

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

AFRODESCENDIENTES EN MÉXICO Y NUESTRA AMÉRICA

J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO E ISRAEL UGALDE QUINTANA
(coordinadores)



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinador de Humanidades

Dr. Domingo Alberto Vital Díaz

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretario Académico

Dr. Mario Vázquez Olivera

Encargado de Publicaciones

Gerardo López Luna

AFRODESCENDIENTES EN MÉXICO
Y NUESTRA AMÉRICA

Reconocimiento jurídico,
racismo, historia y cultura

COLECCIÓN
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

AFRODESCENDIENTES EN MÉXICO Y NUESTRA AMÉRICA

Reconocimiento jurídico,
racismo, historia y cultura

J. Jesús María Serna Moreno
Israel Ugalde Quintana
(coordinadores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
MÉXICO 2018

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Serna Moreno, Jesús, editor. | Ugalde Quintana, Israel, editor.

Título: Afrodescendientes en México y nuestra América : reconocimiento jurídico, racismo, historia y cultura / J. Jesús Serna Moreno, Israel Ugalde Quintana (coordinadores).

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2018. | Serie: Colección Historia de América Latina y el Caribe ; 24.

Identificadores: LIBRUNAM 2006303 | ISBN 9703235808 (colección) | ISBN 978-607-30-0854-9

Temas: Negros – México – Historia. | Negros -- América Latina – Historia. | Multiculturalismo -- México | Multiculturalismo – América Latina.

Clasificación: LCC F1392.B55.A46 2018 | DDC 305.800972—dc23

Diseño de portada: D.G. Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: septiembre de 2018

Fecha de edición: 26 de septiembre de 2018

D.R. © 2018. Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C.P. 04510, México, CDMX

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8° Piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, CDMX
<http://www.cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc@unam.mx

ISBN 970-32-3580-8 (colección)

ISBN 978-607-30-0854-9 (obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación	9
------------------------	---

RECONOCIMIENTO JURÍDICO

Historizar la región: movimiento social y reconocimiento de comunidades negras en Oaxaca	17
<i>José Francisco Ziga Gabriel</i>	

Reconocimientos en conflicto: experiencias transfronterizas de los Mascogos/Black Seminole	27
<i>Rocío Gil Martínez de Escobar</i>	

RACISMO

Notas sobre identidades étnicas y raciales dominicanas.	51
<i>Ramona Hernández y Alai Reyes-Santos</i>	

Anténor Firmin. El aporte epistemológico a los estudios afrodescendientes y antirracistas.	75
<i>Elinet Daniel Casimir</i>	

HISTORIA

La insurgencia de Morelos en la Costa Chica de Oaxaca,
1810-1821 99
Israel Ugalde Quintana

Pardos en Campeche. Su inserción social y militar durante la
época de las Reformas Borbónicas 127
Óscar Rodríguez Galicia

CULTURA

Pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca:
sus relaciones interétnicas y la defensa del territorio 149
J. Jesús María Serna Moreno

Los afroargentinos: estado de la cuestión 175
Nina Bruni

Directorio de colaboradores 205

PRESENTACIÓN

Estamos en pleno Decenio Internacional para los Afrodescendientes declarada por la ONU,¹ por lo que creemos que esta publicación representa un esfuerzo que persigue el encomiable objetivo de contribuir, desde la academia, a los propósitos de este Decenio. Ello nos ha llevado a dar a conocer estas investigaciones realizadas por especialistas dentro del campo de los estudios afroamericanos. Así, esperamos, también, aportar elementos que ayuden al esclarecimiento y mayor visibilización de aspectos poco conocidos y considerados controversiales al interior de los álgidos debates que han surgido a raíz de la presencia de poblaciones afroamericanas en la esfera pública nustramericana. Las comunidades afrodescendientes han venido pugnando para que se les reconozcan sus aportes históricos y actuales en los campos de la vida económica, política y cultural de América Latina y el Caribe.

Nuestro proyecto de investigación Afroamérica ha llevado a cabo el arduo proceso mediante el cual hemos logrado esta publicación,

¹ El Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024) fue establecido por Naciones Unidas y por la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, principal instrumento internacional para la eliminación del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia.

con la que suman ya siete títulos colectivos y dos de autoría, además de otro que está por salir. El objetivo que perseguimos, desde que iniciamos este tipo de trabajos vinculados con las comunidades afrodescendientes en Nuestra América, es el de visibilizar una temática todavía poco conocida para buena parte de la población mexicana y latinoamericana; así como revisar críticamente, desde diferentes enfoques y con un carácter interdisciplinario, los más recientes estudios sobre la población afroamericana en el campo de sus identidades culturales y etnoculturales, y las diversas perspectivas teóricas y metodológicas sobre lo étnico de las comunidades afroamericanas, diferenciándolas de los enfoques que racializan a esta población.

Las investigaciones incluidas en este libro han sido realizadas tanto en lugares donde los afrodescendientes son mayoría, como en aquellos en que representan una minoría, en ocasiones diluidas y atomizadas al interior de sociedades etnoculturalmente diferentes. En la selección de estos textos se siguieron criterios acordes a los objetivos que han orientado nuestro quehacer investigativo desde hace varios años.

El libro en su conjunto cuenta con ocho artículos. Cuatro de ellos fueron pensados para México, uno más para una etnia binacional, dos para el Caribe y, finalmente, uno para el cono sur de América. República Dominicana, Haití, Argentina, Estados Unidos y México son los países donde los colaboradores de este libro han puesto su atención. Como ya mencionamos, cada uno de los textos ha sido elaborado desde diferentes enfoques de investigación y los autores se han apoyado en disciplinas como la Historia, la Antropología, la Sociología... aunque no son ajenos a la multi e interdisciplina.

El libro lo hemos estructurado a partir de cuatro aspectos fundamentales en el estudio de los pueblos afrodescendientes: el reconocimiento jurídico que estas sociedades han venido demandando; la

lucha contra el racismo; su historia y su cultura; es decir, dos textos por cada uno de los aspectos mencionados.

José Francisco Ziga Gabriel, con su trabajo “Historizar la región: movimiento social y reconocimiento de comunidades negras en Oaxaca”, nos introduce a una interesante reflexión sobre cómo ha sido el proceso de lucha por el reconocimiento constitucional de la población negra en la Costa Chica. Este movimiento se gesta a principios de los años noventa del siglo pasado con el objetivo principal de mostrar la situación de pobreza, marginación y discriminación en la que han tenido que vivir históricamente estas comunidades. La propuesta de Ziga en cuanto al camino que deben seguir las peticiones de los costachiquences se basa en el hecho de que las ideas que se están desarrollando en estos espacios de discusión no deben quedarse en el ámbito local, sino que trasciendan a lo estatal y nacional.

Rocío Gil Martínez de Escobar nos presenta el texto “Reconocimientos en conflicto: experiencias transfronterizas de los Mascogos/ Black Seminole”, en el que aborda el estudio de un pequeño grupo de afrodescendientes asentado en la comunidad del Nacimiento, Coahuila. Con un enfoque antropológico e histórico, Gil Martínez nos narra la problemática de los Mascogos contemporáneos, grupo descendiente de aquellos esclavos fugitivos provenientes de Florida que buscaron refugio en México hacia 1850. Los Mascogos se enfrentan a una realidad que afecta a toda la población con ascendencia negra en nuestro país, por lo que se vinculan a la lucha por el reconocimiento jurídico, político, social y cultural.

Ramona Hernández y Alai Reyes-Santos, en “Notas sobre identidades étnicas y raciales dominicanas”, hacen un minucioso estudio sobre las identidades que asumen los dominicanos que radican en Manhattan y en el Bronx, Estados Unidos, en donde se concentra aproximadamente el 80 % de estos migrantes caribeños. Los resultados que presentan las autoras muestran que los dominicanos

no aceptan las categorías raciales que les imponen los estadounidenses; por el contrario, buscan y desarrollan su propia identidad al reafirmarse desde lo étnico. La investigación tiene como base una encuesta realizada vía telefónica a estos grupos de dominicanos. La indagación sobre cómo ellos se miran da como resultado varias identidades étnicas: “dominicano”, “dominico-americano”, “americano”, “otro” o “indio” para representar su composición racial, lo que resulta una particularidad digna de estudio.

Elinet Daniel Casimir, en “Anténor Firmin. El aporte epistemológico a los estudios afrodescendientes y antirracistas”, hace una importante reflexión en torno a la figura del intelectual, diplomático y político haitiano Anténor Firmin. Expone las principales formas de lucha implementadas por este caribeño contra las teorías racistas del siglo XIX, destaca la vigencia de su pensamiento hasta nuestros días, asimismo resalta sus ideas acerca de la diversidad humana y su rechazo a la corriente absurda de la superioridad intelectual de los blancos frente a los negros.

Israel Ugalde Quintana en “La insurgencia de Morelos en la Costa Chica de Oaxaca, 1810-1821” se remonta al periodo de Guerra de Independencia Novohispana. El autor hace énfasis en los acontecimientos bélicos ocurridos en la Costa Chica durante este periodo. El lector se dará cuenta de la participación del obispo de Oaxaca, Antonio Bergosa y Jordán, quién contrarrestó a la insurgencia y desarrolló una red de espionaje muy activa que lo mantuvo informado de los pormenores y avances de este movimiento. También veremos a la población afrodescendiente manifestarse por la causa española a pesar de la constante preocupación social que mostró la dirigencia insurgente en diferentes bandos.

Óscar Rodríguez Galicia, en su texto “Pardos en Campeche. Su inserción social y militar durante la época de las Reformas Borbónicas”, nos presenta la experiencia de la población afrodescendiente en su inclusión en el ejército novohispano de la segunda mitad del

siglo xviii. La oportunidad que brindó esta institución a la población negra de la Nueva España iba desde la obtención de una mayor aceptación entre la sociedad colonial hasta la posibilidad de blanqueamiento y ascenso social. La investigación se realiza en la región de Campeche cuando se encontraba integrada a la península de Yucatán.

Jesús Serna Moreno, desde una perspectiva antropológica, ha puesto su atención en dos temas plasmados en el texto “Pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca: sus relaciones interétnicas y la defensa del territorio”. Primero, el desarrollo que han tenido las organizaciones civiles en la Costa Chica. El auge de estos organismos nace, principalmente, por los problemas de rezago y marginación en que se encuentran los afrodescendientes de esta demarcación, situación que los lleva a la búsqueda de la visibilización. La lucha por el reconocimiento constitucional de los pueblos afrodescendientes es una de las vertientes de mayor peso para estas corporaciones costachiquences. Segundo, la defensa del territorio que han llevado a cabo las comunidades indígenas y negras, ya que empresas trasnacionales dedicadas a la explotación y extracción de metales preciosos atentan con acabar con el medio ambiente y los pueblos originarios de estas regiones.

Finalmente, Nina Bruni nos presenta un excelente trabajo titulado “Los afroargentinos: estado de la cuestión”. Durante mucho tiempo se ha negado la presencia de afrodescendientes en la conformación e identidad cultural de Argentina, dado que se encuentra muy arraigada la idea de que la nación sudamericana está conformada en su totalidad por habitantes de origen europeo. Bruni nos muestra el proceso de reconocimiento de la población afrodescendiente dentro de la sociedad argentina y nos hace un recuento importante en la historia del Río de la Plata, en donde el tráfico y arribo de africanos a esta región de América se hizo presente desde muy temprano.

Sólo nos resta apuntar que, además de la publicación de libros, cursos, talleres y otros eventos, con este proyecto académico, que nos congrega a investigadores con amplia experiencia y a jóvenes que han terminado un posgrado o están en vías de hacerlo, seguimos manteniendo activo nuestro seminario permanente Afroindoamérica, en el que cada semana se presenta un expositor especialista en estos temas; asimismo, con el Coloquio Internacional Afroamérica que se lleva cada año. Todas estas actividades son auspiciadas por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México, por lo que hacemos constar aquí nuestro agradecimiento a este valioso apoyo institucional.

J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO E ISRAEL UGALDE QUINTANA

RECONOCIMIENTO JURÍDICO

HISTORIZAR LA REGIÓN: MOVIMIENTO SOCIAL Y RECONOCIMIENTO DE COMUNIDADES NEGRAS EN OAXACA

José Francisco Ziga Gabriel

CONTRA LOS “ANTECEDENTES”
Y EL “CONTEXTO HISTÓRICO”

Es común que, en varios estudios en ciencias sociales, al considerar una temática específica, se hable de los antecedentes para referirse a aquellos elementos del pasado que determinan de alguna manera el presente, a manera de identificar las “causas” que han producido como resultado la situación actual. Esto ocurre en los diversos enfoques que se han utilizado en los estudios sobre la población negra de la Costa Chica. Más aún, los antecedentes no van más allá de identificar los primeros años y eventos en los que los pueblos negros han venido celebrando los “encuentros”, es decir, a partir de mediados de la década de los noventa. Sin embargo, ¿existía el pueblo negro antes de los encuentros? ¿Qué hay entre el pasado colonial y la lucha actual del pueblo negro y su demanda de reconocimiento? ¿Es verdad que los antecedentes están en los encuentros? ¿Cuál es

el pasado reciente de la lucha de las comunidades negras de Costa Chica?

El pueblo negro, igual que los pueblos originarios de México, ha pasado por un proceso múltiple de fragmentación al interior de las sociedades y con otras formaciones culturales, fragmentación territorial para favorecer el control social, pero también epistemológicamente, es decir, como negro o afromexicano, como sujeto abstraído de sus condiciones de vida.

Propongo considerar el movimiento social de las comunidades negras de Oaxaca desde una perspectiva amplia, pensando los diferentes campos o ámbitos de lucha por reposicionamientos en el espacio social en diferentes niveles (comunitario, regional, estatal y nacional). Abordar la discusión en este terreno implica dejar de considerar la lucha por el reconocimiento para historizar la región y abrir dimensiones del presente-pasado aún presentes y reiteradas en las demandas por el reconocimiento. Esto va más allá de pensar en el contexto para transitar hacia los ocultamientos, olvidos y conclusión de procesos. Como decimos con Nemesio Rodríguez, hay que identificar “[...] elementos traza de la historia regional que nos ayuden a explicar relaciones sociales actuales en un campo de profundidad [...]”,¹ es decir, construir una red de historias como procesos que se reiteran, ocultan, olvidan o concluyen.

APERTURAS EPOCALES

Historizar no es contar una historia, sino abrir los campos de lo acontecido, los elementos traza, lo que tiene que ver con el sistema de relaciones de lo que se analiza, de modo que la cronología es

¹ Nemesio Rodríguez y Francisco Ziga, “Población y relaciones sociales en la región costera”, proyecto SIBEO, México, Instituto de Ciencias del Mar y Limnología-UNAM, 1998.

solamente un orden al que no necesariamente debemos apearnos. Así nos apartamos de las trampas causa-efecto y nos acercamos a la complejidad de los sistemas de relaciones.

