

Presento algunos hallazgos que considero importantes para reflexionar sobre la necesidad de visibilizar el racismo, pero con una perspectiva crítica de la palabra “raza” entendida solo como color de piel o rasgos físicos. Este texto se divide en cuatro apartados. Una presentación general del tema con la articulación entre el racismo y la generación y la metodología derivada; una presentación sucinta del contexto de la investigación y las personas con quienes trabajé, para profundizar en los casos sobre las diferencias en la percepción sobre el racismo en el apartado de discusión y cierro con el rubro de conclusiones.

Aproximación analítica

La investigación antropológica sobre el racismo cobra cada vez mayor impulso. Después de un período de silencio en torno al tema, en América Latina se han desarrollado perspectivas que buscan comprender las manifestaciones diversas de este proceso. Distintas investigaciones han señalado que en el marco de la construcción de los Estados-nación latinoamericanos, la ideología del mestizaje invisibilizó las prácticas de racismo en los países de la región, y no fue sino hasta la década de los ochenta del siglo pasado que emergió de nueva cuenta el interés académico, políti-

1 La raza es un término que adquirió un valor “científico” en el marco de la Ilustración, el cual destaca las diferencias físicas entre la especie humana para dividirla en grupos particulares, asociando ciertas características visibles del cuerpo humano con determinadas habilidades, estados de ánimo e, incluso, asociando la raza con la cultura, lo cual derivó en la construcción de determinismos y estereotipos que devienen en procesos de exclusión y rechazo, principalmente.

co y de diversos colectivos sociales para señalar que este fenómeno seguía latente como una problemática estructural en nuestras sociedades (París, 2002; Gall, 2014; Navarrete, 2016).

Hoy día contamos con propuestas que, de manera creciente, adoptan sugerentes miradas y analizan el racismo desde la colonialidad del poder (Quijano, 1992) o desde la interseccionalidad/interdisciplina como punto de partida analítico. Para definir la interseccionalidad, Olivia Gall retoma la definición de Morna MacLeod, quien sugiere que:

El análisis de la interseccionalidad busca captar el entrelazamiento de los distintos ejes identitarios en situaciones históricas y contextos específicos. Entre ellos, destacan la clase, la raza y/o etnicidad y el género, que provienen de divisiones sociales y bases ontológicas diferentes (Yuval-Davis 2006). Por esta razón, un análisis estructural de las opresiones no pueden dar primacía a una sola división social, como es la clase o el género, sino que habría que resaltar la articulación entre ellas: “un análisis satisfactorio de la dominación y explotación en las sociedades contemporáneas tendría que –sin minimizar la importancia de clase– dar una atención considerable a los fenómenos interrelacionados del racismo, sexismo y sistema de estados nacionales” (Thompson, 1984: 130, traducción propia). (Gall, 2014: 30-31)

De igual forma, se han desarrollado propuestas con una orientación “genealógica” o de “historización” (Arias y Restrepo, 2010), cuyos aportes constituyen un análisis crítico sobre los usos de la palabra “raza” en las ciencias sociales y en las sociedades de América Latina. Marisol de la Cadena, por ejemplo, señala que su propuesta analítica para el estudio del racismo considera las denominadas “las anterioridades” de la raza: “los elementos que componen el concepto de raza son anteriores a su emergencia, se mantienen en transformación durante mucho tiempo, cambian de significados y mantienen su sedimento en tensión con los cambios que permiten su adecuación en localidades y temporalidades distintas” (De la Cadena, 2008: 16). Ella señala que al ser descartada la raza como concepto científico a mediados del siglo xx, no necesariamente significó eliminar “el legado histórico del concepto, ni su hibridez conceptual, ni su fuerza estructural en la distribución del poder y de la organización política” (De la Cadena, 2008: 16).²

2 Es necesario mencionar que la propuesta inicial de la perspectiva genealógica fue desarrollada por Michell Foucault en su ya clásico texto *Genealogía del racismo*, de acuerdo a su definición: “llamamos pues “genealogía” al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales: el acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales. Se trata en realidad de hacer entrar en juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien” (Foucault, 1996: 18-19).a

Un aspecto importante de esta orientación epistémica es la búsqueda de horizontes analíticos más allá del binarismo “White/No White” que ha caracterizado a la antropología estadounidense y sus estudios en torno al tema, cuya influencia en nuestros mundos académicos es indiscutible (Góngora, 2014: 37). Tener una perspectiva genealógica permite comprender las distintas aristas que hoy día se mantienen vigentes en torno al racismo en los países de la región y sobre todo, contextualizar con profundidad histórica el desarrollo y vivencias de dicho fenómeno escuchando los “saberes locales” de acuerdo a la propuesta foucaultiana, manteniendo así una distancia con una orientación únicamente pigmentocrática.

Para ilustrar el método podemos referir uno de los trabajos de la autora, quien describe la conformación de un “racismo silencioso” que se gestó en Perú a lo largo del siglo xx entre los intelectuales de aquel país andino. De acuerdo a De la Cadena, “debido a que nunca existió una definición precisa de raza en Europa —ni en ningún otro lado—, la noción era extraordinariamente maleable, un receptáculo perfecto de las subjetividades. Por lo tanto, es fundamental considerar los sentimientos sociales que sustentan el desarrollo de las nociones de raza dominantes en el Perú” (De la Cadena, 2010: 62). Así descubrió que las “jerarquías raciales” gestadas por los intelectuales peruanos y nutridas por el positivismo inicialmente, se sustentaron en aspectos morales e intelectuales, los cuales transitaron después hacia el determinismo geográfico, culturalista y de clase. De esta forma, el racismo “devino en silencio a través de la sedimentación histórica de retóricas de exclusión que naturalizaron exitosamente las jerarquías sociales...” (De la Cadena, 2010:: 92). De lo anterior se desprende la importancia de considerar el dinamismo que ha tenido la palabra raza, y que no se circunscribe únicamente a la asociación con el color de piel. Por el contrario, lo que nos señala este acercamiento es la importancia de entender la maleabilidad del término y comprender los significados que las sociedades le otorgan.

Con la perspectiva de la interseccionalidad se hace un énfasis en la trascendencia de tener un “análisis estructural de las opresiones” que sustentan al racismo. Pienso que es necesario hacer una acotación al respecto. Si bien parto de considerar y compartir que el racismo es un sistema de dominio creado para subordinar real o simbólicamente (y en algunos casos exterminar) a un grupo de personas por compartir características particulares definidas arbitrariamente como “raza” inferior, también considero imprescindible incorporar la capacidad de agencia de los sujetos para generar una resiliencia sobre el fenómeno. De ahí que mis planteamientos tengan mayor eco en la perspectiva sugerida por De la Cadena, es decir, de historización y contextualización, ya que así es posible advertir la experiencia del racismo mutuo entre grupos históricamente subordinados, comprendiendo también la manera en que la distribución y disputa por el poder diferenciado sustenta el racismo (Quecha, 2017). La riqueza de los planteamientos antropológicos para el estudio del tema están articulados en torno a la identidad, al contexto regional en que se expresan las prácticas cotidianas del racismo e, incluso, a la doxa que les sustenta

como elemento ideológico potente como resultado de la modernidad (Castellanos, 2000; Gall, 2014; Iturriaga, 2016).

Los estudios antropológicos sobre el racismo que se han desarrollado en y desde el Sur Global y en América Latina en particular, han integrado variables importantes como el mestizaje y la construcción de los Estados-nación dentro de las investigaciones, cuestionando la manera en que se han construido los regímenes de alteridad (Briones, 2008) y las vivencias formales y cotidianas sobre el racismo, por ejemplo, a través de la escuela (Masferrer, 2017; Quintero, 2017).

De esta forma, el registro etnográfico en diálogo con la contextualización histórica y la ubicación geopolítica son elementos indispensables, desde mi opinión, para generar una perspectiva integral de las dinámicas de racismo. En particular, para mí ha sido de mucho valor hacer un “seguimiento” o registrar las “anterioridades” y vivencias de la “raza” de acuerdo a la generación y el género.