Cualquier ventana que tenga que ver con la lucha por el reconocimiento es propicia si se quiere historizar el movimiento. Sin embargo, considero que existen dos eventos que, al estar alineados secuencialmente, debido a que integran un proyecto específico, permiten “ver” a través de ellos historizando el proceso. El primer evento es el taller Construcción de una iniciativa de Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Negros, en el que se demanda:

1. Que es necesario el reconocimiento constitucional del Pueblo Negro, reconociendo nuestras aportaciones culturales en la conformación de la identidad nacional.
2. Es necesario que los tres niveles de gobierno atiendan nuestras necesidades en términos de educación, salud, nutrición, vivienda y cultura.
3. Es necesaria la atención inmediata hacia las actividades agropecuarias y pesqueras, en tanto que son la base para la reproducción material y espiritual del Pueblo Negro.
4. Que hemos emprendido un trabajo por el reconocimiento jurídico de nuestra existencia como pueblo, en contra de la negación sistemática y por la conquista de un espacio en el mapa cultural de México.²

En esta proclama lanzada en Jamiltepec, Oaxaca, el 11 de noviembre de 2006, se plantea por vez primera en un documento público el tema del reconocimiento constitucional, la necesidad de que el Estado cumpla con sus funciones de atención a las comunidades y la búsqueda del reconocimiento desde la diferencia cultural. Ocho meses después, el 22 de julio de 2007, en José María Morelos, municipio de Santa María Huazolotitlán, Oaxaca, al concluir el “Foro Afromexicanos”, se lanza otra declaratoria al amparo

² Taller “Construcción de una iniciativa de Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Negros”, en Israel Reyes, Nemesio Rodríguez y Francisco Ziga [coords.], *De Afromexicanos a Pueblo Negro*, México, UNAM, 2012, pp. 13 y 14.

del artículo 2 constitucional de México, que retoma en lo sustancial la declaratoria de Jamiltepec, expresando además

el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos negros y familias afrodescendientes mexicanas que vivan dentro o fuera del país. En atención a los muchos aportes a la cultura y la historia de nuestro país, así como nuestra participación decidida para la conformación de la identidad nacional. Lo que debe concretarse en un cambio constitucional y la consecuente modificación concreta en legislación secundaria que posibilite nuestro derecho a la visibilidad, a vivir nuestra diversidad sin discriminación y sin xenofobia, a la eliminación de los actos de racismo y la afirmación positiva de nuestra identidad con una perspectiva de género.³

Es de notar que el Foro aporta aquí la necesidad del reconocimiento a las familias afromexicanas sin importar su residencia, pues la pobreza las ha empujado desde mediados de los noventa a la migración hacia Estados Unidos; también abona la necesidad de luchar contra la discriminación y el racismo.

Una lectura detallada de las declaratorias de 2006 y 2007 permiten abrir varios procesos subyacentes porque, en cualquier construcción discursiva de reclamo social, los sujetos activan la memoria colectiva, aquella que explica el presente que se problematiza. Y es que durante los últimos 40 años, en intermitencias, la región ha sido marcada por algún tipo de lucha social.

La exclusión, la represión y la falta de espacios de participación social y política en la década de los setenta explican la emergencia de la guerrilla diseminada a partir de Guerrero y centro del país, que para el caso de la Costa Chica crea una situación de fuerte tensión social, imbricada con movimientos locales de lucha por la tierra y control de espacios de poderes agrarios y municipales. La resistencia contra el proceso de acaparamiento de tierras en la franja

³ Declaratoria del “Foro Afromexicanos”, en *ibid.*, pp. 41 y 42.

costera, con vistas a implementación de desarrollos turísticos, y en Los Bajos, debido al potencial productivo de esta condición fisiográfica, resulta en comisariados comunales y ejidales asesinados en toda la región, desde Huatulco hasta Pinotepa Nacional. El reclamo del Foro Afromexicanos para la atención de las “actividades agropecuarias y pesqueras” ronda en ese sentido. La construcción de la proclama ha sido pensada también desde esos “elementos traza”. Es decir, que la historización “repite” lo acontecido, pero le incorpora la experiencia del presente.

La década de los ochenta está marcada por la búsqueda del control del espacio y procesos productivos desde la perspectiva campesina, así como la demanda de cambios políticos municipales y nacionales. En “El Despertar Campesino”, unión de ejidos conformada por núcleos agrarios de población negra e indígenas mixtecos, planteábamos la necesidad de que la lucha por apropiarse del proceso productivo también permitiera la unidad de las culturas con el propósito específico del reposicionamiento campesino. Para ese momento el Estado crea espacios de participación de “programas llevados al límite”, como es el caso del programa Conasupo-Rural en el que por norma la toma de decisiones pasaba por estructuras de participación de representantes comunitarios. Esto permitió la existencia de una estructura regional que es clave para entender las dinámicas y procesos posteriores: el Consejo Comunitario de Abasto de Huaxpaltepec. Las sesiones para discutir los problemas de abasto de las Tiendas Campesinas sirvieron de pretexto para abordar temas de primera importancia para las comunidades.

Pero al control estatal del movimiento social a través de “programas participativos” se le suma el control de los grupos de poder local-regional. Para nuestra región, desde mediados de los setenta hasta finales de los ochenta, se estructura un grupo monolítico que vigila varios procesos productivos y de distribución, pero también en el ámbito político, al imponer autoridades municipales y ejidales

para asegurar su proceso de acumulación. El mantenimiento de esta situación fue posible gracias a conexiones en el plano comunitario y extra-regional. Y como todo poder, se mantuvo a costa de imprimir miedo entre la población a través de estructuras represivas fuera y dentro del marco del Estado.⁴

En el Consejo Comunitario también se cocinó la posibilidad de romper con estructuras caciquiles, pues es hasta 1998 cuando, al amparo del movimiento cardenista, se rompe con la estructura única de control del entonces partido oficial. Esto permite la existencia de coordinaciones regionales en ese terreno, ya que las experiencias previas de lucha por la conquista del poder municipal se dieron de manera aislada tanto en comunidades indígenas como negras. La riqueza de la experiencia colectiva permitía combinar la búsqueda de espacios de participación política con los esfuerzos contra el acaparamiento de tierras, la lucha por el abasto y por retener excedentes del proceso productivo y comercial. Estos complejos de lucha resultarían en persecuciones, encarcelamientos y asesinatos de líderes en todas las comunidades. El reclamo contra la “negación sistemática” expresado en 1996 y ratificado en 1997 en el Foro Afromexicanos remite a esta situación histórica. Podríamos hablar entonces de una explosión de formas de lucha, de una complejización de los procesos en las que el horizonte cultural, sin negar otros procesos de articulación, se convierte en núcleo movilizador que incorpora la experiencia colectiva del pasado.

La demanda por el reconocimiento es un asunto de derechos y el tema de los derechos humanos emerge de las estructuras organizativas del Consejo de Huaxpaltepec. A principios de los noventa se integra la Comisión Regional de Derechos Humanos, como una estructura que permitiera canalizar el freno de los constantes abusos por parte de caciques y autoridades. Varios actores de este proceso

⁴ J. Francisco Ziga Gabriel, *Clases y movimientos sociales en la Costa de Oaxaca. 1973-1996*, México, 1998 (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Chapingo).

se integran, bajo la vertiente de la etnicidad, al nuevo complejo de demandas de reconocimiento del pueblo negro. Para mediados de los noventa se inicia la convocatoria de los encuentros de estos pueblos articulados por la organización México Negro, convirtiéndose en un ritual año tras año, pero con escasa efectividad práctica, pues las exposiciones culturales fueron propicias sólo para el turismo académico y pasarela de los políticos en turno. El viraje durante 2015 por parte de la Red por el Reconocimiento Constitucional del Pueblo Negro de México, que orienta hacia un enfoque de derechos humanos, es la confirmación más clara acerca de las raíces múltiples de la demanda por el reconocimiento.

El trabajo en las mesas realizadas durante el Foro de 2007 plantea por primera vez una agenda coherente. Se establece en la mesa “Medio ambiente, recursos naturales y economía” que

se deben plantear esquemas de producción sustentable, efectuando un manejo adecuado de productos químicos en la agricultura, tendiendo hacia la sustitución por insumos que no afectan el medio ambiente y la salud de los habitantes. La población costeña somos garantes de esquemas de conservación de los territorios y de los ecosistemas estratégicos, lo cual se debe reconocer en las leyes establecidas.⁵

Resulta que las organizaciones productivas derivadas del Consejo Comunitario de Abasto a principios de los noventa dan un giro en el enfoque productivo. La Sociedad de productores Flor de Campanilla, cuya sede está en Huaxpaltepec y que aglutina indígenas mixtecos, inicia el proceso de producción orgánico de miel en la región, seguida por la Unión de Ejidos Cafetaleros Zona Costa, con sede en San Agustín Chayuco. Posteriormente, Ecosta Yutu Cuii, en Tututepec, y el Centro de Aprendizaje de Tecnologías Apropriadas (CATA), en La Catalina, Tlacamama, desarrollan propuestas

⁵ Declaratoria del “Foro...”, pp. 36 y 37.

agroecológicas para la zona, que se complementan con acciones de capacitación por promotores aglutinados en sectores eclesiásticos de la teología de la liberación. Sin todos estos componentes matrices es imposible pensar en la construcción de una agenda del pueblo negro como la formulada en 2007, más aún cuando varios de los actores centrales del proceso de cambio tecnológico redactaron la declaratoria del Foro.

En la primera década del siglo xx se fortalecen dos vías de desarrollo agrícola: la agricultura ecológica y la convencional. En las comunidades afromexicanas cobra importancia la producción comercial de papaya, cultivo que, llevado por la propuesta tecnológica de uso exclusivo de insumos químicos, está implicando fuertes impactos por contaminación de suelos, mantos freáticos y afectaciones directas en las personas. Las respuestas de las comunidades han estado orientadas hacia la reglamentación para la ubicación de las huertas, que se deben establecer a ciertas distancias de los centros de población. Sin embargo, el cambio tecnológico es complicado cuando son las empresas de venta de agroquímicos las que marcan las pautas de lo que se asperja para combatir las plagas y enfermedades del cultivo. No obstante, hay productores con experiencia sobre el uso de microorganismos simbióticos para garantizar el proceso de nutrición vegetal, lo cual puede marcar pauta, sobre todo cuando se demuestre el abatimiento de costos de cultivo utilizando productos biológicos sobre los agroquímicos.

Uno de los acuerdos del Foro Afromexicanos es el seguimiento de la formación de las comisiones política y técnica, lo cual no pudo efectuarse; en su lugar se constituyó la Red de Pueblos Negros. Y aquí de nueva cuenta se aprovecha la experiencia de los colectivos que desde 1998 operan entre promotores culturales e investigadores, como la Red Historia, Naturaleza, Cultura y Sociedad; el Colectivo Cultural Costa Chica; la Revista Fandango y la Red de los Humedales de la Costa de Oaxaca. El movimiento afromexicano se

nutre de todas estas vertientes. De 2007 en adelante, es importante el fortalecimiento de redes regionales que, de manera germinal, buscan reposicionamientos de la población afromexicana, teniendo como eje central el reconocimiento jurídico.

Hurgando entre las relatorías de las mesas de trabajo podemos encontrar alusión a los macroproyectos. En el mismo documento del Foro vemos una reflexión de Nemesio Rodríguez sobre territorios indios y negros y megaproyectos en América Latina.⁶ Si el enfoque de cuencas hidrológicas se ha tomado en cuenta en las mesas de trabajo es porque se piensa que lo que ocurre en la planicie afecta la serranía y viceversa. Por eso se da por hecho que la implementación de macroproyectos como la hidroeléctrica Paso de la Reina y los proyectos mineros en Sierra Sur, que tendrán importancia en el mediano plazo, definirán el compás del movimiento. En la incorporación de derechos por parte de la Red por el Reconocimiento Constitucional del Pueblo Negro de México ocupa un lugar preponderante el tema de la consulta, omitido en 2007, hecho que ha tomado fuerza con la preparación de leyes y diagnósticos por parte de las instituciones del Estado.

Hasta aquí hemos tratado de abrir la historia reciente para decir que estos procesos de lucha tienen matrices diversas, que no se constriñen a los antecedentes de los encuentros de los pueblos negros y que, por el contrario, están fuertemente anclados en ese modo total de “haber sido” y “ser” del pueblo negro.

POR UNA HISTORIA VIVA

Si bien los estudios históricos coloniales sobre poblaciones afromexicanas han ido en aumento, no así los de la historia posrevolu-

⁶ Nemesio Rodríguez, “Territorios indios y negros, sustento de los megaproyectos en América Latina”, en *ibid.*, pp. 73-77.

cionaria, ejidal campesina, de colonización y apertura de tierras al cultivo, de experiencia acumulada en procesos de trabajo agrícola y pesquero, de trabajo colectivo para acceder a la mecanización agrícola, a las consecuencias de ese modelo tecnológico y en general de las múltiples luchas sociales sostenidas por las comunidades negras. Se requiere un tratamiento de la historia actual, que es la que continuamente se refresca en el discurso y la acción, porque es resultado de la experiencia de las generaciones vivientes. Hacer una historia viva implica cuestionar las bases en que descansa la inequidad actual. Una historia viva acude y complejiza el pasado haciéndolo presente, pero también juega a hacer del presente el pasado que se reitera.

Es posible ver en la demanda de reconocimiento, que engloba varios campos de vida de las comunidades negras, una reiteración de todas esas luchas pasadas, sin las cuales no se puede explicar la existencia de la demanda central; tampoco se puede entender sin ello un proceso de construcción prospectiva de recomposición del espacio social regional.

Construir un pasado y un futuro vivo implica romper con la linealidad del tiempo; historizar es abrir épocas, pero también asignarle un quehacer en la construcción múltiple del reconocimiento.

RECONOCIMIENTOS EN CONFLICTO: EXPERIENCIAS TRANSFRONTERIZAS DE LOS MASCOGOS/BLACK SEMINOLE

Rocío Gil Martínez de Escobar*

INTRODUCCIÓN**

El objetivo de este escrito es presentar una perspectiva antropológica e histórica sobre la problemática del reconocimiento de las poblaciones afroindígenas. Utilizo el caso de los mascogos/Black Seminole,¹

* Candidata a doctora en Antropología por The Graduate Center, The City University of New York.

** Este texto está basado en una investigación en curso para mi tesis doctoral. La mayor parte la he llevado a cabo en Texas y aún me falta completar trabajo de campo en Coahuila. Por esta razón, lo que presento es un análisis en proceso y de ninguna manera son ideas terminadas. Agradezco los comentarios de Julio Arias, Oscar Pedraza, Andrés León y Hugo Arriaga.

¹ Pese a que se trata de una comunidad que reconoce su historia compartida y sus lazos familiares a través de la frontera, existen especificidades de acuerdo al lado de la frontera en que las personas residen, por ejemplo, en términos de ciudadanía o de idioma. Uso el nombre mascogos cuando me refiero a la población de origen mexicano, Black Seminole cuando hablo de la población estadounidense y

grupo de indios negros² asentados en la región fronteriza de Coahuila y Texas, para proponer tres argumentos.

El primero es que es necesario dejar atrás el nacionalismo metodológico³ para pensar en la problemática del reconocimiento desde la experiencia de la gente y más allá de los límites del Estado. Andreas Wimmer y Nina Glick Schiller definen el nacionalismo metodológico como el supuesto de que el vínculo nación-Estado-sociedad es la forma sociopolítica natural del mundo moderno. Bajo esta lógica, se asume una división mundial definida por Estados-nación discretos y autónomos, lo cual determina metodologías regionales y estudios que no cruzan fronteras en el sentido regional y estatal, pero también metodológico y disciplinario. Sin embargo, como nos recordó Eric Wolf⁴ en los años ochenta, los procesos sociales están interconectados por lo que es preciso entenderlos como relaciones, especialmente en el contexto global en el que vivimos. Esto no quiere decir que el estudio del Estado sea irrelevante, más bien apunta a la necesidad de comprender las relaciones entre el Estado y las personas, ya que los procesos sociales no terminan en la frontera, de hecho, muchos de ellos inician precisamente en los márgenes del Estado y sus categorías.⁵

uno con una diagonal a estos dos cuando me refiero al grupo completo, haciendo énfasis en la frontera que los separa.

² Utilizo los conceptos de indio y negro porque es así como se nombran las personas con las que trabajo. Uso además el concepto de tribu india porque es esta la categoría que se utiliza en el esquema del reconocimiento en Estados Unidos, además de que en su mayoría tanto mascogos como Black Seminole se autodefinen como tribu.

³ Andreas Wimmer y Nina Glick Schiller, "Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences", en *Global Networks*, vol. 2, núm 4, Nueva York, Blackwell Publishers Ltd, octubre, 2002, pp. 301-334.

⁴ Eric R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 2010.

⁵ Veena Das y Deborah Poole [eds.], *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School for Advanced Research Press, 2004.

Frente a la realidad migratoria mexicana, un análisis sin la perspectiva de lo que sucede en la vida de las poblaciones afrodescendientes en Estados Unidos, y sin comprender las relaciones de estas con dicho país, es incompleto. La historia particular de los mascogos/Black Seminole, además de presentarnos una realidad migratoria compartida con cientos de comunidades mexicanas de origen rural e indígena, permite dar profundidad histórica a los procesos de migración, racialización, despojo y violencia estructural a los que se han enfrentado las poblaciones negras e indígenas desde los tiempos de colonización y esclavitud. En su trayectoria histórica, los mascogos/Black Seminole han cruzado múltiples fronteras territoriales, sociales y particularmente étnicas y raciales: ¿qué significa el reconocimiento para poblaciones cuya experiencia trasciende las fronteras físicas y sociopolíticas del Estado mexicano?

El segundo argumento es que, si bien el reconocimiento es una lucha necesaria que proviene de organizaciones de la sociedad civil, es importante preguntarse qué papel juega el Estado en estos procesos, no solamente como receptor de demandas sino como agente interesado en promover discursos y acciones multiculturales como estrategia de gobierno. Como lo propone Philip Abrams,⁶ es preciso separarse de la noción de Estado como objeto para entender sus dimensiones prácticas y procesuales, es decir, entenderlo como un complejo de formas sociales organizadas que penetran el tejido de relaciones sociales y afectan el día a día de individuos y grupos: los aspectos cotidianos de la formación del Estado a los que se refieren Joseph y Nugent.⁷

⁶ Philip Abrams, "Notes on the Difficulty of Studying the State (1977)", en *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, Nueva York, John Wiley & Sons Ltd, marzo de 1988, pp. 58-89.

⁷ Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent [eds.], *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press Books, 1994.

Los casos latinoamericanos como Colombia, Honduras, Nicaragua, Guatemala y la propia experiencia mexicana nos han enseñado que existen múltiples problemáticas en torno al reconocimiento de lo indio y lo negro, en qué procesos de despojo, violencia, extracción y desigualdad han sido invisibilizados por el Estado a través del reconocimiento cultural de la diversidad. En concreto, críticos del multiculturalismo como Charles Hale⁸ proponen que el reconocimiento a la diferencia es parte integral del proyecto cultural neoliberal, en el que se otorga un paquete mínimo de derechos culturales, rechazando cualquier tipo de movilización vinculada con relaciones sociales de producción. Es decir, el Estado acepta políticas de identidad, pero no políticas de clase. El riesgo, como apunta Eduardo Restrepo⁹ y como se ha discutido para varios casos latinoamericanos,¹⁰ es que se etnifique a las poblaciones negras y se

⁸ Charles R. Hale, "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", en *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, núm. 3, Cambridge, Cambridge University Press, agosto de 2002, pp. 485-524; "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", en *PoLAR*, vol. 28, núm. 1, Nueva York, John Wiley & Sons Ltd, mayo de 2005, pp. 10-19.

⁹ Eduardo Restrepo, "Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia", en Alejandro Grimson y Karina Biadesca [coords.], *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Buenos Aires, CLACSO, 2013, pp. 147-163; Restrepo, *Etnización de la negritud: la invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*, Popayán, Universidad del Cauca, 2013.

¹⁰ Mark Anderson, "When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras", en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, núm. 2, Nueva York, Blackwell Publishers Ltd, noviembre de 2007, pp. 384-413; Juliet Hooker, "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America", en *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, núm. 2, Cambridge, Cambridge University Press, mayo de 2005, pp. 285-310; Bettina Ng'weno, "Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State", en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, núm. 2, Nueva York, Blackwell Publishers Ltd, mayo de 2005, pp. 414-440.

terminen cumpliendo los requisitos del esencialismo cultural del Estado, lo cual puede, incluso, traducirse en desigualdad y en el involuntario fortalecimiento de las políticas y estrategias del Estado que les oprime. Es decir, que el énfasis en la construcción de las poblaciones negras a partir de la conservación de lo africano¹¹ y de elementos y prácticas culturales como idioma, alimentación, danzas, religiosidad e indumentaria —promovido por el reconocimiento cultural del Estado pero también reproducido por las propias comunidades, haciendo que incluso en ocasiones las poblaciones se reinventen y adopten prácticas que nunca antes habían tenido—¹² limite las posibilidades de entender lo negro como parte de la modernidad, la cual incluye desigualdad, pobreza, violencia, migración, urbanidad, entre otras, y por lo mismo, las problemáticas actuales queden silenciadas y sin resolver. Lo dice Gerald Sider para el caso de los indios Lumbee de Carolina del Norte:

Cuando los Lumbee [...] buscan cumplir con estos requisitos, no sólo se inventan a sí mismos o se convierten en los indios definidos por el criterio y las ideas del Estado, sino que también ayudan a crear y consolidar

¹¹ Estas ideas datan de la escuela de Melville Herskovits y fueron adoptadas por Gonzalo Aguirre Beltrán, pionero de los estudios antropológicos de la negritud en México. Preocupado por recuperar un pasado olvidado, Herskovits hablaba de “survivals” —sobrevivencias— o africanismos, refiriéndose a las características culturales que se conservaban del continente africano. Melville J. Herskovits, *The Myth of The Negro Past*, Boston, Beacon Press, 1990; Gonzalo Aguirre Beltrán, *La Población Negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

¹² En su etnografía sobre San Nicolás Tolentino en la Costa Chica de Guerrero, Laura Lewis discute el papel que los promotores culturales tienen en la invención de tradición, por ejemplo, con la introducción de redondos o chozas al estilo “africano” que nunca antes se usaron en esta población. Laura A. Lewis, *Chocolate and Corn Flour: History, Race, and Place in the Making of “Black” Mexico*, Durham, Duke University Press, 2012. Para una discusión a profundidad de la invención de la tradición ver Eric Hobsbawm y Terence Ranger [eds.], *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

el propio Estado que los empuja hacia la conformidad. Mientras que el Estado busca crear a los Lumbee [...] bajo sus propios términos, los indios, al tener que cumplir con los requisitos, aunque sea parcialmente, contribuyen con la continua creación y recreación de la capacidad del Estado de gobernar.¹³

El reto para las organizaciones, para las poblaciones negras y para los académicos está en empujar por un reconocimiento que atienda necesidades de clase y no se congele en esencialismos culturales,¹⁴ de tal forma que puedan ocuparse los espacios limitados que ofrece el Estado, presionar para que se abran nuevos y entonces direccionarlos hacia alternativas políticas que respondan a los intereses de las poblaciones.¹⁵

Para pensar en estos retos, y este es el tercer argumento, es preciso entender las problemáticas del reconocimiento desde las experiencias concretas de los grupos y abordarlas desde la profundidad histórica de sus relaciones con el Estado para lograr una visión crítica que pregunte acerca de los costos. Si el reconocimiento es promovido en parte desde arriba y si las poblaciones negras buscan ocupar y transformar los espacios abiertos por los proyectos multiculturales del Estado, entonces hay que preguntarse ¿qué se pierde al cumplir con los requisitos para el reconocimiento?, ¿qué pasa después del reconocimiento?, ¿es factible el reconocimiento sin que los costos del mismo dañen las relaciones y dinámicas al interior de las poblaciones negras, o se requiere una forma de resistencia más radical y fuera del marco del Estado multicultural? Esto sólo puede responderse en la particularidad de los casos.

¹³ Gerald Sider, *Living Indian Histories: Lumbee and Tuscarora People in North Carolina*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2003, p. xxvi. Traducción mía.

¹⁴ Nancy Fraser, "Rethinking Recognition", en *New Left Review*, vol. 3, Londres, *New Left Review*, mayo-junio de 2000, pp. 107-120.

¹⁵ Hale, *op. cit.*

Utilizo el concepto de articulación como lo entiende Stuart Hall¹⁶ y como lo ha aplicado Eduardo Restrepo para el caso de lo negro en Colombia.¹⁷ Para Hall la articulación es

la forma de conexión que *puede* crear una unidad de dos elementos diferentes, bajo determinadas condiciones. Es un enlace que no necesariamente es determinado, absoluto y esencial por todo el tiempo. Uno tiene que preguntar: ¿bajo qué circunstancias *puede* forjarse o crearse una conexión? La así llamada “unidad” de un discurso es realmente la articulación de elementos distintos, diferentes que pueden ser rearticulados de diferentes maneras porque no tienen una necesaria “pertenencia”. La “unidad” que importa es una conexión entre ese discurso articulado y las fuerzas sociales con las cuales este puede —pero no necesariamente tiene que— estar conectado bajo ciertas condiciones históricas. Entonces, una teoría de la articulación es al mismo tiempo una forma de entender cómo los elementos ideológicos, bajo ciertas condiciones, adquieren coherencia dentro de un discurso, y una forma de preguntar cómo estos se articulan o no, en coyunturas específicas, con ciertos sujetos políticos.¹⁸

Me interesa analizar aquellas articulaciones entre los mascogos/Black Seminole, comunidad internamente dividida por la frontera internacional, el Estado mexicano y el Estado estadounidense. Vinculo estas relaciones de no necesaria correspondencia entre dos Estados y una comunidad diaspórica con los procesos de fronterización social y territorial que en el nivel macro definen a los sujetos del Estado y en el local definen procesos de identificación y puntos

¹⁶ Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, en Jonathan Rutherford [ed.], *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart, 1990, pp. 222-237.

¹⁷ Restrepo, *op. cit.*

¹⁸ Stuart Hall, “Sobre postmodernismo y articulación”, en Eduardo Restrepo, Victor Vich y Catherine Walsh [eds.], *Stuart Hall. Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2014, pp. 107 y 108.

de encuentro —puntos de sutura, de acuerdo a Hall— que construyen subjetividades. Pienso en estas articulaciones como un engranaje de tres piezas, siempre en movimiento, que permite que existan puntos de encuentro y desencuentro entre estas: la coyuntura actual permite la articulación de lo negro con el Estado mexicano, y de lo indio con el estadounidense, pero ¿cuáles han sido las condiciones históricas que han permitido esta articulación con los proyectos de reconocimiento del Estado mexicano y estadounidense?

FORMACIONES DIASPÓRICAS DE LOS MASCOGOS/BLACK SEMINOLE

En 2013 la presidenta de SISCA,¹⁹ asociación a cargo del cementerio de los Black Seminole en Brackettville, Texas, recibió la siguiente carta:

Escribo a nombre de la familia Vásquez de El Nacimiento de los Negros, México. La familia dice que aquí en Estados Unidos se les conoce como “Wilson” y que necesitan hacer investigación acerca de sus orígenes para poder iniciar trámites migratorios para ser considerados como Indios Norteamericanos. ¿Puede ayudarnos o informarnos quién puede hacerlo?²⁰

El escrito fue hecho en inglés por la vecina de la señora Dolores,²¹ ya que esta última no domina el idioma. Dolores y su familia son originarios de El Nacimiento de los Negros, ubicado aproximadamente a tres horas de la frontera entre Texas y Coahuila, pero

¹⁹ Seminole Indian Scout Cemetery Association.

²⁰ Tomado de los archivos de SISCA en Brackettville, Texas. Traducción mía.

²¹ Utilizo pseudónimos para proteger la identidad de mis informantes, especialmente por la condición legal de indocumentados que algunos de ellos tienen en Estados Unidos.

desde hace años migraron a Harper para mejorar sus condiciones de vida. Harper, así como otras ciudades texanas, han sido receptoras de altos flujos migratorios de El Nacimiento, lo cual se explica por la cercanía geográfica y las condiciones laborales, pero sobre todo por la historia que une a las familias de El Nacimiento con las de Brackettville y sus alrededores.

La etnogénesis de los Black Seminole se dio cuando grupos de esclavos fugitivos llegaron a Florida y se mezclaron con los indios Seminole que residían ahí. Tras ser despojados de sus tierras y desplazados a reservaciones en lo que hoy conocemos como Oklahoma, un grupo de Seminole y Black Seminole buscaron refugio en México en 1850, cuando ya no había esclavitud,²² y cruzaron la recién creada frontera internacional junto a un grupo de Kickapoo, bajo un acuerdo con el gobierno mexicano en que se les otorgarían cuatro sitios de ganado mayor²³ en la hacienda El Nacimiento²⁴ y ciudadanía a cambio de trabajar en el ejército para evitar incursiones de comanches, apaches y otros grupos que luchaban en contra de su propio despojo.²⁵ Al cruzar la frontera, el gobierno mexicano les asignó el nombre mascogos²⁶ a aquellos que eran negros para distinguirlos de

²² Para descripciones detalladas de la historia de los Black Seminole ver Kevin Mulroy, *Freedom on the Border: The Seminole Maroons in Florida, the Indian Territory, Coahuila, and Texas*, Lubbock, Texas Tech University Press, 1993, y Kenneth W. Porter, *The Black Seminoles: History of a Freedom-Seeking People*, Gainesville, University Press of Florida, 1996.

²³ Un sitio de ganado mayor equivale a aproximadamente 1 711 hectáreas de acuerdo a la investigación de Porter, en *ibid.*, p. 143.

²⁴ El asentamiento en El Nacimiento fue posterior a su llegada, ya que en un principio los Black Seminole se establecieron en El Moral, en la frontera con Eagle Pass, mientras esperaban la resolución del gobierno mexicano para admitirlos en su territorio.

²⁵ Para una descripción de la llegada de los mascogos a México y sus condiciones de vida ver Paulina del Moral, *Tribus olvidadas de Coahuila*, Coahuila, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Coahuila, 1999.