Desde sus inicios, la antropología ha puesto una especial atención a los cambios y transiciones por los que atraviesa el ser humano en su sociedad de origen. De ahí que los ritos de paso o iniciación derivaran en una amplia documentación para conocer qué implica ser adulto o tener autoridad para el ejercicio del poder (Godelier, 1987; van Gennep, 2008). Las etnografías mostraban los complejos procesos rituales que acompañaban estas experiencias de cambio con la estructura y organización social.

No fue sino en la década de los sesenta del siglo pasado que surgieron investigaciones mucho más ceñidas a las reflexiones en torno a la “brecha generacional”. Margaret Mead, en su estudio *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, presentó su ya famoso modelo para definir tres tipos diferentes de cultura y describir el papel de los niños y los jóvenes en ella: “la postfigurativa, en la que los niños aprenden primordialmente de sus mayores; cofigurativa, en la que tanto los niños como los adultos aprenden de sus pares, y prefigurativa, en la que los adultos también aprenden de los niños” (Mead, 1970: 35).

En esta publicación, la autora analizó los procesos de enseñanza-aprendizaje entre adultos y jóvenes, así como lógica de la introyección de reglas y transmisión de saberes para la vivencia del presente. Ella sentó algunas bases que abrieron un abanico de posibilidades para pensar en los procesos de cambio cultural en boga desde los años cuarenta en la antropología norteamericana. Y no solo eso, también estableció algunos parámetros iniciales para hablar sobre la “cultura juvenil o cultura adolescente” (Mead, 1970: 88). Estos postulados han sido importantes para los futuros estudios antropológicos sobre la infancia y la juventud. En su revisión sobre el tema, Carles Feixa analiza el papel que, a su vez, ha tenido el estudio de la edad en la antropología:

La relación entre antropología y edad puede abordarse desde tres perspectivas básicas, que corresponden a tres estadios de la investigación (Keith, 1980: 339 y ss.): la edad en la

antropología trata de indagar el papel asignado a las agrupaciones basadas en la edad en la historia de la disciplina, fundamentalmente a partir de la comparación intercultural. La antropología de las edades trata de realizar estudios sobre grupos de edad específicos en distintas sociedades, lo que conduce a aproximaciones de tipo esencialmente etnográfico y holístico; la antropología de la edad, finalmente, plantea análisis transversales sobre la edad como proceso cultural, lo que conduce a aproximaciones de naturaleza esencialmente teórica. En la realidad concreta, estas tres perspectivas a menudo se entrelazan, por lo que quizá sea preferible referirse a una antropología del ciclo vital y de las relaciones intergeneracionales. (Feixa, s. f.: 3)

Con base en este último postulado, Feixa desarrolla un entretejido teórico y metodológico entre lo que él denomina la antropología de la juventud y de la vejez. Desarrolla así una invitación a pensar el tema de las relaciones intergeneracionales como un elemento indispensable para inquirir sobre la importancia de la edad en la conformación de las identidades colectivas, y cómo se vincula la pertenencia a un grupo etario con otros aspectos de la realidad social como la etnicidad, el género o la clase (Feixa, s. f.: 15).

Estas inquietudes han estado presentes también en los considerados clásicos de la antropología. Por ejemplo, Laura Kropff (2010) nos describe el acercamiento analítico a “los grupos de edad” de Evans Pritchard plasmada en su trabajo con los Nuer; o la definición de grupo de edad o grado de edad de Radcliffe Brown, así como la manera en que Maybury-Lewis analiza el “sistema de grados de edad” entre los Shavante. Esta misma autora también incluye algunas reflexiones en torno a la categoría generación que se retoma en estas pesquisas y otras de más reciente cuño. Con base en su problematización sobre la perspectiva formalista sobre la generación y la identidad, Kropff señala que

las generaciones pueden ser definidas como grupos de edad (cohortes de edad con conciencia de edad) en tanto articulaciones de agencia que se desplazan a través de grados de edad que son, a su vez, posiciones de sujeto hegemónicamente determinadas que constituyen arenas de disputa y resignificación con profundidad histórica. En tanto grupos de edad que atraviesan grados de edad, la dinámica de las generaciones produce sentido en torno al flujo de la experiencia social, otorgando interpretaciones que fijan coordenadas temporales para marcar continuidades y rupturas en el(los) sentido(s) de devenir a partir de la inscripción de las experiencias originarias como mojones en el flujo del tiempo. (2010: 17)

Tanto Feixa como Kropff comparten la importancia de criticar el adultocentrismo que ha caracterizado a las ciencias sociales. De ahí su interés en reflexionar en la vinculación entre juventud y vejez. Si bien esta propuesta metodológica me parece acertada, propongo incorporar la antropología de la infancia al esquema de análisis para integrar a un sector que por instantes es olvidado.

Ya en otros momentos he hablado de las particularidades heurísticas de la antropología de la infancia (Quecha, 2014: 2016). Solo rescataré algunos aspectos

que considero relevantes para complementar la perspectiva sugerida por Feixa sobre la importancia de las relaciones intergeneracionales. Un aspecto central en los acercamientos a las niñas y niños es que “los autores optan por una antropología de campo, interpretativa y que reconoce la complejidad social y significativa de los niños y sus relaciones” (Razy, 2018: 14). Es decir que, para la antropología, la infancia es parte constitutiva de la estructura social y además tiene un carácter relacional. Aunado a ello

las distintas situaciones de la vida cotidiana proveen al infante de las condiciones para que adquiera esa mezcla de registro, habilidad y emoción que *grosso modo* llamamos experiencia, conjunto de herramientas y habilidades para su desempeño social. La etnografía puede convertirse en la herramienta fundamental para estudiar esas situaciones, y cuya evidencia significativa es la mejor manera de comprender el campo de fuerzas agentivas o pasivas, lúdicas o formales, que operan en el desarrollo de la infancia. (Razy, 2018: 20)

En este sentido, entonces, conviene enfatizar el carácter relacional, no solo de la infancia, sino de las generaciones presentes en un contexto social, cultural y organizativo. La propuesta es tener la posibilidad de analizar los matices que brinda la diferencia generacional (o de edad) hacia un fenómeno particular, y encontrar directrices que también generen una comprensión sobre los cambios culturales que se expresan en el mediano y largo plazo. Consideré necesario conocer la manera en que se percibe y explica la construcción de identidad, ya que me permitió también entender cómo los diversos dispositivos de la alterización entran en diálogo y tensión con la “raza”. Cabe aclarar que la variable “identidad” no es nueva en los modelos analíticos para el estudio del racismo. Alicia Castellanos (2001) y Olivia Gall (2014) han mencionado su trascendencia, por ejemplo, Castellanos refiere que

para estudiar el racismo a partir de sus representaciones y discursos, la identidad es un instrumento analítico que permite distinguir los procesos racistas de categorización. Si la construcción del Nosotros frente a los Otros es indisociable, entonces el racismo es un conjunto específico de juicios y relaciones con el Otro vinculados al proceso identitario y al poder, por lo que el sistema de imágenes y relaciones interétnicas es un punto de partida para su estudio. Hay entonces que reconocer las identidades étnicas, regionales y nacionales en conflicto, sus bases culturales y su instrumentación en momentos y contextos específicos del encuentro, a fin de explorar la dinámica y los contenidos de las identificaciones del Otro, descubrir las formas manifiestas y ocultas del racismo. (Castellanos, 2001: 169-170)

Este esquema ilustra entonces los elementos que prioricé en el análisis del racismo: al centro aparece el fenómeno estudiado, el cual se vincula con una sociedad y cultura en particular, la cual genera formas de identificación concretas y percepciones sobre la diferencia de otros grupos sociales y el propio, utilizando distintos dispositivos y marcadores, siendo uno de ellos, la palabra “raza”, pero

no es el único. Al interior de las colectividades se presentan formas diferenciadas de entender la pertenencia, de ahí la importancia de incluir también la generación.

De esta forma, podemos conocer la manera en que esta palabra (raza) tiene usos diferenciados en un contexto histórico determinado, el cual se dinamiza con las apropiaciones que diferentes generaciones despliegan, internalizan, socializan o rechazan y su relación con las prácticas de racismo y discriminación que puedan llegar a presentarse. Una vez descrito el marco analítico, a continuación proporciono la información que pude obtener a través de registros etnográficos en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.