²⁶ Paulina del Moral explica que la “palabra ‘mascogo’ es una adaptación al español del vocablo ‘muskogee’, que designa a la familia lingüística de algunas

los Seminole sin sangre negra que los acompañaban. A nivel individual, los mascogos fueron registrados con distintos nombres, a veces asignados arbitrariamente en el contexto de bautizos católicos y en otras elegidos por conveniencia, ya que algunos adoptaron los nombres de familias prominentes de la región.²⁷ Por ejemplo, el registro de colonos en El Nacimiento en noviembre de 1891 muestra que Dick Factor se volvió Enrique Aldape y que Isaac Gordon ahora es Santiago Flores.²⁸ Esto explica que la familia de Dolores sea conocida como Vásquez en El Nacimiento y como Wilson en Texas.

Terminada la Guerra Civil en Estados Unidos y abolida la esclavitud, en 1866 el Congreso autorizó el reclutamiento de 1 000 indios como patrulleros militares con el fin de defender la frontera, que para entonces ya estaba claramente establecida con numerosos fuertes militares.²⁹ Es en este contexto que el capitán Frank W. Perry visitó El Nacimiento con el objetivo de reclutar mascogos con la oferta de ciudadanía, tierra y salario. Los mascogos se establecieron en Las Moras y trabajaron en Fort Clark hasta 1914, fecha en que fueron destituidos y desplazados sin obtener las tierras prometidas. Tras este evento, que la gente recuerda con dolor y rencor, los mascogos/Black Seminole buscaron empleos como vaqueros en ranchos texanos en Brackettville y los alrededores de Fort Clark, como cocineras, empleadas domésticas o trabajadores de construcción en ciudades más grandes como San Antonio. Algunos regresaron a El Nacimiento y otros tantos viajaron a California u otros lugares estadounidenses.

Como muchas historias de migrantes, esta comunidad diaspórica ha sido fragmentada y dividida por fronteras territoriales, estatus

tribus de Norteamérica, entre ellas los crics y los seminole de Florida". Del Moral, *ibid.*, p. 87.

²⁷ Porter, *op. cit.*, p. 146.

²⁸ Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores (en adelante AH-SRE), exp. 44-12-60, años 1887-1892.

²⁹ Don Swanson, *Chronicles of Fort Clark Texas*, Austin, Nortex Press, 2003, p. 134.

migratorio, diferencias de idioma, diferencias económicas y profesionales. Sin embargo, todos reconocen la historia que les une y las relaciones sociales y de parentesco que los convierten en una gran familia. La formación diaspórica, en este caso, no se refiere a una esencia identitaria homogénea, sino a la experiencia histórica y a los códigos culturales compartidos por un grupo que ha sido desplazado y despojado en múltiples ocasiones, y que se ha visto obligado a redefinirse en cada uno de estos cambios. Como he sugerido,³⁰ la experiencia de los mascogos/Black Seminole corresponde a una multiplicidad de estratos o procesos diaspóricos, que incluyen la migración forzada en el contexto de esclavitud, y varias migraciones inducidas por violencia física y estructural. Esta multiplicidad, que incluye la migración transnacional compartida con millones de mexicanos indocumentados, hace que no exista un sólo lugar de origen al cual se desee regresar, sino una diversidad de sitios, incluyendo El Nacimiento y Brackettville, que se construyen en el imaginario colectivo como terruños.

ARTICULACIONES DE LO NEGRO Y LO INDIO CON LOS PROYECTOS DE RECONOCIMIENTO DEL ESTADO

La literatura sobre fronteras y Estado propone que el estudio de límites sociopolíticos, imposición, ejecución de regímenes fronterizos y prácticas de cruce de fronteras, es una ventana de análisis del proceso continuo de formación de Estado.³¹ Los límites requieren procesos de fronterización para crear, mantener y reproducir sistemas

³⁰ Rocío Gil, "The Mascogo/Black Seminole Diaspora: The Intertwining Borders of Citizenship, Race, and Ethnicity", en *Latin American and Caribbean Studies*, vol. 9, núm. 1, San Diego, University of California San Diego, 2014, pp. 23-43.

³¹ John W. Cole y Eric R. Wolf, *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, Berkeley, University of California Press, 1999; Daniel Nugent, *Spent Cartridges of Revolution: An Anthropological History of Namiqúipa, Chihuahua*,

de clasificación que le permiten al Estado ordenar el espacio y las relaciones sociales para erigir a sujetos de gobierno, es decir, definir quién es incluido y bajo qué condiciones. Estos sistemas de fronte-rización dependen de instrumentos visibles como visas, pasaportes y tecnologías de vigilancia,³² pero también de algunos menos perceptibles, como clasificaciones raciales, de género, clase o etnicidad que definen identidades, posiciones de clase e intercambios desiguales de valor.³³ Es bajo esta lógica que los diferentes nombres que han recibido históricamente los mascogos/Black Seminole cobran relevancia, ya que derivan en parte de un juicio administrativo que ha respondido a necesidades concretas en el proceso de formación de Estado, tanto en México como en Estados Unidos. A través de los nombramientos como indios y negros en coyunturas históricas y espacios concretos pueden verse las articulaciones entre los mascogos/Black Seminole y los dos Estados en los que se insertan y de los que han formado parte.

Cuando el gobierno mexicano reclutó a los mascogos en su ejército fronterizo, lo hizo porque vio una ventana de oportunidad en estos esclavos fugitivos. La inmigración negra se vio potencialmente benéfica para el desarrollo de la nación por el conocimiento de técnicas de cosecha de algodón y otras mercancías, derivado de las economías de plantación de Estados Unidos y el Caribe. También se valoró la capacidad de asimilación que mostraban estos inmigrantes, quienes dominaban varios idiomas y además eran estrategas

Chicago, University of Chicago Press, 1993; Peter Sahlins, *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley, University of California Press, 1991.

³² Sarah Green, "Borders and the Relocation of Europe", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 42, Palo Alto, Annual Reviews, octubre de 2013, pp. 345-361.

³³ Michael Kearney, "The Classifying and Value-Filtering Missions of Borders", en *Anthropological Theory*, vol. 4, núm. 2, Thousand Oaks, SAGE Journals, junio de 2004, pp. 131-156.

militares.³⁴ En concreto, los mascogos fueron reconocidos por su valentía y fuerza en las guerras Seminole en Florida (1816-1858) cuando lucharon en contra de su desplazamiento forzado. Si bien el proyecto de colonización y el debate acerca de la inmigración de negros a México no tuvo su auge sino hasta 1870, cuando se establecieron numerosas colonias militares negras a lo largo de la frontera,³⁵ el reclutamiento de los mascogos en México puede leerse como parte de este proyecto. Kenneth Porter afirma que cuando los mascogos fueron reubicados en El Nacimiento no fue únicamente porque corrieran riesgo en la frontera por los esclavistas y cazarrecompensas que constantemente los perseguían; no fue un acto altruista, dice el historiador, “los hostiles habían devastado el área de reubicación por algún tiempo y prácticamente habían saqueado Santa Rosa³⁶ en 1851. Aunado a ello, el río Sabinas brotaba de las montañas a través de un espacio que los saqueadores usaban habitualmente. Una colonia militar podría establecerse estratégicamente ahí”.³⁷

El punto a resaltar, además del papel que jugaron estas poblaciones negras en la formación física e ideológica del Estado mexicano al

³⁴ Ben Vinson III, “La historia del estudio de los negros en México”, en Ben Vinson III y Bobby Vaughn, *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2004, p. 39.

³⁵ Alejandro González Milea, “Colonias militares y civiles del siglo XIX: Una aproximación a las utopías urbanas del norte de Coahuila”, en *Estudios Fronterizos*, vol. 13, núm. 25, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, enero-junio de 2012, pp. 191-219; Gerald Horne, *Black and Brown: African Americans and the Mexican Revolution, 1910-1920*, Nueva York, NYU Press, 2005; Karl Jacoby, “Between North and South: The Alternative Borderlands of William H. Ellis and the African American Colony of 1895”, en Samuel Truett y Elliott Young [eds.], *Continental Crossroads: Remapping U.S.-Mexico Borderlands History*, Durham, Duke University Press Books, 2004, pp. 209-239.

³⁶ Santa Rosa es hoy conocida como Múzquiz, municipio al que pertenece El Nacimiento de los Negros.

³⁷ Porter, *op. cit.*, p. 143. Traducción mía.

contribuir con la pacificación de la frontera y la consolidación de los límites políticos y territoriales del Estado, es que los mascogos fueron reclutados por las capacidades que se vinculaban con su negritud.³⁸ Aunque con la eliminación del sistema de castas y la abolición de la esclavitud el discurso nacional construía a todos como mexicanos, los proyectos de colonización negra y sus vínculos con las colonias militares del norte del país sugieren que el Estado entendía la necesidad de distinguir entre las destrezas de inmigrantes blancos y negros, y que al dotar de tierra y ciudadanía a las poblaciones negras estaban reconociendo su negritud aunque fuese en forma indirecta y con fines concretos. Por ejemplo, los documentos en los que se discutían dichos proyectos de colonización a finales del siglo XIX y principios del siglo XX reflejan un lenguaje racializante —propio de la época— que hablaba en concreto de colonias de negros y de su utilidad en estados como Coahuila y Chihuahua para el cultivo de algodón.³⁹

Al regresar a Estados Unidos, el nombre de los mascogos fue nuevamente cambiado y se convirtieron en Seminole Negro-Indian Scouts. En este nuevo cruce de frontera, las políticas del Estado requerían de indianidad en vez de negritud, esto porque para 1870 la segregación en el sur de Texas no permitía el reclutamiento legal de negros en el ejército, por lo que fue necesario que las autoridades del Bureau of Indian Affairs, instancia encargada de asuntos indígenas en Estados Unidos, clasificaran y reconocieran a los Black Seminole como indios, para poder sumarlos a la ley de 1866 que aprobaba el reclutamiento de indios necesarios para la defensa de la

³⁸ Utilizo el concepto negritud en referencia a lo negro en América Latina, dotado de múltiples significados de acuerdo a una gran diversidad de actores, incluyendo poblaciones negras y el Estado. Mi uso es diferente al concepto de negritud acuñado en 1935 por Aimé Césaire en el marco de la corriente literaria de los negros francófonos, el cual posteriormente se convirtió en marco ideológico del movimiento independentista en África.

³⁹ Ver AH-SRE, exp. 10-21-73, año 1865; exp. 44-12-59, año 1891; exp. 44-12-60, año 1891; exp. 15-6-65, año 1894.

frontera y para el ejercicio de violencia hacia los grupos comanche y apache que se resistían al desplazamiento forzado.⁴⁰ En esta ocasión la indianidad de los Black Seminole les permitió articularse con las necesidades del Estado estadounidense. Sin embargo, es necesario matizar que los Black Seminole fueron legalmente reconocidos como indios, y recibieron el nombre oficial de negros-indios, pero en la práctica fueron segregados como negros, entre otras cosas, porque sus jacales en El Moral estaban separados de las viviendas de los soldados blancos que residían en Fort Clark en mejores condiciones.

Una vez terminadas estas inserciones militares en México y Estados Unidos, los mascogo/Black Seminole perdieron su utilidad frente al Estado y, con ello, lo negro ni lo indio se articularon con los proyectos de los Estados. Desde entonces han vivido en condiciones de marginalidad y pobreza en ambos países. Es hasta ahora que el reconocimiento vuelve a ser una opción para esta población transfronteriza, bajo el modelo de afrodescendientes en México y el de tribus indias en Estados Unidos. Hoy en día, la negritud se articula con el proyecto del Estado mexicano y la indianidad con el del estadounidense, ambos respondiendo a la lógica del neoliberalismo multicultural del que habla Hale.⁴¹ Sin embargo, estas articulaciones son profundamente opuestas y se suman a las propias contradicciones de la comunidad.

RECONOCIMIENTOS EN CONFLICTO

En México, los mascogos de El Nacimiento de los Negros recibieron en 2012 una cédula de identificación comunitaria por parte de

⁴⁰ Para discusiones sobre el uso de soldados negros a lo largo de la frontera ver James N. Leiker, *Racial Borders: Black Soldiers along the Rio Grande*, College Station, Texas A&M University Press, 2010.

⁴¹ Hale, *op. cit.*

la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) con la que se les reconoce como población afrodescendiente; se espera que este reconocimiento parcial escale al jurídico federal que provea a los mascogos y demás afrodescendientes de derechos y políticas públicas que les permitan mejorar sus condiciones de vida a la vez que fortalezcan su identidad política y cultural.⁴² Sin embargo, hasta este día el reconocimiento ha sido únicamente cultural, sin atender los problemas de marginalidad y distribución a los que se refiere Hale.⁴³

En Estados Unidos la negritud no ofrece ninguna posibilidad, sino todo lo contrario. En una sociedad profundamente determinada por la violencia racial y estructural, lo negro sigue considerándose el escalón más bajo de la pirámide social, aun cuando discursivamente se intente mostrar la ausencia del racismo a través del acceso de Barak Obama al poder, que si bien refleja un cambio en la sociedad estadounidense, la aceptación de la diferencia no implica el fin de la violencia racial y estructural.⁴⁴ Para los Black Seminole, así como para los mascogos que residen en forma documentada e indocumentada en Estados Unidos, la lucha por el reconocimiento jurídico del Estado se define a través de lo indio, no de lo negro.

Para Dolores y su familia, residentes indocumentados en Texas, el reconocimiento como afrodescendientes en México no ofrece esperanzas para la mejora de sus condiciones de vida, relacionadas con pobreza y con un estatus migratorio cada vez más castigado en Estados Unidos. Dolores piensa que si logra juntar suficientes

⁴² María Elisa Velázquez Gutiérrez, “Reconocimiento de los derechos de las poblaciones afrodescendientes en México: algunas consideraciones”, en *Diario de Campo*, núms. 4 y 5, México, INAH, 2014, pp. 57-62.

⁴³ Hale, *op. cit.*

⁴⁴ Manning Marable, “Racializing Obama. The Enigma of Postblack Politics and Leadership”, en Manning Marable y Kristen Clarke [eds.], *Barack Obama and African American Empowerment. The Rise of Black America’s New Leadership*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 1-12.

documentos, como actas de nacimiento de sus familiares, podrá probar que sus antepasados tenían ciudadanía estadounidense, lo cual arreglaría su situación de indocumentada. Desde su perspectiva, el reconocimiento como tribu india por parte de Estados Unidos beneficiaría a los mascogos debido a los programas de salud y educación que reciben,⁴⁵ piensa en la posibilidad de obtener doble ciudadanía como la consiguieron sus vecinos kikapú, quienes tienen una historia similar a la de los mascogos, pero no son negros.⁴⁶ Esto no significa que el reconocimiento de grupos indios en Estados Unidos no sea problemático, pero ejemplos exitosos como el de los Seminole de Florida, dueños del Hard Rock Café internacional,⁴⁷ o los beneficios que han obtenido los kikapú tras el establecimiento de su casino en Eagle Pass, Texas,⁴⁸ le sugieren a la familia de Dolores que existe alguna oportunidad.

Estas ideas no son exclusivas de Dolores o de familias de migrantes en Texas. En una visita exploratoria a El Nacimiento pude tomar nota de una cantidad importante de comentarios que reflejaban más preocupación por las posibilidades migratorias que el reconocimiento como afrodescendientes. En una conversación informal, por ejemplo, el señor Alfonso⁴⁹ me comentó: “dicen que venimos de África, ¡pero eso está bien lejos!” y posteriormente me habló sobre la necesidad de encontrar sus documentos para poder ir a trabajar a Estados Unidos.⁵⁰ En su discusión sobre ciudadanía afrodescendiente en El Nacimiento y el Ejido Morelos, Paulina

⁴⁵ Para una discusión sobre el reconocimiento de tribus indias en Estados Unidos ver Sider, *op. cit.*

⁴⁶ Entrevista telefónica, 15 de mayo de 2015.

⁴⁷ Para una discusión sobre los casinos y la soberanía de los Seminole de Florida, ver Jessica Cattelino, *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*, Durham, Duke University Press Books, 2008.

⁴⁸ Para una discusión sobre el casino de los kikapú ver Elisabeth A. Mager Hois, *Casinos y poder. El caso del Kickapoo Lucky Eagle Casino*, México, UNAM, 2010.

⁴⁹ Pseudónimo.

⁵⁰ Notas de campo, El Nacimiento de los Negros, Coahuila, 19 de junio de 2015.

del Moral reporta que la mayoría de las personas ignoraban la noticia de la consulta de la CDI y del certificado como afrodescendientes y que aquellos que tenían conocimiento estaban más preocupados por sus necesidades materiales:

Los más enterados eran los cercanos a la autoridad ejidal, pero no estaban seguros de cómo este nombramiento cambiaría sus condiciones de vida. “Aquí no ha llegado ningún programa”, “no tenemos ganado”, “no hay trabajo”, y así por el estilo. Una mujer incluso declaró que iban a las juntas cívicas colectivas para ver qué les daban, si despensas, camisetas o regalos, pero que en realidad no escuchaban o no les importaba lo que ahí se discutía.⁵¹

Sin duda alguna, las políticas de reconocimiento son importantes para cuestionar las narrativas históricas oficiales que han negado la violencia racial ejercida en el país y las contribuciones de las poblaciones negras en la formación del Estado mexicano. Son, además, herramientas fundamentales de dignificación que pueden ayudar a contender el racismo y la desigualdad. Sin embargo, estas políticas de identidad y diferencia no van acompañadas por políticas de clase, por lo que personas como Dolores o Alfonso buscan resolver sus necesidades inmediatas a través de la migración. Para ellos, el reconocimiento, más que de identidad es un problema de supervivencia. El riesgo de no atenderlo es, como apuntan Hale y Fraser,⁵² caer en el juego del neoliberalismo multicultural que en vez de resolver la desigualdad, la administra y reproduce.

En Texas, un grupo de Black Seminole se está organizando para pedir al gobierno estadounidense el reconocimiento como tribu india.

⁵¹ Paulina del Moral, “Efectos de la nueva ciudadanía afrodescendiente entre los mascogos de El Nacimiento Coahuila, México”, ponencia presentada en el *Fifth Annual Summer Institute ‘Slavery, Memory and Citizenship’*, México, Harriet Tubman Institute, New York University, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.

⁵² Hale, *op. cit.*; Fraser, *op. cit.*

Sin embargo, este proceso les presenta un dilema. Para que esto pase, necesitan demarcar sus fronteras internas: quién y quién no pertenece a la comunidad depende profundamente de la forma en que su historia es narrada y cómo lo negro, lo mexicano y lo indio son articulados. En el idioma legal del gobierno estadounidense, las categorías de indio y negro son una contradicción. Por ejemplo, el abogado que asesora a SISCA en el proceso de reconocimiento sugirió que dejaran de celebrar Juneteenth, conmemoración del fin de la esclavitud en Texas, y que quitaran la palabra negro del nombre de la asociación:⁵³ el reconocimiento como tribu india implica abandonar su negritud. Si la historia de los Black Seminole es narrada desde la perspectiva de la esclavitud y negritud, las oportunidades de reparación son truncadas, pero si su historia es narrada desde la perspectiva militar, en que se les definió como indios, entonces los Black Seminole aparecen como potenciales beneficiarios de reconocimiento y posiblemente doble ciudadanía. El costo del reconocimiento es el silenciamiento de la violencia racial a cambio del énfasis de su rol como promotores de la violencia de Estado.

Los mascogos/Black Seminole no han sido de ninguna forma pasivos en este proceso. Han entendido que la forma en que se ven a sí mismos y sus formas de identificación son producidas en el marco de procesos históricos y culturales inestables, los puntos de sutura a los que se refiere Stuart Hall, que se articulan con la economía política del Estado.⁵⁴ Es por ello que aunque Dolores y su familia se autoidentifiquen como negros, pretendan ser reconocidos como indios a través de la búsqueda de sus orígenes, pues es lo indio lo que hoy en día les ofrece la esperanza de mejorar su calidad de vida.

⁵³ Notas de campo, Brackettville, Texas, 9 de junio de 2015.

⁵⁴ Hall, "Cultural Identity and Diaspora...; "Introduction. Who Needs 'Identity'?", en Hall Stuart y Paul du Gay [eds.], *Questions of Cultural Identity*, Thousand Oaks, SAGE Publications Ltd, 1996, pp. 1-17.

No está de más señalar que, si bien existen estrategias de identificación que responden a la necesidad de articularse con los proyectos de reconocimiento del Estado, para muchos de los miembros de la comunidad mascogo/Black Seminole los procesos de identificación y la construcción de subjetividad no son necesariamente conscientes. Es preciso además resaltar que estos procesos no son unilaterales: a la vez que el Estado construye a sujetos de gobierno, estos se transforman a sí mismos y también al Estado que les gobierna. Lo negro y lo indio, tanto para el Estado como para las poblaciones, se construye a partir de las relaciones entre ellos en coyunturas y espacios específicos.

La construcción de subjetividad al interior de la comunidad se refleja en actos concretos y muy sutiles, como el festejo de los Black Seminole de Brackettville, en septiembre de 2013, en el que tras el canto de música espiritual negra en el cementerio donde están enterrados los descendientes de los Seminole Negro-Indian Scouts, una mujer de la comunidad, muy involucrada en los procesos de petición de reconocimiento como tribu india, sugirió tirar tabaco para honrar a sus muertos y porque es una tradición milenaria de los indios y en concreto de los Seminole. Así, una anciana con gran peso en la comunidad tomó un puño de tabaco y lo tiró a la tierra diciendo “¿por qué no probarlo, también somos indios?”.⁵⁵ La práctica del tabaco ha generado controversia dentro de la sociedad porque muchos no la reconocen como auténtica, sin embargo, en ese momento la mujer adoptó una tradición que nunca había practicado y en el proceso se identificó y reconoció como india.

Pero las identificaciones de los mascogos/Black Seminole no siempre se alinean con los intereses del Estado, sino todo lo contrario, los cuestionan y desafían. Algunos de los Black Seminole de Brackettville, por ejemplo, cuentan la anécdota de cuando otro

⁵⁵ Notas de campo, Brackettville, Texas, 22 de septiembre de 2013.

anciano asistió a una reunión con otros representantes de tribus indias y promotores culturales del Estado. Esperando que el hombre usara como recurso algunos esencialismos culturales y se autodefiniera como indio, los promotores y los miembros de tribus indias que organizaron el evento se decepcionaron con la respuesta que este dio frente a la pregunta sobre su identidad. Como lo relata la gente, este hombre con ciudadanía estadounidense y no mexicana, dijo: “Yo soy mexicano. Nací y crecí en Del Río, como comida mexicana, entiendo español, soy mexicano”.⁵⁶ Con esta respuesta el anciano estaba resignificando lo indio, dando a entender que ser Black Seminole también se vincula con una vida de frontera y de migración; estaba apelando a la modernidad de lo indio y lo negro, y cuestionando las categorías esencialistas con las que se busca reconocerles.

REFLEXIONES FINALES

Existe una continuidad histórica en las relaciones entre los mascogos/Black Seminole, el Estado mexicano y el estadounidense. Estas han sido relaciones en que el silencio histórico se ejerce como violencia y en que la clasificación de lo negro y lo indio, continuamente en contradicción, se convierten también en formas de violencia, pues han estado articuladas con necesidades concretas del Estado. En ambos lados de la frontera, los mascogos/Black Seminole jugaron un papel fundamental en el proceso de formación de Estado, como ejecutores de regímenes fronterizos y como perpetradores de la violencia hacia grupos como los comanche y apache. Sin embargo, también han sido desechables y han permanecido en ambigüedad en términos de ciudadanía, negritud e indianidad por lo que

⁵⁶ Notas de campo, Brackettville, Texas, 20 de septiembre de 2015.

constantemente han tenido que negociar su narrativa histórica y sus propias formas de clasificación para articular su identidad con las formas ilegibles de ambos Estados. Las dinámicas de inclusión y reconocimiento han sido violentas y las articulaciones con el Estado han influido en el proceso de fronterización comunitaria y de construcción de subjetividad, obligándoles a silenciar partes de su historia para poder confrontar las contradicciones fundamentales entre y dentro de los Estados.

La experiencia de los mascogos/Black Seminole nos enseña que la problemática del reconocimiento de las poblaciones negras no puede pensarse en abstracto, ya que los intereses y significados dependen de particularidades históricas y espaciales, y tienen costos específicos que hay que entender para articular un discurso político que busque luchar en contra de la desigualdad y el racismo que ha afectado a estas poblaciones a lo largo de los siglos. Para esto, es preciso entender con mayor profundidad cuál es el papel del Estado en su relación con las poblaciones negras y cómo estas relaciones construyen subjetividades y resignifican lo negro tanto a nivel gubernamental como comunitario. Tenemos que preguntar ¿por qué el Estado mexicano da concesión hoy a lo negro y qué se les pide a las poblaciones a cambio de ello? Finalmente, el caso de los mascogos/Black Seminole nos muestra que atender los procesos migratorios y entender a las poblaciones negras más allá de la frontera es fundamental para pensar en las contradicciones a las que se enfrentan al vivir en dos sistemas raciales y esquemas de reconocimiento que frecuentemente les sitúan en situaciones de ambigüedad. Se ha avanzado mucho al revelar los silencios históricos que han violentado a las poblaciones negras y al pelear por su reconocimiento, pero hoy tenemos el reto de trascender las visiones únicamente culturalistas, que han sido de suma importancia para dignificar a las comunidades negras, para articularlas con perspectivas políticas y de clase.

RACISMO

NOTAS SOBRE IDENTIDADES ÉTNICAS Y RACIALES DOMINICANAS*

Ramona Hernández
Alaí Reyes-Santos

En “On a Critical Realist Theory of Identity”, Rosaura Sánchez arguye que cuando un sujeto moviliza nociones identitarias para caracterizarse a sí mismo se hace evidente su capacidad para determinar ciertas condiciones en su vida diaria aun cuando sus recursos sociales, económicos o políticos son limitados: “[...] identity is always agential [...that identity] implies reflexivity, a willing connection to a collectivity, and a recognition of being bound to a group”.¹ Según Sánchez, afirmar una identidad es localizarse a

* Reconocemos la labor del Dr. Utku Sezguin, becario del Instituto de Estudios Dominicanos en Nueva York, por proveernos fuentes secundarias importantes y sugerencias productivas para analizar los datos. La dra. Sarah Cribbs creó las tablas incluidas y sugirió referencias importantes para la última versión del artículo.

¹ Traducción: “[...] la identidad es siempre agencial [...esa identidad] implica reflexividad, una conexión voluntaria a una colectividad y reconocerse como parte de un grupo”. Rosaura Sánchez, “On a Critical Realist Theory of Identity”, en Linda Martin Alcoff *et al.*, *Identity Politics Reconsidered*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006, pp. 31-52.

uno mismo de manera voluntaria dentro de un grupo y fuera de otros; también revela procesos de identificación social, cómo otros perciben al individuo y cómo este desarrolla una respuesta a esa percepción. Las identidades son un medio a través del cual los individuos y las colectividades expresan cómo entienden y explican sus condiciones materiales.

Esta manera de explicar la identidad provee un acercamiento teórico útil para estudiar las prácticas identitarias de dominicanos en Estados Unidos. Las identidades raciales y étnicas dominicanas emergen en relación a dos procesos sociales: 1. cómo las comunidades estadounidenses reciben a los migrantes y les identifican;² y 2. cómo los dominicanos se identifican y se ven perteneciendo a comunidades particulares. Las identidades dominicanas discutidas en este estudio son producto de procesos de conflicto y acomodación; de un rechazo o afirmación de cómo la sociedad estadounidense define a sus poblaciones mayoritarias y minoritarias.³ El hecho de que la identidad refleja cómo unos y otros nos percibimos requiere que se estudien las identidades étnicas y raciales de los dominicanos en Estados Unidos considerando la relación entre el individuo, el grupo (los dominicanos) y la sociedad estadounidense. Los dominicanos responden a un sistema de clasificación racial conocida como hipodescendencia, que tiende a definir a cualquier persona de descendencia africana como “negro”, aún si son racialmente mixtos.

Las respuestas obtenidas por la encuesta telefónica de dominicanos del Dominican Studies Institute (DSI) de City University of New York (CUNY) y Baruch College, en 2009, nos demuestra que los dominicanos tienden a rechazar categorías raciales estadounidenses,

² Alrededor del 60 % de los dominicanos en Estados Unidos son migrantes.

³ Cuando nos referimos a minorías en Estados Unidos estamos hablando de comunidades que por una serie de desventajas económicas y una histórica, caracterizada por limitada representación política significativa, así como por experiencias de racismo y xenofobia, ven que sus intereses y necesidades son constantemente marginalizados por la sociedad estadounidense.

desarrollar su propio entendimiento de identidad racial y afirmar su identidad étnica nacional.⁴

El análisis de la encuesta del DSI... sugiere que: a) es importante que los dominicanos tengan la opción de elegir una identidad combinada como dominico-americano; b) hay una relación directa entre identidad étnica, lenguaje, valores de crianza y actitudes hacia la migración; c) hay personas de descendencia dominicana que pueden identificarse como americanos (estadounidenses) y mantener una afiliación significativa a su herencia dominicana, pero no necesariamente estar interesados en asuntos o luchas políticas de importancia para migrantes indocumentados en República Dominicana; d) 45 % de los entrevistados eligieron “otro” como categoría racial mientras que 17.1 % “indio”.

Para las comunidades dominicanas entrevistadas, “otro” e “indio” son categorías raciales importantes que deben ser incluidas en proyectos cuantitativos y cualitativos sobre identidades raciales, especialmente para producir un mejor entendimiento de lo que significa para los dominicanos ser indio en Estados Unidos, la relación con otras comunidades minoritarias y la gran afinidad política con grupos latinos y afroestadounidenses.

METODOLOGÍA

La encuesta telefónica mencionada es la primera diseñada específicamente para las poblaciones dominicanas residentes en Nueva York. Las respuestas de 635 adultos, que se autoidentificaron como

⁴ Al incorporarse en la sociedad estadounidense, los dominicanos ven su identidad nacional —como se ven a sí mismos, un pueblo distinto de otros— convertida en una identidad étnica, es decir, una manera de distinguirse de otros grupos estadounidenses que no comparten su historia nacional, fronteras, políticas y herencia cultural particular.

dominicanos y jefes de familia, son la base de esta discusión; los hogares fueron elegidos al azar por una fuente de datos computarizada de números telefónicos de hogares dominicanos. La encuesta fue llevada a cabo en Mahattan y el Bronx, ya que el 80 % de la población dominicana reside ahí desde el siglo XIX; solamente durante la última década el número de dominicanos en el Bronx ha aumentado significativamente, sobrepasando el de Manhattan.