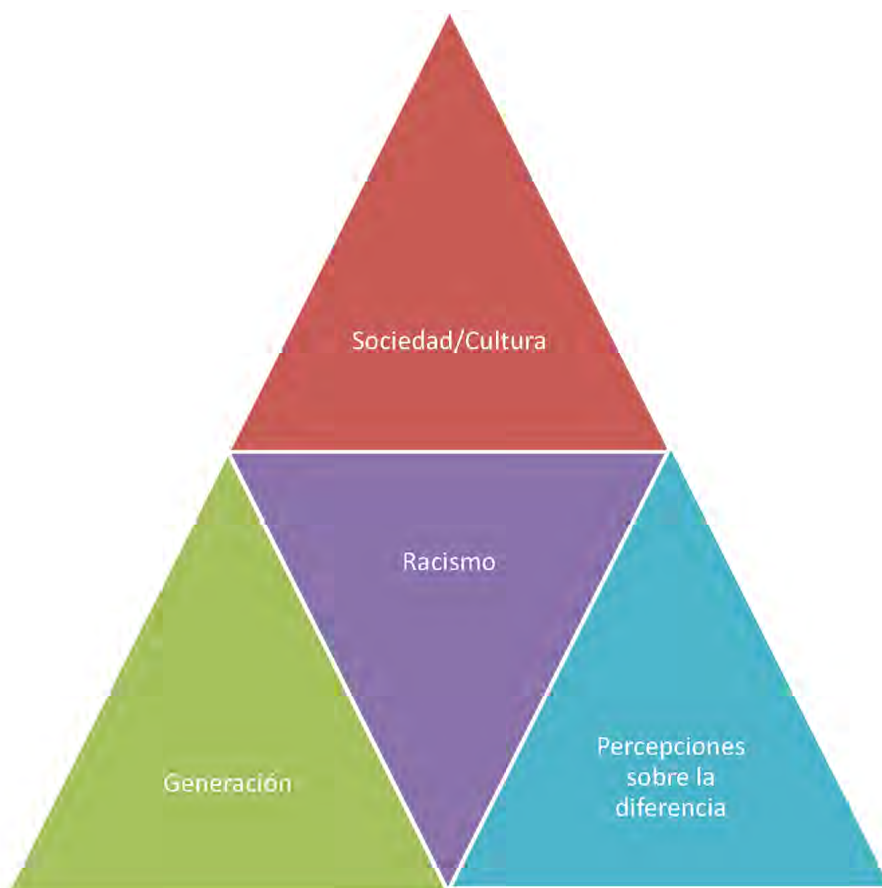


Figura 1. Modelo interpretativo para el estudio del racismo

Una experiencia etnográfica con afromexicanos³

Las poblaciones de origen africano arribaron a lo que conocemos como México en el período virreinal como personas esclavizadas, dedicadas a actividades agrícolas, mineras, ganaderas y, más adelante, comerciales en la entonces Nueva España. Con el transcurso de los años, obtuvieron su libertad y constituyeron un sector significativo económica y socialmente con posibilidades de ascenso social (Velázquez, 2006). Durante los siglos XIX y XX, ya siendo México un país independiente, los afrodescendientes también ingresaron al país como estudiantes, refugiados o en el marco de intercambios diplomáticos. Ya entrado el siglo XXI y derivado de la agudización del fenómeno migratorio, México es un país de tránsito y destino. De este modo, personas africanas y de la diáspora han tenido una presencia creciente.

Un ejemplo importante de este hecho es el de los haitianos en la franja fronteriza norte. En el año 2016, el gobierno estadounidense interrumpió el otorgamiento de visas humanitarias y el asilo político, dando pie a que estos migrantes se establecieran en ciudades como Tijuana, en asentamientos irregulares pero que paulatinamente tienen una visibilización constante y creciente (París *et al.*, 2018). De igual forma, hay personas garífunas⁴ que también nutren los grupos migratorios de centroamericanos que buscan cruzar el río Bravo, amén de aquellas personas que vienen directamente de África, que llegan al Cono Sur y de ahí prácticamente atraviesan todo el continente (París *et al.*, 2018: 26). Algunos son deportados y otros más encuentran su reconocimiento como refugiados en el país, enriqueciendo así las diversas expresiones de afrodescendencia que tenemos en México.

De acuerdo con datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, en México viven 1'381.853 personas que se adscriben como afromexicanas, las cuales habitan principalmente en los estados de México, Oaxaca, Guerrero y Veracruz (INEGI, 2017). Si bien estos estados son los que cuentan con una mayor concen-

3 Se utiliza aquí el término afromexicano retomando el concepto político utilizado por consenso en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca desde la reunión de Charco Redondo en 2011. Esta categoría ha sido recientemente integrada en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, para referir a aquellas personas integrantes de la diáspora africana en México. Se respetan las autodenominaciones de “negro, moreno, afro, y afrodescendiente” en las narrativas de las personas entrevistadas y, para fines operativos y de lectura, son entendidas como sinónimos en este documento.

4 Los garífunas son afrodescendientes caribeños conocidos también como caribes negros, “son la expresión de un proceso de mestizaje entre africanos procedentes de la trata esclavista e indígenas caribes-arawaks que se produce durante el período colonial en las Antillas Menores, principalmente en la Isla de San Vicente. Deportados masivamente por los ingleses hacia América Central, los garífunas comienzan en 1797 el poblamiento de las costas caribes de 4 países (Honduras, Belice, Nicaragua y Guatemala)” (Agudelo, 2013: 193).

tración demográfica, no podemos dejar de mencionar que prácticamente están presentes en todo el país.

La denominada región de la Costa Chica comprende la franja entre Acapulco, Guerrero y Huatulco (Oaxaca). Esta zona ha sido escenario de una intensa interacción entre pueblos indígenas, afrodescendientes y mestizos. La dinámica regional se sustenta en asimetrías sociales, económicas y políticas. Gloria Lara (2012) nos describe la manera en que las élites mestizas han tenido el control político en municipios como Pinotepa Nacional y Tututepec (en el estado de Oaxaca), generando toda una red de parentescos (reales y simbólicos) que dinamizan el acceso diferenciado a los recursos.

Este dominio del poder local está acompañado también por prácticas de monopolio comercial añejas. Los dueños de las haciendas, por ejemplo, inicialmente fueron las personas españolas que llegaron en la época virreinal a habitar estas tierras; más adelante, los alemanes o belgas instauraron cultivos mayores y una fuerte explotación agrícola (Rodríguez, 2010). Los afrodescendientes participaron como capataces en dichas haciendas, mientras los indígenas constituyeron la principal mano de obra. He detallado en otro texto la jerarquización social y organizativa de las personas que habitan la Costa Chica (Quecha, 2017), y lo que es posible advertir es que los afromexicanos e indígenas son los grupos sociales donde recaen y se reproducen un mayor número de estereotipos racializantes.

Para los afrodescendientes, el color de piel es un elemento diferenciador y estereotípico, aunque no el único, ya que hay personas que se reconocen “negras”, “morenas” o simplemente afros, y no cuentan con una tonalidad de piel oscura. El hecho de vivir cerca del mar, dedicarse a la pesca, tener ciertas prácticas festivas, culinarias y gustos compartidos se articulan para pensarlos como una “raza” mala, violenta o, peor aún, perezosa. Los indígenas son considerados personas industriosas aunque humildes, “tontos” y atrasados culturalmente; así, “su raza” está caracterizada de una forma servil. Los “mestizos” o “blanquitos” son, a su vez, percibidos como gente de “razón” y “abusivos”, aunque se aspire a tener algún tipo de vinculación con ellos para tener ascenso social o económico. La complejidad en los procesos de interacción en la Costa es la constante y en medio de esas relaciones sociales cotidianas está presente el racismo. Para problematizar estas experiencias, me parece necesario conocer los elementos de identificación entre los afromexicanos, para después entender cómo opera, o no, la palabra “raza” en sus dinámicas de diferenciación y exclusión.

Las comunidades donde realicé el trabajo etnográfico fueron San Marcos, Juchitán y Cuajinicuilapa (Guerrero). Del vecino estado de Oaxaca trabajé en Collantes, Corralero y El Ciruelo. Trabajé con niñas y niños, jóvenes, adultos y adultos mayores, y el período de trabajo inició en el año 2015 y culminó en 2018. En promedio, el trabajo de campo tuvo una duración total de cinco meses diferenciados a lo largo de cada año.

Realicé 315 entrevistas semi-estructuradas. Con los niños y niñas organicé 25 talleres de dibujos y la construcción colectiva de cuentos sobre la historia de su pueblo. Pude registrar las siguientes características de identificación y alteridad:

- Diferencias por “las costumbres”
- Diferencias y semejanzas por la tonalidad de piel
- Diferencias por “la forma de hablar”
- Diferencias por partidos políticos
- Diferencias por religión
- Diferencias por el nivel de ingresos
- Diferencias de género (establecimiento de parejas)

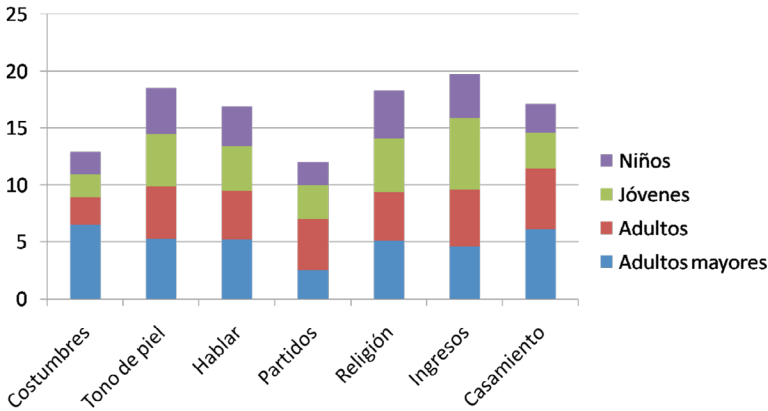


Figura 2. Principales categorías de diferenciación

Fuente: elaboración propia.

A continuación, detallo las particularidades que encierran estas categorías y algunos testimonios relacionados.

Por costumbres: este fue un primer elemento de diferenciación. “Costumbres” es entendida como cultura, en tanto integran el ciclo festivo, pautas de cortejo y matrimonio, relaciones entre humanos y no humanos, expresiones artísticas y formas de gobierno. Hay algunas costumbres que cambian, aunque no todas, y mantenerlas es lo que posibilita la existencia como grupo. Es importante tener “costumbres” que transmitir y conocer para diferenciarse de los indígenas. Aunque también se considera que los cambios son positivos para “progresar”. A continuación, algunos testimonios al respecto:

Yo me acuerdo cuando era niña que aquí había la costumbre de robarse a las muchachas, a mí me robaron, y los indios allá en Comaltepec decían que aquí en la *Llanada* somos

atrasados [...]. (Entrevista personal con mujer de 78 años, El Ciruelo, Oaxaca, 11 de enero de 2016).

Es que nosotros los negros tenemos un “arte”, que es el “arte” de ser *animal*, tenemos la costumbre de curarnos, pero luego dicen que esa cosa del *tono* es cosa mala, de nosotros los *bandeños* [...].⁵ (Entrevista personal con mujer de 69 años, San Nicolás, Guerrero, 17 de noviembre de 2015).

Las costumbres han cambiado, ya no es como antes. Tenemos las fiestas, pero otras cosas ya no están, como el entierro del ombligo. Está bien así, vamos progresando, antes los viejos pensaban que había que enterrarlo o dejarlo en una canastita cerca de la casa, a veces en Pinotepa me decían: “¡negra come ombligo!”. Pero ya no lo hacemos, ya progresamos y no pasa nada [...]. (Entrevista personal con mujer de 46 años, Corralero, Oaxaca, 07 de enero de 2015).

Sí, aquí sí tenemos muchas tradiciones; por ejemplo, la Artesa, eso es “mero” de nosotros, ya algunos chavos lo bailan otra vez y hay chamaquitos que también bailan “los diablos”. (Entrevista personal con hombre de 19 años, El Ciruelo, Oaxaca, 10 de abril de 2017).

Es que nuestras costumbres son un poco feitas pues, pero dicen que siempre los negros hemos tenido costumbres raras, pero para mí no son raras, los indios sí, sus costumbres no las entiendo. (Entrevista personal con hombre de 17 años, Collontes, Oaxaca, 15 de junio de 2018).

Una costumbre que tenemos aquí es llevar los tamales a la casa de los padrinos en “Todos Santos”, eso nomás lo hacemos los morenos. (Entrevista personal con niño de 11 años, Corralero, Oaxaca, 19 de junio de 2017).

Otra costumbre es que no te bañas cuando te curan de espanto. A lo mejor por eso me dicen que huelo feo allá en la escuela, pero es que si me baño me enfermo de nuevo, pero ellos no saben. (Entrevista personal con niña de 9 años, Cuajinicuilapa, Guerrero, 04 de junio de 2018).

Tonalidad de piel: en la zona, la palabra “negro” sirve como referente de identificación y auto-referencia entre los afromexicanos, así como moreno. Así como en otras latitudes, para varios sectores de la población mexicana tener “piel negra” u oscura es negativo, ya que los estándares de lo “bello” y lo “deseable” están vinculados a una tonalidad clara de piel (ENADIS, 2010). Hay una relación entre estereotipos negativos y la piel de tonos oscuros, de ahí que fuera otro claro elemento de diferenciación, ya no solo respecto a las personas indígenas, sino también con los denominados “mestizos” o “blanquitos”. Un elemento interesante fue

5 En la región se utiliza el término “bandeño” para referir a las personas de las comunidades afrodescendientes de Guerrero. En algunos contextos puede tener una connotación peyorativa.

el proceso reflexivo de las personas al hablar del tema. Sobre todo, las tres últimas generaciones mencionaron que reconocer su calidad de “afromexicanos” o conocer los debates en el marco de la lucha por el reconocimiento constitucional de este sector les ha permitido analizar los procesos de discriminación, racismo y rechazo que han vivido.

Toda mi vida me dijeron: ¡negra!, ¡negra fea!, pero nomás cuando salía... Aquí no porque me casé con uno como yo, él así me conoció [...]. (Entrevista personal con mujer de 66 años, Collantes, Oaxaca, 20 de enero de 2015).

Así lo quiso Dios, que yo fuera negro, me resigné [...]. (Entrevista personal con hombre de 82 años, Corralero, Oaxaca, 22 de enero 2015).

Yo me peleé porque ya no me gusta que me digan negro, ahora entiendo que no está mal ser así, pero es difícil cambiar [de idea], porque mi mamá me dijo que por ser yo “afro” me tocaba tener mala vida, pero ya vi que no. (Entrevista personal con hombre de 38 años, San Nicolás, Guerrero, 15 de enero de 2018).

Pues sí, a uno lo ven así negrito y piensan que uno es malo: “negro mata gente”, dicen, pero que digan, no pasa nada [...]. (Entrevista personal con hombre de 45 años, San Marcos, Guerrero, 15 de enero de 2018).

Estoy acostumbrada a que me vean feo, pero no me preocupa porque siempre es así. Nos ven feo por nuestra cara y por nuestro pelo. Pero ya me enseñaron que por eso no me debo sentir menos. (Entrevista personal con mujer de 22 años, Collantes, Oaxaca, 15 de junio de 2018).

Yo lloré cuando nació mi hermanito, porque él era más blanquito, pensé que mis papás no me iban a querer, pero ya después vi que sí me querían aunque era yo más negrita. Ahora me da risa, ¿por qué pensaría eso yo? (Entrevista personal con mujer de 18 años, Corralero, Oaxaca, 19 de julio de 2017).

Es que si te quemas mucho por el sol, quedas más negrita y así no te puedes poner ropa bonita, porque la ropa bonita es para lucirla, por eso no hay que quemarse mucho, para no ser más negrita y verse bonita (Entrevista personal con niña de 10 años, Corralero, Oaxaca, 19 de julio de 2017).

Me llamo B. Soy flaquito y no tan “afrito” como mi primo Chuy, pero aunque Chuy está más “afro”, él es más guapo que yo. (Entrevista personal con niño de 7 años, Collantes, Oaxaca, 08 de enero de 2016).