Aunque los vecindarios en el Bronx están ampliamente dispersos, los enclaves dominicanos están creciendo donde ha habido históricamente alta densidad poblacional puertorriqueña. La comunidad dominicana de Manhattan ha sido la de mayor concentración en Estados Unidos por varias décadas consecutivas. 90 % de los dominicanos viven en Washington Heights/Inwood, vecindario que cubre 2.8 millas cuadradas en el noroeste de Manhattan y ha capturado la atención de los medios de comunicación masiva, la literatura, el teatro, la pantalla grande, el cine, entre otros espacios. La comunidad de Washington Heights/Inwood está construida por edificios contiguos, marcados con símbolos dominicanos como la bandera, nombres y fechas importantes en la historia de ese país.

Este artículo presta atención a las categorías elegidas por los entrevistados para identificarse étnica y racialmente como “dominicano”, “dominico-americano” y “americano”, así como aquellos que eligieron “otro” o “indio” para describir su composición racial. Las respuestas nos permiten entender la manera en que los dominicanos en Estados Unidos se perciben a sí mismos étnica y racialmente y el rol que juegan los legados históricos y culturales en los procesos de identificación de esta comunidad. Ya que los entrevistados son mayormente de primera generación (65 %), nuestras conclusiones ilustran algunas de las maneras en que estos desarrollan su propio entendimiento del proceso migratorio y de su lugar en una sociedad en la que comparten experiencias de marginación social y económica con otras minorías.

DOMINICANO Y DOMINICO-AMERICANO

Jorge Duany, en su estudio etnográfico de Washington Heights, arguye que los “dominicans prefer to identify primarily on the basis of national origin”.⁵ La encuesta del DSI... documenta que la preferencia por origen nacional se ha sostenido a través del tiempo por los hispanos/latinos en Estados Unidos, aun si nacieron y fueron criados en ese país.

Por ejemplo, Roger Waldinger reporta que tras vivir en Estados Unidos por largos períodos de tiempo,

for most immigrants, the core identity is linked to the country of birth. Virtually all respondents (94%) describe themselves as nationals of their native land and that proportion remains stable regardless of years in the U.S. When given a choice, most (62%) also describe themselves as home country nationals first. While that proportion declines with years spent in the U.S., home country identity predominates even amongst long-term immigrants.⁶

La orientación a elegir origen nacional no es específica de una generación de migrantes. Mientras el reporte de Waldinger se

⁵ Traducción: “dominicanos prefieren identificarse primariamente según su origen nacional”. Jorge Duany, *Quisqueya on the Hudson: The Transnational Identity of Dominicans in Washington Heights*, Nueva York, Dominican Studies Institute (DSI) de City University of New York (CUNY), 1994, p. 59.

⁶ Traducción: “para la mayor parte de los migrantes, su identidad primordial está asociada con su país de nacimiento. Virtualmente la mayor parte de los entrevistados (94%) se describen a sí mismos como nacionales de su tierra natal y la proporción se mantiene estable sin importar cuantos años hayan pasado en los Estados Unidos. Cuando se les da la opción, la mayoría (62%) se describe a sí mismos como nacionales del país de origen primero. Aunque esa proporción se reduce mientras más tiempo los entrevistados pasan en los Estados Unidos, el origen nacional sigue predominando aun en migrantes a largo plazo”. Roger Waldinger, “Between Here and There: How Attached are Latino Immigrants to their Native Country”, 2007, p. 13, en <http://www.pewhispanic.org/2007/10/25/between-here-and-there-how-attached-are-latino-immigrants-to-their-native-country/>.

concentra solamente en latinos nacidos fuera de Estados Unidos, la Encuesta Nacional Latina (siglas en inglés LNS) de 2006 documenta que 38.5 % de los latinos entrevistados eligieron origen nacional, 37.8 % una categoría pan-étnica, como hispano o latino, y solamente 17.1 % americanos.⁷ Al permitir que estas personas eligieran múltiples identidades, la LNS muestra cuán importante es tener varias posibilidades para identificarse, así como que el 84 % de los latinos entrevistados se sienten cómodos o muy cómodos usando su origen nacional o el de sus padres para identificarse étnicamente.

La encuesta del DSI... produjo resultados similares para comunidades dominicanas en Mahattan y el Bronx. Revela que el 56.5 % de los entrevistados se identifican como dominicanos, 24.9 % dominico-americano, 16.2 % hispano/latino, 1.9 % americano, y .5 % otro. Ofrecer “dominicano” como una opción les permitía identificarse con su origen nacional —personas que llegaron a Estados Unidos de República Dominicana—, mientras que con “dominico-americano” tenían la posibilidad de expresar, si así lo deseaban, su identidad con origen nacional aun si se sentían americanos por su lugar de nacimiento, experiencias culturales, tiempo vivido en Estados Unidos o como ciudadanos americanos. Al elegir una identidad los entrevistados eran representados con ella tanto en la sociedad de donde emigraron, República Dominicana, como en la receptora, Estados Unidos.

Encontramos que los que se identificaron como dominicanos y dominico-americanos (81.4 %) comparten ciertos valores y prácticas socio-culturales. Notamos una relación directa entre identidad étnica, uso del lenguaje, valores de crianza y cómo se percibe

⁷ Luis R. Fraga *et al.*, “Latino National Survey”, Miami, University of Washington’s Institute for the Study of Ethnicity, Race and Sexuality/Geoscape International/Inter-University Consortium for Political and Social Research, 7 de diciembre de 2006, 53 pp., en https://depts.washington.edu/uwiser/documents/LNS_toplines_FIP_Dec6.pdf.

la migración indocumentada en las comunidades dominicanas del Bronx y Manhattan. Las respuestas demuestran que los dominicanos en la ciudad de Nueva York afirman su dominicanidad a través de una serie de prácticas que caracterizan su vida diaria.

¿QUÉ SIGNIFICA SER DOMINICANO?

¿Cómo los entrevistados reproducen su noción de dominicanidad en Estados Unidos? ¿Cuán importante es aprender español o inglés para los procesos de socialización de familias dominicanas en Manhattan y el Bronx? ¿Cuáles son las prácticas políticas y socio-económicas de aquellos que afirman su dominicanidad? Lo que significa la dominicanidad puede ser documentado al notar prácticas culturales, como conmemorar fechas históricas importantes, o la transmisión de valores de crianza —como Calzada, Fernandez y Cortes documentan—⁸ y la construcción de vecindarios étnicos dominicanos como Washington Heights.

Duany ha examinado cómo los dominicanos se afirman como tal en su vida diaria, viviendo en una cuadra de Washington Heights:

The strongest index of their national origin is their traditional foodways, followed by a preference for speaking spanish, shopping in neighborhood bodegas, and practicing the catholic religion. The immigrants also favor dominican music as well as spanish radio and television [... dominicans also] display their identity by setting up altars to saints, placing national flags and maps on the walls, and playing loud merengues and bachatas.⁹

⁸ Esther J. Calzada, Yenny Fernández y Dharma E. Cortés, “Incorporating the cultural values of *respeto* into a framework of Latino parenting, en *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, vol. 16, núm. 1, 2010, pp. 77-86.

⁹ Traducción: “El indicador más significativo de origen nacional es en sus hábitos alimenticios tradicionales, seguido por la preferencia de hablar español, comprar en bodegas del vecindario y practicar la religión católica. Los migrantes

Diéciseis años después del estudio pionero de Duany, la encuesta DSI... incluyó un número de preguntas sobre valores de crianza.

Ramona Hernández y Pedro Ortega han discutido varias respuestas a estas preguntas. Ellos enfatizan que el 89.7 % de los padres sentían que los niños se deben identificar como dominicanos; el 89.7 % como dominico-americanos, además que sus niños deben poder escribir, leer y hablar español e inglés (95 %); y nueve de cada diez que era muy importante transmitirles su religión.¹⁰

El deseo de los entrevistados de tener hijos que se pudieran comunicar en español podría explicar datos existentes que sugieren que los dominicanos retienen el español a un mayor grado que las segundas y terceras generaciones de otros grupos latinos. Según Richard Alba, “sixty percent of third-generation cubans and 71 percent of third-generation cexicans speak only english. Third generation dominicans are an exception, with just 44 percent monolingual in english at home”.¹¹ Alba también muestra que 27 % de los cubanos de segunda generación y el 63 % de los puertorriqueños de tercera generación son monolingües en inglés en su casa.¹² Estas conclusiones en combinación con lo encontrado por la encuesta sugieren que el deseo de los padres de retener el idioma español en

también prefieren la música dominicana así como la radio y televisión en español [...dominicanos también] muestran su identidad preparando altares a los santos, poniendo banderas nacionales y mapas en las paredes, y tocando merengues y bachatas”. Duany, *op. cit.*

¹⁰ Ramona Hernández y Pedro Ortega, “Vida cotidiana de los dominicanos residentes en el Bronx y Manhattan”, en *Revista Global* 8.42, sept.-oct. de 2011, p. 13.

¹¹ Traducción: “sesenta por ciento de los cubanos de tercera generación y 71 por ciento de mexicanos de tercera generación sólo hablan inglés. La tercera generación dominicana es una excepción, con sólo 44 por ciento monolingüe en inglés en su casa”. Richard Alba, “Bilingualism Persists, But English Still Dominates”, Washington, Migration Policy Institute, 1 de febrero de 2005, p. 21, en <http://www.migrationinformation.org/USfocus/display.cfm?ID=282>.

¹² *Ibid.*, pp. 15-17.

la crianza de sus hijos puede ser un factor que impacte el uso del idioma por la segunda y tercera generación.

Encontramos también que los entrevistados que se identifican como dominicanos o dominico-americanos afirman sentirse más cómodos comunicándose y leyendo en español que en inglés (tablas 1A y 1B).

Concluimos entonces que identificarse como dominicano o dominico-americano puede significar que la lengua dominante del entrevistado y la que prefieren usar más para comunicarse es el español, aunque puedan hablar en inglés.

A través de los datos recogidos por la encuesta del DSI... se pueden confirmar las conclusiones de Duany casi veinte años más tarde. Es importante todavía para los dominicanos de Nueva York identificarse como personas de ascendencia dominicana, mantener el idioma español, practicar la religión católica y tener actividades culturales y lingüísticas específicas.

Tabla 1A. Identidad y comunicación en español con alguien desconocido (porcentaje)

	<i>Muy cómodo</i>	<i>Cómodo</i>	<i>Incómodo</i>	<i>Muy incómodo</i>
Dominicano	69.80	21.20	5.60	3.40
Americano	81	18.20	0	0
Dominico-americano	69	23.20	5.20	2.60
Hispano o latino	71.30	21.80	4	3
Otro	66.70	33.30	0	0
Total	70	21.80	5.10	3

Fuente: Encuesta DSI CUNY y Baruch College, 2009.

Tabla 1B. Identidad y comunicación en inglés
con alguien desconocido (porcentaje)

	<i>Muy cómodo</i>	<i>Cómodo</i>	<i>Incómodo</i>	<i>Muy incómodo</i>
Dominicano	18.80	29	24.30	27.80
Americano	58.30	16.70	8.30	16.70
Dominico-americano	32.50	33.80	16.20	17.50
Hispano o latino	32	36.10	14.40	17.50
Otro	66.70	0	33.30	0
Total	25.40	30.90	20.50	23.20

Fuente: Encuesta DSI CUNY y Baruch College, 2009.

¿QUÉ SIGNIFICA SER AMERICANO?

Aunque sólo 16.7 % de los entrevistados se identificaron como “americanos”, sus respuestas merecen atención por los patrones que emergen en cuanto a uso del idioma, empleo y actitudes hacia la República Dominicana y la migración indocumentada (tabla 2A).

Es notable que estos dominicanos que se identificaron como americanos dijeron que eran empleados de tiempo completo y que no le prestan atención a la política de República Dominicana, mientras que los dominicanos, dominico-americanos o hispano/latino tenían trabajos de tiempo completo, pero también índices de desempleo bastante altos.

Analizando los mismos datos, Hernández y Ortega encontraron que “los que se autocalifican étnicamente como dominicanos son los que en mayor medida aprueban este tipo de migración (indocumentada) (75.9 %), en comparación con los que se identifican como dominico-americanos (67.5 %) y los que dijeron sentirse

Tabla 2A. Identidad y empleo (porcentaje)

	<i>Empleado de tiempo completo</i>	<i>Empleado en uno o más trabajos</i>	<i>Empleado de tiempo parcial</i>	<i>Empleado ocasional o contratista por día</i>	<i>Desempleado</i>
Dominicano	58	2.40	10.20	4.90	24.50
Americano	64.80	1	15.20	4.80	14.30
Dominico-americano	100	0	0	0	0
Hispano o latino	62.70	5.30	12	2.70	17.30
Otro	0	0	0	0	0
Total	61.20	2.50	11.50	4.40	20.30

Fuente: Encuesta DSI CUNY y Baruch College, 2009.

Tabla 2B. Identidad y atención a la política de República Dominicana (porcentaje)

	<i>Mucho</i>	<i>Bastante</i>	<i>Poco</i>	<i>Nada</i>
Dominicano	36.90	22.70	18.20	22.20
Americano	0	16.70	33.30	50
Dominico-americano	36.30	19.70	21.70	22.30
Hispano o latino	27.70	25.70	21.80	24.80
Otro	0	0	0	0
Total	34.60	22.30	19.90	23.20

Fuente: Encuesta DSI CUNY y Baruch College, 2009.

americanos (65.4 %).¹³ Es decir, identificarse como americano significa muy probablemente que la persona no está informada de manera profunda sobre los asuntos políticos importantes para República Dominicana, ni aprueba la presencia de migrantes indocumentados en Estados Unidos.

Por ahora, podemos decir que para los entrevistados afirmar su identidad americana (estadounidense) no requería perder su uso del español. Y su dominicanidad continúa siendo importante para ellos cuando consideramos cómo comparten con otros entrevistados el deseo de inculcar una identidad y prácticas culturales dominicanas en sus hijos. Es significativo enfatizar que la gran mayoría (83 %) cree tener mucho o algo en común con otros dominicanos en asuntos de gobierno/empleo/poder político/representación (tabla 3B). Se perciben a sí mismos compartiendo luchas políticas y la búsqueda de acceso a recursos y empleo junto a otras personas de ascendencia dominicana.

Aunque es notable que los americanos de la encuesta se desvían del promedio de respuestas a preguntas relacionadas al uso del idioma, niveles de desempleo, atención a política dominicana en la isla y migración indocumentada, se hace claro que ellos no están negando su herencia dominicana ni buscan eliminar trazos de su cultura. Lo que encontramos es otra posibilidad para narrativas de asimilación convencionales —como el modelo de asimilación directa (the straight-line assimilation model)— que asume la pérdida de los atributos culturales del migrante mientras se integra en el mercado laboral, sistema educativo y sociedad en Estados Unidos. Esos entrevistados americanos al parecer sugieren que es posible verse a uno mismo como alguien transformado por sus experiencias en aquel país y a la vez como alguien que comparte intereses con otros dominicanos, retiene el español y mantiene su herencia cultural dominicana a través de la próxima generación.