Forma de hablar. “uno sabe cuándo alguien no es de aquí, como usted”, me dijo uno de los participantes en un taller de cuentos en Collantes. Al preguntar más detalles, hubo menciones múltiples sobre “el hablar costeño”, “el tono chilango”,⁶

6 Palabra utilizada para nombrar a las personas oriundas de la ciudad de México.

“comerse las eses” y no saber pronunciar palabras completas. Los adultos y jóvenes mencionaron que, por la forma de hablar, se puede saber el lugar de origen, también si se es “indio”, “moreno” o de “la ciudad”. Hay una vinculación entre el modo de hablar y lo que se considera apropiado; por ejemplo, mencionaron que las personas de la ciudad “hablan bien” y no usan palabras altisonantes. Usarlas es una muestra del “atraso” y falta de educación.

Aquí hablamos “golpeado”, pero es que así somos los negros. Como no fuimos a la escuela, nomás aprendemos leperadas. Los que son viejos y hablan bien son los maestros, pero no todos, también hay maestros que son mal hablados. (entrevista personal con hombre de 81 años, Cuajinicuilapa, Guerrero, 05 de junio de 2018)

¡Ah sí!, aquí decimos harta grosería, pero también antes había más verso y eso sí tiene su chiste, había también más corridos, luego dicen que nomás los negros somos flojos, que nos comemos las eses, pero hacer verso tiene su chiste y eso no lo hacen los indios, porque no piensan tan rápido y no saben hablar bien. (Entrevista personal con mujer de 70 años, San Nicolás, Guerrero, 17 de enero de 2018)

Como somos de la costa hablamos así, pronunciando más las jotas. Por ejemplo, la gente de Pinotepa (Nacional) tampoco pronuncia las eses, pero hablan mejor; usted luego luego sabe cuándo alguien es de Pino, porque saben más palabras. También tiene que ver lo que les enseñan en la escuela. Es su acento de mestizo, ellos están más en contacto con personas fuereñas. (Entrevista personal con mujer de 51 años, El Ciruelo, Oaxaca, 12 de enero de 2018).

¡Obvio! Se nota rápido de dónde es la gente cuando habla, si uno ve a alguien nomás no lo puede saber, a menos que traiga su enredo o vaya vestido como los tatamandones,⁷ así uno sabe quién es indio. Pero si ese indio se quita la ropa, puede ser alguien de otro estado, pero cuando habla, ya sabe uno que es indio o india porque no hablan bien, eso rápido se ve. (Entrevista personal con mujer de 38 años, Collantes, Oaxaca, 07 de enero de 2016).

La primera vez que me dijeron costeño fue en Oaxaca. Ahí me dijeron que se oye que soy de acá. Yo no me daba cuenta, por eso creo que sí diferencia la forma de hablar. (Entrevista personal con hombre de 28 años, Corralero, Oaxaca, 17 de julio de 2017).

Con el acento de uno se sabe también de dónde es la gente, si de la ciudad, de por aquí o si son gringos. También hay gente que quiere hablar como “fresa”, pero así solo habla la gente que tiene dinero. Aquí en este pueblo nadie habla así porque somos pobres. (Entrevista personal con hombre de 21 años, San Nicolás, Guerrero, 19 de junio de 2018).

¡Sí!, yo sé de dónde es la gente, se oye luego, yo sé cuando alguien es del norte [Estados Unidos], porque llegan a mi escuela los niños que no saben hablar español bien, son tontos, sus papás no les enseñaron a hablar como nosotros. (Entrevista personal con niño de 11 años, Cuajinicuilapa, Guerrero, 22 de junio de 2018.)

7 Así se denominan las autoridades tradicionales indígenas mixtecas.

En la tele no hablan como nosotros, es que los que pasan en las novelas son pura gente de ciudad, por eso yo sé cómo habla la gente de ciudad, hablan chistoso, así lo veo en la tele. (Entrevista personal con niña 9 años, San Marcos, Guerrero, 19 de junio de 2015).

Partidos políticos: inicialmente no consideré este rubro cuando imaginé los elementos de identificación y distinción que podría recopilar, pero fue importante de referir para diferenciarse de la población indígena. Los afromexicanos nombran a sus autoridades por planillas con voto directo y secreto, y no por el sistema normativo interno (a través de asambleas comunitarias, por voto a mano alzada) como los pueblos indígenas colindantes. Este elemento de diferenciación ya lo había escuchado en otros momentos (Quecha, 2016). Se considera que la elección de autoridades a través del sistema de partidos políticos es lo más efectivo y es señal de progreso. En la región ha estado presente una dinámica de cacicazgos que se mantiene por el establecimiento de redes de parentesco (real y simbólico) estructurados a través del Partido Revolucionario Institucional (PRI), otrora partido oficial.

Aquí siempre hemos votado, es por planillas pero siempre ha sido por el PRI. (Entrevista personal con hombre de 79 años, El Ciruelo, Oaxaca, 15 de enero de 2016).

Sí, como nosotros escogemos es por voto, en papel pues, en urna, no como los indios, que nomás alzan la mano. Nosotros por urna, como la gente de Pinotepa. (Entrevista personal con hombre de 82 años, Corralero, Oaxaca, 21 de julio de 2017).

También aquí nos organizamos diferente, no somos como los mixtecos que toman decisiones por asamblea, aquí por partidos políticos, votamos y es secreto, porque eso de que se vea por quién vota uno como que no va, está mal. (Entrevista personal con hombre de 52 años, Corralero, Oaxaca, 23 de julio de 2017).

Aquí en esta zona siempre es por partidos, aunque aquí tenemos también policía comunitaria, pero es que la comunitaria está también allá en la sierra, pero nosotros no elegimos a mano alzada para el comisariado, tiene que ser voto, por planilla. (Entrevista personal con hombre de 61 años, San Nicolás, Guerrero, 23 de noviembre de 2015).

Bueno, también entre nosotros hay diferencias muy importantes, sobre todo por el partido que apoya uno, ¿no? Hay gente que es más priísta, otro más “morenista”,⁸ panistas casi no, pero luego por eso hasta se pelean las familias y se mata la gente. (Entrevista personal con mujer de 22 años, (San Marcos, Guerrero, 19 de junio de 2015).

Por los partidos políticos, por ejemplo, toda mi familia había sido perredista y ahora es de MORENA, esas son diferencias también con los pueblos de la sierra (indígenas), ahí dicen que los partidos son malos, a lo mejor, pero funciona aquí [...]. (Entrevista personal con mujer de 19 años, Corralero, Oaxaca, 19 de julio de 2017).

8 Alusión al partido MORENA, Movimiento de Regeneración Nacional.

¡Mi maestra es priísta! Pero mis papás no. Aquí hay mucha pelea por los partidos. (Entrevista personal con niño de 7 años, Corralero, Oaxaca, 18 de julio de 2017).

Carolina me dijo que ella quiere ser presidenta municipal, pero no sabemos qué partido va haber cuando seamos más grandes, ¡a lo mejor ya no existen los de ahora! Es bueno tener un partido, como mi papá, él sí tiene uno. (Entrevista personal con niña de 12 años, El Ciruelo, Oaxaca, 15 de enero de 2016).

Religión: la región de la Costa Chica cuenta con una diversidad religiosa considerable (Quecha, 2015), por lo que conviven pentecostales (con sus diversas denominaciones), adventistas del séptimo día, bautistas, testigos de Jehová, mormones y católicos, principalmente. Este hecho ha sido importante para forjar redes de apoyo y solidaridad que están presentes en la estructura social de los afromexicanos. En esta zona no se han registrado hasta el momento expulsiones de comunidades religiosas, si bien hay algunos conflictos y tensiones al interior de las familias, la presencia de otros credos religiosos es aceptada y destaca como uno de los principales referentes de identificación.

Es muy importante para nosotros que las hermandades sigan festejando a los santos y que hayan danzas esos días. Nosotros los católicos tenemos mucho respeto a nuestro Santo Patrón, por eso nuestro pueblo tiene una fiesta y viene mucha gente a la feria, y nosotros también vamos a otras fiestas en otros pueblos, porque eso nos une como hermandad y como católicos. (Entrevista personal con mujer de 69 años, Collantes, Oaxaca, 10 de enero de 2016).

Yo conocí la palabra de Dios en un momento muy difícil de mi vida. Me ayudó a sanar y desde entonces mi trabajo es seguir apoyando a mis hermanos de fe. Ahora ya somos muchos y somos una congregación muy unida, nos ayudamos para otras cosas. (Entrevista personal con hombre de 71 años, San Marcos, Guerrero, 28 de junio de 2015).

Es muy importante la religión que uno tiene. La religión la hereda uno de los papás y la familia también se organiza por la fe, pero bueno, también ya hay otras familias que tienen “hermanos”, como que ya no es lo mismo. (Entrevista personal con mujer de 53 años, San Marcos, Guerrero, 28 de junio de 2015).

Para mí es muy bueno que uno tenga la misma religión en su casa, porque si no, van a estar como mi hermana; ella es testigo de Jehová nomás, su esposo no quiere, ni sus hijos ser testigos [...] pobrecilla. Así cuando tu familia no es tu misma religión está duro, no se puede platicar a gusto y tener confianza. (Entrevista personal con mujer de 44 años, Corralero, Oaxaca, 13 de julio de 2017).

Cuando yo era chica no me gustaba ir a misa, me aburría mucho, pero ahora ya no pienso igual, para la gente es muy importante lo de ir a la iglesia, por su fe y por su familia, sobre todo por eso, como que gracias a la iglesia, la familia se une para hacer fiestas, para los

entierros, hay unión pues [...]. (Entrevista personal con mujer de 25 años, El Ciruelo, Oaxaca, 14 de enero de 2016).

Yo soy cristiana y desde chiquita me enseñaron el temor a Dios. Mis hermanos de fe ayudan también a mi hermano que está en el norte, lo apoyan a veces con algunos dólares. Eso es muy bueno, porque somos unidos en la adversidad, no solo en lo bueno. (Entrevista personal con mujer de 28 años, El Ciruelo, Oaxaca, 14 de enero de 2016).

Yo soy católico porque mis papás así me enseñaron. Me gusta ir a las fiestas y también me gusta bailar los diablos en [día de] muertos. Hay niños que no son católicos, pero a veces también bailan los diablos cuando sus papás no los ven, pero no es seguido. (Entrevista personal con niña de 13 años, Collantes, Oaxaca, 10 de enero de 2016.)

Yo soy adventista. Por eso no salgo a jugar los sábados, porque hay que guardar ese día para estar en comunidad y estudiar la palabra. Yo me entiendo muy bien con mis hermanos, a veces los niños del salón no me entienden por qué no puedo comer carne, pero mis hermanos sí saben, por eso no les hago caso, estoy más contento los sábados. (Entrevista personal con niño de 11 años, Corralero, Oaxaca, 13 de julio de 2017).

Ingresos: la pertenencia a la clase social y la percepción de ingresos fueron un referente significativo. “Tener dinero”, “ser rico” o “ser pobre” son frases utilizadas para señalar las diferencias. Aparecieron algunas ideas racializantes al respecto, ya que se considera que la “gente rica” es “blanquita” o “güerita”. Fue interesante el caso de una imagen que me mostró una niña de un jeque árabe, ella estaba muy incrédula de que esa persona “fuera rica” como se mencionaba en la revista, ya que desde su punto de vista, ese hombre era moreno, lo cual trastocaba considerablemente su asociación sobre riqueza y tipo de persona.

Lo principal en este pueblo es quién tiene dinero y el que no tiene. Los que tienen dinero aquí son los que han tenido vacas, ganado pues, pues con eso se puede mantener uno. Bueno, antes así era, unos pocos nomás tenían vacas y ellos sí podían comprar más cosas, los demás somos pobres. (Entrevista personal con hombre de 92 años, San Nicolás, Guerrero, 22 de noviembre de 2015).

Antes aquí había más dinero, porque uno también vendía su cosecha, como el limón. Antes el limón sí daba dinero y había gente que podía ser rica vendiendo su cosecha porque valía. Después llegó Paulina [huracán] y ya no fue igual, desde entonces todos somos pobres. Pero bueno, muchos negros de por aquí por eso se han ido al norte, pero allá tampoco dejan de ser pobres. (Entrevista personal con hombre de 78 años, Corralero, Oaxaca, 12 de julio de 2017).

Antes los que tenían una mejor economía eran los profes, como que eran los únicos profesionistas, ahora ya hay un poco más, pero no muchos, hay gente que hereda tierras y cultiva, y también hereda animales, esos siempre se venden bien. Pero aquí en el pueblo pues gente rica, así rica como en las ciudades, no hay. Aquí en el pueblo somos pobres, es un pueblo pobre porque no hay muchos servicios, apenas una escuela... No hay más. (Entrevista personal hombre de 62 años, El Ciruelo, Oaxaca, 15 de enero de 2016).

Si tienes dinero vales, si no, no. Así de fácil, hay que trabajar para darse un gustito, pero aquí nunca vamos a ser como esos güeros que tienen mucho dinero, los que se ven en la tele, o como los gringos, que tienen sus buenas casas y todo en dólares. Aquí los negros somos pobres, los güeros son los ricos. En México así es, porque también en el norte hay negros que sí tienen dinero, pero aquí no. (Entrevista personal con hombre de 47 años, San Nicolás, Guerrero, 18 de junio de 2018).

Yo sé que nunca voy a ser rica, tener mucho dinero y así, no. Porque no pude terminar mi carrera, y mi trabajo de ahora es temporal. Eso sí, como siempre he trabajado sé que no me voy a quedar sin comer, pero no voy a poder nunca ser como los ricos que se ven en la tele o en el Facebook, esa gente estudia mucho, yo fui cabeza dura, ha de ser porque soy negra, así que pobre me quedaré. (Entrevista personal con mujer de 19 años, Collantes, Oaxaca, 09 de enero de 2016).

Yo creo que hay gente rica y gente pobre en todo el mundo. Aquí en el pueblo hay gente que tiene dinero, pero yo creo que no es rica, porque no sale de aquí. Veo también allá a los inditos, ellos sí tienen también dinero; en el mercado andan con sus fajos de billetes, manejan mucho dinero, más que nosotros. Pero lo que sí tenemos igual es que tampoco salen mucho, a lo mejor se van a Chilpancingo o a México [Ciudad de México] y ya. Porque una persona rica viaja por el mundo, en avión todo el tiempo, y se cuidan, son blancos o güeros. (Entrevista personal con joven de 17 años, Cuajinicuilapa, Guerrero, 23 de junio de 2018).

Aquí los niños que tienen dinero son los que tienen familia en el norte, los demás somos re pobres. (Entrevista personal con niño de 8 años, Cuajinicuilapa, Guerrero, 23 de junio de 2018).

A mí me dicen que soy presumida porque tengo cosas nuevas, pero no soy presumida, son mis tíos los que me compran cosas y yo se las traigo a la escuela para que las vean, pero no soy rica, pero los del salón dicen que me creo mucho por eso. (Entrevista personal con niña de 13 años, Corralero, Oaxaca, 18 de julio de 2017).

Casamiento: el hecho de emparentar con determinadas personas es fundamental, no solo por la manera en que se afianzan las redes de parentesco, sino porque también aquí aparecen los procesos de racialización en la región y la trascendencia que tiene el establecimiento de uniones matrimoniales con personas mestizas o blancas (Quecha, 2017). En la región existe la idea de que es posible lograr cierto ascenso social si uno se casa con una persona mestiza de las cabeceras municipales o de otro estado, y que la descendencia producto de esa unión tendrá, por tanto, mayores posibilidades de éxito económico. La utilización de la palabra “raza” se vincula directamente con la familia, y no me refiero solo a testimonios, sino a otras personas con quienes he podido interactuar a lo largo de los años me ha permitido conocer que hay una relación de la palabra raza y el “linaje familiar”; hablar de “mi raza” significa también hablar de “mi familia”.

Siempre se debe mejorar la raza, mejor que los niños poco a poquito sean blancos. Son más bonitos. (Entrevista personal con mujer de 76 años, San Marcos, Guerrero, 29 de junio de 2015).

Hay que fijarse con quién se casa uno porque eso también tiene su peso. Los muchachos nomás ven a las muchachas y ya, pero yo le digo a mis nietos que vean también a la familia: cómo se llevan, si hay borrachos, cómo es la raza pues. La raza de uno es también importante; aquí mi familia, mira, es trabajadora, pero nos casamos con gente como nosotros, también trabajadora, no con la raza india, por eso uno debe ver con quién se casa. (Entrevista personal con mujer de 69 años, San Nicolás, Guerrero, 19 de junio de 2018).