¹³ Hernández y Ortega, *op. cit.*

Tabla 3B. Identidad y lo que comparten políticamente con dominicanos (porcentaje)

	<i>Mucho</i>	<i>Bastante</i>	<i>Poco</i>	<i>Nada</i>
Dominicano	55.10	21.90	15.60	7.40
Americano	41.70	41.70	16.70	0
Dominico-americano	54.80	25.80	11.00	8.40
Hispano o latino	57.60	17.20	17.20	8.10
Otro	0	0	0	0
Total	55.20	22.50	14.70	8.10

Fuente: Encuesta DSI CUNY y Baruch College, 2009.

RAZA Y DOMINICANIDAD:

¿POR QUÉ IDENTIFICARSE COMO INDIO U OTRO?

Además de pedirles a los entrevistados que eligieran una identidad étnica, se les solicitó también la categoría racial que mejor les describiera: blanco, negro, indio, asiático u otro. Alrededor de uno de cada dos dominicanos entrevistados se identificaron como otro (45.2 %). El resto eligió blanco, negro, indio y asiático (17.3 %, 18.9 %, 17.9 % y .8 %), respectivamente. Las categorías “indio” y “otro” son discutidas en este artículo por su relevancia para poblaciones dominicanas y latinas en Estados Unidos.

Indio es un término que describe la mezcla racial en República Dominicana, envuelto en un debate histórico sobre su significado. El debate incluye dos nociones polarizadas sobre la autoidentificación como indio: 1. la persona privilegia la mezcla entre los españoles y taínos y niega su herencia africana; 2. la persona usa el término para describir un color chocolate/café/marrón producido por la mezcla racial entre negros, blancos y taínos durante tiempos coloniales. Ginetta Candelario ha examinado cómo el término se

ha usado históricamente para representar diferentes nociones de la identidad racial de los dominicanos. Por ejemplo, ella propone que, a principios del siglo xx, el indigenismo surge como una ideología que legitima los derechos políticos y económicos de los dominicanos sobre el territorio nacional en el contexto de la intervención e invasión estadounidense del país (1916-1925); indio se convierte entonces en un término que describe la diferencia racial de aquellos que se consideran habitantes legítimos de la República Dominicana.¹⁴ Ella también documenta su trayectoria en Estados Unidos y cómo los dominicanos en Nueva York continúan usándolo, junto al término hispano, para describirse a sí mismos.

Es necesario entonces que evaluemos la manera en que los entrevistados eligen la categoría indio según nociones dominicanas del término. Sabemos que estas personas se sienten más cómodos comunicándose en español que en inglés. Según Hernández y Ortega, la orientación promedio de los entrevistados hacia el español es de 92.4 % para escribir y leer, y 88.1 % para comunicarse con un desconocido; y hacia el inglés es de 48.9 % para escribir, 51 % para leer y 53.9 % para hablar con alguien que no conocen.¹⁵ Ya que el español es la lengua principal de los entrevistados, mayormente migrantes de primera generación, podemos asumir que el uso del término indio se aproxima más en el contexto dominicano que en el estadounidense.

Además, los datos sugieren que los entrevistados que se identifican como indio comparten un perfil lingüístico (tabla 1C).

Nuestra hipótesis es que los que se identifican como indios pueden estar menos expuestos a discursos y categorías raciales estadounidenses que otros dominicanos y por eso no sienten la necesidad de reclamar nociones raciales estadounidenses.

¹⁴ Ginetta Candelario, *Black Behind the Ears: Dominican Racial Identity From Museums to Beauty Shops*, Durham, Duke University Press, 2007, p. 259.

¹⁵ Hernández y Ortega, *op. cit.*, pp. 8 y 9.

Tabla 1C. Identidad y comunicación
en inglés con alguien desconocido (porcentaje)

	<i>Muy cómodo</i>	<i>Cómodo</i>	<i>Incómodo</i>	<i>Muy incómodo</i>
Blanco	31	21.80	20.70	26.40
Negro	20.20	35.10	20.20	24.50
Asiático	25	25	50	0
Indio	15.10	23.30	20.90	40.70
Otro	35.70	30.40	16.70	17.20
Total	28.30	28.50	19.10	24.10

Fuente: Encuesta DSI CUNY y Baruch College, 2009.

Los resultados de la encuesta sugieren que es importante considerar la incorporación del término indio como una categoría racial en estudios sobre comunidades dominicanas en Estados Unidos. Esta variable podría directamente impactar en otras áreas de investigación como el lenguaje, la educación, la movilidad social y la asimilación. Por ejemplo, Hernández y Ortega encontraron que los que se identifican como indios comparten con los que eligen negro la peor percepción de servicios gubernamentales del condado del Bronx y Manhattan, misma que hubiera pasado desapercibida sin la inclusión del término como categoría racial:

Encontramos que son las personas que se autocalifican como “blancos” las que mejor perciben los servicios que esta ciudad provee a sus condados (50.8%), siendo por el contrario los que se autoidentifican como “negros” los que peor puntuación ofrecen (38.4%), siendo la puntuación de estos relativamente semejante a la de los que se autocalifican como “indios” (41.8%).¹⁶

¹⁶ *Ibid.*, p. 3.

Aunque los indios son los que menos conocimiento dicen tener del idioma inglés, ellos comparten su percepción del vecindario con dominicanos negros. Además nos sugiere que es posible que la percepción de exclusión y marginación social de los dominicanos en Nueva York no es siempre la misma, sino que depende de los prejuicios raciales que manifiestan las instituciones que prestan servicios públicos en sus condados.

El uso del término indio por comunidades dominicanas merece más atención también porque, igual que “otro”, no corresponde completamente a las categorías raciales tradicionales de Estados Unidos. Indio y otro son términos que se refieren a la mezcla racial que históricamente ha caracterizado a los dominicanos en su país, mezcla reconocida por el Estado, aunque se manifiesta de manera distinta en una variedad de discursos nacionalistas, ya sea en aquellos que afirman la hispanidad de la población del país, o los que enfatizan su negritud y/o herencia indígena. Al elegir indio u otro, los entrevistados enfatizan las particularidades de sus experiencias como dominicanos en Estados Unidos, así como los puertorriqueños e hispanos/latinos han hecho cuando han usado el término otro en vez de categorías raciales estadounidenses o el binario negro/blanco.

La investigación pionera de Clara Rodríguez es un punto de inicio productivo para examinar qué significa otro en comunidades dominicanas. Al discutir por qué los hispanos/latinos frecuentemente lo eligen cuando se les pregunta sobre su identificación racial en el censo estadounidense, Rodríguez sugiere que:

Some may have answered “other” because they saw themselves as racially “other” —as being tan, beige or brown. Others may have been “other” by default— not white, not black, not either of these two colors, but another color or race [...] But others may have responded culturally. They were “Puerto Rican”, “Mexican”, and so on [...] Also possibly underlying the responses is a particular mind-set. This is related to the

cultural mind-set, but it represents a more conscious resistance to the white/black racial classification system of the United States.¹⁷

Rodríguez arguye que los puertorriqueños en Estados Unidos eligen otro para distanciarse de nociones raciales estadounidenses que no entienden.

Duany desarrolla un acercamiento diferente y dice que “rather than repudiating the dominant American scheme of group classification, as Rodríguez claims, mainland Puerto Ricans may be assigning new meanings to existing racial and ethnic categories”.¹⁸ Según Duany, los puertorriqueños utilizan nociones como hispano, latino o español para identificarse racialmente. Elegir otro podría significar que se identifican con una de estas categorías. Dice que la tendencia de los puertorriqueños de elegir otro como categoría racial comienza en los años noventa, según los datos del censo.

Las explicaciones de Rodríguez y Duany proveen un marco comparativo para académicos tratando de explicar por qué los dominicanos también se identifican racialmente usando el término otro.¹⁹ Bailey, Candelario, Duany y Kasinitz notan que tanto

¹⁷ Traducción: “Algunos tal vez contestaron “otro” porque ellos se ven a sí mismos racialmente “otro” —bronceados, crema, o marrón. Otros pueden haber elegido “otro” por eliminación— no blanco, no negro, ninguno de estos colores, de otro color o raza [...] Pero otros pueden haber respondido culturalmente. Eran puertorriqueños, mexicanos, etc. [...] Puede haber sido una manifestación de una manera de pensar también. Puede estar relacionado a una manera latina de entender las categorías, pero representa una resistencia consiente al sistema de clasificación racial blanco/negro de los Estados Unidos”. Clara Rodríguez, *Puerto Ricans: Born in the U.S.A.*, Westview Press, 1989, p. 67.

¹⁸ Traducción: “en vez de repudiar el esquema de clasificación grupal dominante, como Rodríguez sugiere, los puertorriqueños pueden estar asignando nuevo significado a categorías raciales y étnicas existentes”. Jorge Duany, *The Puerto Rican Nation on the Move*, Chapel Hill, UNC Press, 2001, p. 257.

¹⁹ Jorge Duany, “Reconstructing Racial Identity: Ethnicity, Color, and Class among Dominicans in the United States and Puerto Rico”, en *Latin American Perspectives*, vol. 25, núm. 3, 1998, p. 148.

dominicanos como puertorriqueños en Estados Unidos asumen identidades que tienden a desviarse de las categorías raciales tradicionales de este país; ellos cuestionan el binario racial blanco/negro en el que está basado el paradigma de la hipodescendencia. Aquí sugerimos que los dominicanos frecuentemente afirman la particularidad étnica y herencia racial de sus comunidades en comparación con otras poblaciones, interrogan categorías raciales estadounidenses y utilizan su propio entendimiento de lo que es raza y etnicidad.

Por ejemplo, Bailey ha notado que estudiantes dominicanos de educación superior en Providence, Rhode Island, usan el español para afirmar cómo entienden sus identidades raciales y étnicas, y para diferenciarse tanto de afro-estadounidenses como de anglo-estadounidenses:

The significance of spanish language for countering initial identity ascriptions and communicating an ethnolinguistic identity in everyday encounters is evident in both 1) dominican-americans' explanations of how outsiders know that they are dominican/hispanic rather than, e.g. 'black' or 'white', and 2) the common proof procedure that dominicans use to show that they're not 'black' or 'white': they show they can speak Spanish.²⁰

Aunque el estudio de Bailey fue llevado a cabo en Rhode Island, discute dinámicas similares a las documentadas por Rodríguez y Duany en Nueva York, así como investigaciones que han documentado la relación histórica entre puertorriqueños y afroes-

²⁰ Traducción: "La importancia del idioma español para responder a la manera en que se les identifica racialmente y comunicar una identidad etnolingüística en encuentros cotidianos es evidente en 1) las explicaciones de dominico-americanos de cómo personas fuera de su comunidad sabían que eran dominicanos/latinos en vez de, por ejemplo, 'negros' o 'blancos', y 2) la manera común en que los dominicanos mostraban que no eran 'negros' o 'blancos': mostraban que podían hablar español". Benjamin Bailey, *Language, Race, and Negotiation of Identity: A Study of Dominican Americans*, Nueva York, LFB Scholarly Publishing, 2002, p. 120.

tadounidenses.²¹ Proponemos que cuando los entrevistados eligen otro pueden estar movilizándolo un deseo similar de diferenciarse a sí mismos de poblaciones locales; el hecho de que la mayoría elige ser entrevistado en español, aunque puede hablar en inglés, nos afirma una constante de prácticas lingüísticas dominicanas. Pero también reconocen tener experiencias similares con otras minorías y poblaciones desventajadas económicamente.

Es claro en el estudio de Bailey que los dominicanos entrevistados están interesados en hacer que sus interlocutores sepan que privilegian el origen nacional para identificarse, en vez de asumir una categoría que para otros es la más apropiada. Esto quiere decir que los estudiantes dominicanos se rehusaron a ser leídos solamente por el lente analítico estadounidense que les ve como negros, sin necesariamente reconocer su diferencia étnica y entendimiento propio de nociones raciales. Bailey también notó que “low-income Dominican-American youth use AAVE (African American Vernacular English) to resist dominant, disparaging discourses” y evitan de manera explícita usar “inglés blanco”, o sea el registro lingüístico de poblaciones anglo-estadounidenses.²² El uso de AAVE crea otro proceso de identificación que acerca a los dominicanos a negros no-hispanos, mientras les distancia de blancos no-hispanos. Sus prácticas lingüísticas sugieren que reconocen los paralelos entre sus experiencias y las vivencias cotidianas de afro-estadounidenses.

La investigación etnográfica de Ginetta Candelario en salones de belleza en Washington Heights provee otro ejemplo de cómo

²¹ David J. Vázquez, *Triangulations: Narrative Strategies for Navigating Latino Identity*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2011; Raquel Rivera, *New York Ricans from the Hip Hope Zone*, Palgrave, 2003.

²² Traducción: “jóvenes dominico-americanos de bajos recursos usan AAVE (inglés vernacular afro americano) para resistir discursos dominantes y menosprezantes”. Bailey, *Language, Race, and Negotiation...*, p. 98.

los dominicanos se perciben fuera del binario negro/blanco. Candelario afirma que "(It) becomes clear once again that the preference is not for U.S. whiteness but for 'hispanic' or mixed looks [...] an ideal defined as containing elements from both blackness and whiteness".²³ Duany y Candelario articulan conjuntamente una descripción de "hispano" como un término que sirve frecuentemente para representar la composición racial tanto de puertorriqueños como dominicanos.²⁴

No es sorprendente entonces que, en la pregunta sobre clasificación racial, como los puertorriqueños, muchos dominicanos hayan reportado "otro". En el censo de 2010, 46 % de los dominicanos eligieron la categoría "alguna otra raza" cuando se les pidió información sobre su identidad racial; ese número se parece a lo encontrado por la encuesta de DSI... (45.2 %).²⁵ Kasinitz y sus colaboradores notaron que: "in the 2000 Census most Dominicans (58 %) reported themselves as 'some other race', 20 percent said white, and 8 percent reported that their race was black".²⁶ Kasinitz y otros propusieron que, durante entrevistas con latinos/hispanos, "dominican, puerto rican, and south american respondents made clear to us that they found our race question problematic because it did not permit a category that reflected who they

²³ Traducción: "se hace claro otra vez que la preferencia no es por una blanca de Estados Unidos sino por una apariencia 'hispana' o mixta [...] un ideal definido que contiene elementos tanto de la negritud como la blancura". Candelario, *op. cit.*, p. 235.

²⁴ Duany, *The Puerto Rican...*; Candelario, *ibid.*

²⁵ Sharon R. Ennis *et al.*, "The Hispanic Population: 2010 Census Briefs", en *United States Census Bureau*, 2011, p. 14.