Mi mamá siempre me decía que no me casara con un negrito, porque iba a tener un frijolito. Pero sí me casé con uno de aquí y mi hijo es negrito, pero está sano y yo lo veo bonito. La familia de mi esposo es buena gente, me ayudan mucho. Uno como mujer también sabe cuándo es bueno casarse con uno de por aquí, porque se hace una familia, se comparte en dos familias: la de uno, donde nació, y la otra, con la que se casó. (Entrevista personal con mujer de 49 años, Corralero, Oaxaca, 19 de julio de 2017).

Mira, es que cuando te casas con alguien ya también eres de esa familia. ¿No te pasó así? Tienes que ir a las fiestas, a las visitas. Pero luego si te casas con alguien de lejos está difícil porque ya no tienes a tu familia cerca, pero bueno, hay muchas chamacas aquí que se casan con los de fuera y se van, se olvidan de su raza. (Entrevista personal con mujer de 38 años, El Ciruelo, Oaxaca, 14 de enero de 2016).

Ahora ya hay más libertad para tener novio y casarse. Nosotros tenemos otros problemas que nuestros abuelitos no tuvieron. Los muchachos a veces están en drogas o no trabajan, pero así hay todavía chavas como yo que se casan bien pronto. Yo sí creo que hay que casarse con gente que no sea de aquí, porque así uno progresa y no está nomás cuidando niños. Con alguien de fuera uno sale del pueblo y conoce a otra gente, y sus niños son más educados y más blanquitos, así me imagino yo. (Entrevista personal con mujer de 23 años, Cuajinicuilapa, Guerrero, 22 de junio de 2018).

Uno se reconoce por el apellido, que si eres Mariche, Toscano, García, sabe uno de quién es el apellido porque uno se conoce por su familia, por eso todavía aquí preguntan ¿de quién eres hijo?, porque así saben quién es tu familia. Los Noyola de por allá son bien conflictivos, mejor no hay que acercarse a esa familia, mejor me consigo otra novia que no sea Noyola, mejor que sea de otro pueblo, o de la ciudad, así ya mejor me hago pariente de gente importante. (Entrevista personal con hombre de 24 años, Corralero, Oaxaca, 22 de julio de 2017).

¡Yo me voy a casar con un artista cuando sea grande! Así mis hijos van a ser bonitos y no tan negritos como yo. (Entrevista personal con niña de 7 años, Corralero, Oaxaca, 18 de julio de 2017).

Mi raza es de los Cisneros, los quiero mucho, pero también soy de la raza de mi mamá, también soy raza de los Sosa, mi abuelita es V. Sosa y ella me abraza mucho, soy de esas dos razas. (Entrevista personal con niña de 10 años, San Nicolás, Guerrero, 19 de junio de 2018).

Discusión

Con base en estos testimonios, contamos con elementos para comprender algunos de los aspectos constitutivos en la construcción del sentido de pertenencia y diferencia entre afromexicanos de diversas generaciones. Esta dinámica de registro etnográfico permite saber en qué contextos se utiliza la categoría raza sin una prenoción establecida al respecto y, por otro lado, permite al investigador conocer cuáles son sus cargas ideológicas; es decir, este acercamiento nos permite seguir los lineamientos “genealógicos” que constituyen el saber local en torno a la “raza” y la vinculación con la experiencia del racismo en tanto práctica e ideología.

Un elemento interesante es que hay una toma de conciencia sobre la construcción de un “nosotros” estereotipado por las costumbres, el tono de piel oscuro (en mayor o menor grado) y el acceso a recursos. Estos elementos están íntimamente ligados y generan una idea de alterización frente a los otros. Esta construcción de alteridad es ubicada históricamente en una posición inferior en la escala socio-organizativa regional, toda vez que las asociaciones que circulan sobre la idea de “raza negra” son rasgos negativos que integran al grupo, y las experiencias de rechazo, por ser considerado parte de por ser considerado parte de esta, se viven en interacción cotidiana a escala municipal, estatal y nacional (Quecha, 2017).

Intergeneracionalmente y al interior de las comunidades, hay una permanencia de la asociación de “raza” con “familia”, lo que otorga una relación particular a esta forma de reconocimiento, ya que aquí no se enuncia la pertenencia a una “raza negra”, sino a una “raza” reconocida por apellidos, como vimos en algunos testimonios. Se apela a la pertenencia a determinados grupos domésticos y una filiación que otorga origen y unión basado en relaciones de parentesco.

Sobre las vivencias de rechazo, es posible advertir que hay un cambio percibido en las jóvenes generaciones, y en las niñas y los niños. Por ejemplo, los abuelos y algunos adultos han sido víctimas de rechazo y maltrato por su condición de “negro”:

Aquí siempre hay maltrato, casi todos mis hermanos y yo trabajamos en la hacienda del limón, vivíamos ahí y nos decían los “mayordomos”: ¡apúrate negro! Pero yo sabía que nos lo decían porque muchos de los españoles esos pensaban que por negros somos como animales, mucha gente así pensaba antes. Antes también uno usaba arma para cazar y cuando nos veían así, los indios o los que venían de Oaxaca o forasteros, nos tenían miedo; se hizo fama pues, de que los negros matamos nomás por que sí... pura fama negra [...]. Pero yo sí creo que la gente güera es la que tiene dinero siempre, los negros no sabemos qué hacer con el dinero, si lo tenemos, lo usamos para beber nomás, no somos inteligentes como los forasteros. (Entrevista personal con hombre de 87 años, El Ciruelo, Oaxaca, 15 de enero de 2016).

La respuesta ante este escenario es sugerente, ya que hay una internalización de un discurso diferencial inferiorizante que legitima las jerarquías. Este tipo de opiniones no son aisladas, sobre todo entre las personas adultas mayores. En el caso de los jóvenes que experimentan el racismo, encontramos diferencias respecto a los abuelos:

Sí tú me ves puede que pienses: “es que ella tiene el pelo así porque no se baña, los negros son sucios...” Eso piensa mucha gente cuando nos ve, a mí hasta me dicen si me peino, porque mi pelo es así [ensortijado]. Pero siempre me defiendo, empecé a saber que no soy de una raza mala, como siempre dicen que es la de los afros, yo me siento orgullosa de ser así y le explico a mis hermanas. (Entrevista personal con mujer de 18 años, Collantes, Oaxaca, 08 de enero de 2016).

Una vez en Puerto Escondido conocí a una española y ella quería ser mi novia, me dijo que le gustan los negros porque somos potentes... Me sentí muy mal cuando me dijo eso, ahora sé que esas ideas de que nosotros nomás somos buenos para el sexo es para todos los negros, se piensa que los de la raza negra somos “calientes”, yo hablo con mis primos para decirles que eso es discriminación, como dicen en la radio, porque lo hacen a uno menos. (Entrevista personal con hombre de 22 años, Corralero, Oaxaca, 12 de julio de 2017).

Un hallazgo notable es que entre las jóvenes generaciones, el discurso de reivindicación como afromexicanos permite cuestionar los estereotipos racializantes, situación que no necesariamente es compartida con las generaciones mayores. El proceso de reconocimiento de los afrodescendientes en México como sujetos de derecho es quizás una de las temáticas que mayor interés ha despertado en la academia, y sabemos que hay un acercamiento paulatino y diferenciado a este proceso político. Algunas personas no necesariamente están al tanto de qué implica este hecho, pero quienes sí cuentan con un bagaje inicial sobre los debates en la materia, revierten el estigma y se sienten orgullosos de ser “negros”, “morenos” o “afros”, con base en este registro etnográfico. Podemos aquí rescatar uno de los testimonios de los niños, quienes incluso usan un diminutivo para el término “afro”: *afrito*. Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya una introyección negativa por esta pertenencia. Otro de los aspectos llamativos entre los niños es que también reproducen el deseo de dejar de ser “negritos” o que sus hijos ya no lo sean, aunque hay otras experiencias que permiten a los niños tener una idea positiva sobre sí misma:

El maestro Fredy nos enseñó a bailar también como las de la Danza de Obatalá, y yo soy feliz de bailar y tener tradición. Cuando salgo a bailar, a veces hay niñas que dicen: “mírala, es una negrita, pero no me da pena”, porque yo soy así y bailo afro, y cuando me ven bailar también me respetan y nos hacemos amigas. (Entrevista personal con niña de 10 años, Collantes, Oaxaca, 08 de enero de 2016).

Luego también los niños aquí molestan, antes les pegaba cuando me decían negro puchunco, pero ahora vino mi prima de Estados Unidos y ella también es negrita como yo,

y habla inglés; yo pensé que nomás los gringos hablan inglés, los güeros pues. Entonces yo sé ahora que ser negro o afro, como dice la maestra, es bueno, ya no me voy a dejar de los otros niños, porque también somos inteligentes y trabajadores y podemos hablar en otros idiomas. (Entrevista personal con niño de 11 años, Cuajinicuilapa, Guerrero, 22 de junio de 2018).

Conclusiones

Entiendo el racismo como la ideología que se basa en la falsa premisa de la existencia de las razas para caracterizar a grupos sociales diversos como inferiores; por un lado, se construyen relaciones de dominio que perpetúan un proceso de desigualdad y, por otro, brinda la posibilidad de mantener estructuradas las relaciones sociales bajo la lógica de la exclusión, el rechazo o en el exterminio de dichos sujetos sociales por parte de un grupo considerado como superior.

Con este interés he generado aproximaciones y reflexiones en torno al racismo para comprender ciertas tendencias, continuidades y rupturas que se desarrollan entre la población afromexicana. Vivimos un momento histórico en que el racismo se agudiza y esa es una preocupación, no solo académica, sino también deontológica y personal para generar reflexiones que se distancien de entender la “raza” como un elemento inmutable, fijo y, sobre todo, incuestionable. En ese sentido, recuperar la perspectiva del ciclo de vida y las relaciones intergeneracionales me permite presentar entradas para conocer los diversos niveles de racismo (cotidiano y estructural) que se mantienen vigentes, así como los elementos que configuran un sentido de pertenencia entre sectores de la población. Cabe aclarar que estos datos son solamente los más representativos del universo de investigación, hay otros que pueden ser considerados y que seguramente cambiarán de acuerdo al contexto histórico donde se aplique una metodología de esta naturaleza.

Así, se puede observar en las jóvenes generaciones la percepción sobre el discurso de la diferencia en la región. Con base en el cruce de historias de diversos grupos generacionales, podemos tener una detallada genealogía del racismo por grupos domésticos. Con esta perspectiva se reconoce la agencia de los distintos sujetos sociales, considerando también a las niñas y niños. Considero que este tipo de estrategias metodológicas generan descripciones densas desde la antropología, para abonar al debate de la perspectiva antirracista de la disciplina, toda vez que con ellas podemos conocer las dinámicas de cambio cultural de una sociedad y la forma en que es vivida la idea de la “raza” y la experiencia del racismo. Con este esfuerzo etnográfico se logró saber que en el marco de un discurso reivindicativo sobre los afromexicanos como sujetos políticos, las jóvenes generaciones cuestionan su sentido de pertenencia que ha sido estigmatizada por otros. Con ello, podemos advertir la importancia que tiene socializar el conocimiento científico y acompañar solida-

riamente los procesos de reconocimiento que buscan la construcción de caminos dignos, equitativos y respetuosos de la diferencia.

Referencias bibliográficas

- Agudelo, Carlos (2013). "Movilidades y resistencias de los caribes negros. Pasado y presente de los garífuna". En: *CS*, N.º 12, pp. 189-225.
- Arias, Julio y Eduardo Restrepo (2010). "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas". En: *Crítica y Emancipación*, N.º 3, pp. 45-64.
- Briones, Claudia (comp.) (2008). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires.
- Castellanos, Alicia (2000). "Antropología y racismo en México". En: *Desacatos*, N.º 4, pp. 53-79.
- Castellanos Alicia (2001). "Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México". En: *Papeles de Población*, N.º 28, pp. 165-179.
- De la Cadena, Marisol (2008). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Envión, Colombia.
- De la Cadena, Marisol (2014). "El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú." En: Hünefeldt, Christine; Méndez, Cecilia y De la Cadena, Marisol (eds.), *Racismo y etnicidad*. Ministerio de Cultura, Cusco, pp. 54-97.
- Foucault, Michell (1996). *Genealogía del racismo*. Altamira, Buenos Aires.
- Gall, Olivia (2014). "Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo". En: *Interdisciplina*, vol. 2, N.º 4, pp. 35-62.
- Godelier, Maurice (1987). *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Akal, Madrid.
- Góngora, Manuel (2014). "Geopolíticas de la identidad: la difusión de las acciones afirmativas en los Andes". En: *Universitas Humanística*, N.º 77, pp. 35-69.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (2017). *Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México. Consejo Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, Instituto Nacional de Geografía y Estadística, México.
- Iturriaga, Eugenia (2016). *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida.
- Kropff, Laura (2010). "Apuntes conceptuales para una antropología de la edad". En: *Avá. Revista de Antropología*, N.º 16, enero-julio, pp. 3-17.
- Lara, Gloria (2012). *Espacios, sociedades y acción institucional en la Costa de Oaxaca*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Oaxaca-Fundación Harp-Helú, Oaxaca.
- Masferrer, Cristina (2017). "El racismo y la representación social de lo negro entre niños de pueblos afromexicanos". En: *Antropologías del Sur*. Santiago, vol. 4, N.º 8, pp. 105-125.
- Mead, Margaret (1970). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Granica, Buenos Aires.
- Navarrete, Federico (2016). *México racista*. Editorial Grijalbo, México.
- París, María Dolores (2002). "Estudios sobre el racismo en América Latina." En: *Política y cultura*, N.º 17, pp. 289-310.

- París, María Dolores *et al.* (2018). *Migrantes haitianos y centroamericanos en Tijuana, Baja California, 2016-2017. Políticas gubernamentales y de la sociedad civil*. Comisión Nacional de Derechos Humanos, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Quecha, Citlali (2015) “Experiencias de conversión religiosa entre los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retorno”. En: *Dimensión Antropológica*, vol. 62, N.º 2, pp. 57-86.
- Quecha, Citlali (2014) “La etnografía con niños.” En: Oehmichen, Cristina (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 215-240.
- Quecha, Citlali (2016). *Familia, infancia y migración: un análisis antropológico en la Costa Chica de Oaxaca*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Quecha, Citlali (2017). “El racismo y las dinámicas interétnicas: una aproximación etnográfica entre afromexicanos e indígenas en la Costa Chica de México”. En: *Antropologías del Sur*. Santiago, vol. 4, N.º 8, pp. 149-168.
- Quijano, Aníbal (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En: *Perú Indígena*, vol. 13, N.º 29, pp. 11-20.
- Quintero, Oscar (2017). “Aprendiendo la R. Racialización y racismo prosaico en escuelas bogotanas”. En: *Antropologías del Sur*, vol. 4, N.º 8, pp. 127-147.
- Razy, Élody (2018) “La antropología de la infancia y de los niños: historia de un campo, cuestiones metodológicas y perspectivas”. En: Alvarado, Neyra; Razy, Élody y Pérez, Salvador (eds.), *Infancias mexicanas contemporáneas en perspectiva*. El Colegio de San Luis y El Colegio de Michoacán, San Luis Potosí, pp. 21-45
- Rodríguez, Adolfo (2010). *La Costa de Oaxaca. Ayer y hoy*. Universidad Autónoma de Chapingo, Texcoco.
- van Gennep, Arnold (2008). *Los ritos de paso*. Alianza, Madrid.
- Velázquez, María Elisa (2006). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Wade, Peter (2014). “Raza, ciencia, sociedad”. En: *Interdisciplina*, vol. 2, N.º 4, pp. 35-62.

Referencias electrónicas

- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) (2010). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México ENADIS 2010. Resultados generales*. [En línea:] https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf. (Consultado el 1 de septiembre de 2019).
- Encuesta Nacional sobre Discriminación. Principales resultados. [En línea:] https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enadis/2017/doc/enadis2017_resultados.pdf. (Consultado el 07 de septiembre de 2019).
- Feixa, Carles (s. f.). “Antropología de las edades”. [En línea:] https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/43755937/c-feixa-antropologic3ada-de-las-edades.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1558656271&Signature=IOVsn8Xb%2Fb54cnrvTWPrwtAnbdE%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DAntropologia_de_las_edades.pdf. (Consultado el 1 de septiembre de 2019).