²⁶ Traducción: "en el censo del 2000 la mayoría de los dominicanos (58 %) se identificaron como de 'alguna otra raza', 20 por ciento como blancos, y 8 por ciento reportaron que su raza era negra". Philip Kasinitz *et al.*, *Inheriting the City: The Children of Immigrants Come of Age*, Boston, Harvard University Press, 2008, p. 74.

were”.²⁷ Cuando se les pidió identificar su raza, los dominicanos eligieron blanco (12.1 %), negro (11.7 %), dominicano (15.2 %) e hispano (34.3 %).²⁸ A veces el origen nacional sirve como identidad étnica y racial.

En estos estudios, los dominicanos usan lo que se entienden como categorías étnicas, pan-étnicas, raciales, geográficas y lingüísticas para describir su composición racial. Lo que entendemos al comparar estos estudios es que el significado de categorías raciales en comunidades dominicanas depende de las opciones disponibles para los entrevistados, y mientras más opciones haya los entrevistados no eligen “otro”. De hecho, en el estudio liderado por Kasinitz, 0.2 % eligieron otro.²⁹ Tanto el censo de 2010 como la encuesta de DSI... ofrecen menos categorías raciales para los entrevistados, 46 % y 45.2 %, respectivamente. En cada caso, una proporción significativa de los dominicanos eligieron la categoría “otro”.

En resumen, el hecho de que 45.2 % de nuestros entrevistados no sienten que blanco, negro o indio les describe adecuadamente en términos raciales, confirman las conclusiones de otros académicos como Rodríguez, Duany, Bailey, Candelario y Kasinitz. Otro aparenta ser una categoría racial que representa la especificidad étnica y racial de los dominicanos en comparación con anglo-estadounidenses y afro-estadounidenses. Aunque afirman esta especificidad, “otros” no necesariamente asume que no tiene nada en común con otros grupos: 80.9 % dijeron que tienen mucho o algo en común con otros grupos, y 49.3 % que tienen mucho o algo en común con afroestadounidenses. Entonces estos entrevistados pueden

²⁷ Traducción: “dominicanos, puertorriqueños y sudamericanos nos hicieron ver que la pregunta sobre raza era problemática para ellos porque no les permitía elegir una categoría que reflejara quiénes ellos eran”. *Ibid.*, p. 72.

²⁸ *Ibid.*, tabla 3.1.

²⁹ *Ibid.*

sentir la necesidad de señalar su diferencia racial en Nueva York y a la vez compartir luchas políticas con otras minorías en la ciudad.

CONCLUSIÓN

La mayoría de los entrevistados de la encuesta de DSI... afirman su especificidad étnica y racial al reiterar ser dominicanos o dominico-americanos y elegir la categoría “otro” cuando se les pide identificarse racialmente. Ser dominicano para ellos está asociado con una serie de afirmaciones identitarias, lingüísticas, geográficas y políticas, así como con ciertos valores implementados a través de la crianza de los niños.

Aun si los entrevistadores no se identifican como dominicano o dominico-americano en la encuesta, ellos quieren reproducir su noción de dominicanidad a través de sus hijos. Además, aquellos que se identifican como “americanos” están redefiniendo lo que el término significa. Identificarse como tal no significa perder el español, ni esperar que los hijos no se identifiquen con el país de origen de sus padres. Los americanos de la encuesta se ven a sí mismos compartiendo luchas políticas con otras personas de ascendencia dominicana.

También proponemos que la categoría racial “indio” debe incluirse en otros estudios de comunidades dominicanas en Estados Unidos. Esta variable puede afectar otras preguntas relacionadas a uso del idioma, acceso a la educación y a servicios gubernamentales, entre otras. Al afirmar ser indio u otro, los entrevistados enfatizan la particularidad de sus experiencias raciales y no étnicas como dominicanos en Estados Unidos y no ignoran las circunstancias políticas y económicas que tienen en común con otras minorías. Los entrevistados estaban claramente comprometidos a integrar a sus hijos en los ambientes racialmente y étnicamente diversos del

Bronx y Manhattan. 68.5 % de todos los entrevistados sentían que tenían mucho o algo en común con gente de clase trabajadora sin importar su etnia o raza.

Podemos concluir entonces que la afirmación de una identidad dominicana para la mayoría de los encuestados incluye también aprender a vivir con gente de otras comunidades, aprender inglés y reconocer que ellos comparten una serie de luchas por recursos económicos, educativos y gubernamentales con otras minorías. Esto es importante dado un ambiente xenofóbico antinmigrante en Estados Unidos que representa a veces violentamente la retención de atributos culturales del país de origen como un ejemplo del “desinterés” de los migrantes de incorporarse en la sociedad receptora. También nos muestra que modelos de asimilación como el “straight-line assimilation model” no funcionan para describir las experiencias y los niveles de apertura de las comunidades dominicanas en Nueva York hacia otras minorías.

Además, mostramos que cualquier estudio cuantitativo o cualitativo que se concentre en identidades dominicanas debe considerar cuidadosamente cuáles son las opciones ofrecidas a los entrevistados para identificarse étnica y racialmente. Eso será necesario para poder entender cómo estas identidades cambian de generación en generación y concebir qué significa ser dominicano, americano, indio y otro en comunidades dominicanas en Estados Unidos y otros lugares.

ANTÉNOR FIRMIN.
EL APORTE EPISTEMOLÓGICO
A LOS ESTUDIOS AFRODESCENDIENTES
Y ANTIRRACISTAS

Elinet Daniel Casimir*

Tanto en Haití como en todas las partes, la raza negra necesita la libertad, una libertad real, efectiva, civil y política para desarrollarse y progresar. ¡Pueda inspirar este libro a todos los hijos de la raza negra, dispersos en la tierra inmensa, el amor al progreso, a la justicia y la libertad!

FIRMIN, 1885

Anténor Firmin¹ representa empíricamente una figura de gran importancia para los estudios afrodescendientes y antirracistas. A

* Candidato a doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor e investigador de la Universidad Estatal de Haití (UEH).

¹ Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, París, Librairie Cotillon, 1885. Traducción al español por Aurora Fibla Madrigal

pesar de que ha pasado más de un siglo, su postura epistemológica contra las teorías y formas racistas continúa vigente. Firmin es el autor de la obra titulada *De la igualdad de las razas humanas. Antropología positiva*, publicada en el año 1885, en la que denunció las teorías y prácticas del racismo europeo y defendió a la raza negra contra estas posturas. En el libro, el autor contraargumenta todos los alcances teóricos que sostuvieron los europeos a través de posiciones prejuiciosas que se basaron en el método de análisis de la craneología, morfología y antropometría que permitía justificar la clasificación de las razas en superiores e inferiores.

Una de las primeras argumentaciones de Firmin era demostrar que la raza negra, considerada como la cuna de la civilización humana, al referirse a Etiopia y Egipto, ha contribuido ampliamente en la construcción de la humanidad y que todo el pensamiento europeo se debe a ambos países fundadores de la primera civilización. El defensor sostiene que la fundación de la primera república negra (Haití) en América por los esclavos negros² no muestra la incapacidad e inferioridad de las negras y negros a realizarse frente a los blancos; también califica a la ciencia antropométrica europea de pseudociencia.

La obra de Firmin, hasta nuestros días, representa la única respuesta al filósofo y diplomático francés Joseph Arthur Gobineau,³ quien publicó, en cuatro tomos, treinta años antes, el libro titulado *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas (1853-1855)*, y es conocido como el teórico más destacable de la teoría racial y del racismo moderno. Representa el horizonte extremo de estas teorías

en 2012. Sobre la presente edición: La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2013.

² En realidad eran los africanos transportados en América bajo el efecto del comercio triangular colonial.

³ Joseph Arthur Gobineau fue el fundador de la teoría de la superioridad racial aria, el racismo científico y desempeñó diversos cargos diplomáticos en Irán, Alemania, Brasil y Suecia durante la segunda mitad del siglo XIX. Sus ideas influyeron a Nietzsche y Hitler.

celebradas por los investigadores (biólogos, etnólogos, filósofos, entre otros) de la época. Para Firmin, el filósofo francés es un hombre de gran erudición, pero de poco entendimiento y carente de lógica.⁴ Gobineau afirmó que las razas negra y amarilla son inferiores a la blanca, y la degeneración de esta última provenía de la mezcla con razas menores. Dice que “la causa de la degeneración y caída de las grandes civilizaciones fundadas por la raza blanca se debió a las mezclas raciales, de los blancos con los extranjeros; si se quiere evitar la caída de la civilización occidental, es necesario entonces evitar la mezcla de los blancos con otras razas”. Frente a tales posturas, las razas negra y amarilla se encontraban encerradas dentro de la caja racista europea occidental. Firmin, al cuestionar el fundamento de dichas teorías, rebasó toda ciencia antropológica europea y sentó las bases de la antropología moderna.

La estancia de Firmin dentro de la Sociedad de Antropología de París (SAP), en la cual fue recibido como miembro titular el 17 de julio de 1884, no solamente testimonió las contradicciones ideológicas, sino también le otorgó la habilidad de desmontar la falsedad de todas las teorías racistas y raciales en las cuales se basaba dicha Sociedad para estudiar al hombre. Fundada por el biólogo-cirujano francés Pierre Paul Broca, en 1859, la SAP fue reconocida como la más prestigiosa de la época en materia del estudio antropométrico del hombre. Fue influenciada por los trabajos de selección natural de Charles Darwin, del transformismo del naturalista Jean-Baptiste Lamarck y las teorías de Gobineau, por cierto; se centraba en la craneología, morfología y raciología como parámetros analíticos y biofísicos para el estudio del hombre. Firmin refutó todo el pensamiento antropológico construido por los pensadores antropológicos de la Sociedad durante treinta y cinco años de investigación, a través de su libro sobre la igualdad de las razas. Ya habían fallecido

⁴ Firmin, *op. cit.*, p. 179.

Gobineau y Broca hace tres y cinco años respectivamente, cuando el antropólogo haitiano publicó su obra en los diez primeros meses como miembro de la SAP.

Cabe señalar que la obra de Gobineau fue reeditada varias veces en Alemania, Inglaterra y Francia como un clásico de las ciencias naturales del hombre y una herramienta útil para explicar las diferencias raciales que plasma la especie humana. Mientras la obra de Firmin, rechazada por la mayoría de los miembros de la Sociedad y desconocida por el mundo científico, fue finalmente confiscada en la Biblioteca Nacional de París (BNF) por más de un siglo. Fue Gislaine Geloin quien pirateó la versión electrónica en dicha biblioteca y la reeditó en 2003. En Haití, se había reeditado en 1968 y 1985. La obra de Firmin fue traducida por primera vez al español en 2012 por la cubana Aurora Fibla Madrigal, luego editada en 2013 por Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

FIRMIN FRENTE AL RACISMO EUROPEO

Firmin nació en Cabo-Haitiano, la segunda ciudad ubicada en el norte de Haití, el 18 de octubre de 1850, en una familia humilde de la tercera generación del nuevo Estado Libre, murió en el exilio en la isla caribeña de San Tomás, el 19 de septiembre de 1911. Sus padres, Pierre Montrévil Firmin y Anaïse Jean-Baptiste, le colocaron el apellido Joseph y, posteriormente, lo cambiaron por Anténor. Nadie sabía la razón, pero parece una vieja costumbre de los padres de la época, así lo señaló Jean Price-Mars, quien tuvo el cargo familiar de escribir la biografía del defensor de la raza negra. Según el crítico Pradel Pompilus,⁵ el nombre Anténor “parece bastante paradójico, cuando se sabe que así se llamaba un escritor

⁵ Pradel Pompilus, *Profils des Grands écrivains haitiens*, Puerto Príncipe, Editions Banque Nationale de la République d’Haïti, 2006.

ateniense del siglo vi”. Sin embargo, el crítico haitiano omitió la veracidad de que la mayoría de los haitianos, aún más los de las primeras generaciones, son herederos de los nombramientos europeos por la colonización y, también, el apellido o nombre Firmin tiene una toda genealogía francesa que se remonta siglos atrás.

Fue abogado, lingüista, político, funcionario público, diplomático (acreditado en La Habana, París, Londres), fundador de la revista *Le Messager* (1878) mediante la cual publicó sus artículos, vehiculó su ideología política y las ideas liberales. En 1883, aprovechó la oferta de una misión diplomática por parte del gobierno de Lysius Salomon para participar en la conmemoración del centenario de Simón Bolívar en Caracas, Venezuela; se trasladó a San Tomás y luego a Francia, tras haber rechazado un cargo político en el gobierno. Allí conoció a Louis-Joseph Janvier, haitiano y médico, quien lo presentó a la Sociedad de Antropología de París y lo influenció mucho. Janvier publicó dos libros pioneros: *Los detractores de la raza negra y la República de Haití* (1882) y *La igualdad de las razas* (1884). Otros pensadores dentro de muchos que tuvieron influencia inmediata sobre Firmin fueron Immanuel Kant y Auguste Comte, quienes habían publicado *La antropología desde el punto de vista pragmático* (1798) y *Curso de filosofía positiva* (1842), respectivamente. Abarcó a Kant por haber encontrado la mejor definición sistémica de la antropología en él y a Comte por haber tratado de aplicar el método positivo del profesor a la antropología.⁶

Firmin conoció el racismo en la teoría y práctica, vivió la discriminación racial día a día en las ciudades europeas por su condición de hijo de una población descalabrada por el colonialismo y la esclavitud. Su presencia en la SAP durante las dos últimas décadas del

⁶ En el primer capítulo de su obra, que lleva por título “La antropología, su importancia, sus definiciones, su campo de acción”, Firmin explica por qué se apoyó en Kant y Comte para fundamentar su postura antropológica. Firmin, *op. cit.*, cap. I, pp. 11-26.

siglo XIX lo convirtió en testigo del racismo moderno. Asistió el debate sin un fin científico entre los monogenistas que sostenían el origen único de la especie humana y los poligenistas que postulaban la existencia de diferentes linajes para las razas humanas. Más allá de esta discusión epistémica sobre el origen de las razas, ambas teorías admitían la inferioridad e incapacidad inventiva de la raza negra. Parte de esa lectura puede insinuar que la antropología moderna nace con el racismo moderno y el desarrollo del colonialismo en su fase imperialista. Firmin, en sus argumentaciones, rechazó la connotación biológica de la noción de raza como la única explicación de la diversidad humana, basada en una pretenciosa clasificación de razas en superiores e inferiores y sostenida por pensadores racistas europeos. Prefería hablar de *portions de l'humanité*⁷ en lugar de razas humanas, que se vio obligado a usar para contrarrestar dichas teorías raciales y discriminatorias.

El igualitarista expresa su malestar como miembro de una Sociedad cuyo discurso no cesa de asfixiar a los descendientes de la raza negra. La incomodidad de estar allí como testigo de esas aberraciones teóricas, como negro, además, no era sino un gesto normal y comprensible por parte del caribeño. En la introducción de su obra, el autor nos confiesa estas palabras:

No tengo que ocultarlo. Mi mente siempre se ha sentido disgustada al leer diversos libros que afirman, dogmáticamente, la desigualdad de las razas humanas y la inferioridad congénita de la negra. Convertido ya en miembro de la Sociedad de Antropología de París, ¿no debía esto parecerme aún más incomprensible e ilógico? ¿Es natural acaso ver ocupar un sitio dentro de la misma sociedad y con el mismo rango a hombres que la misma ciencia que se supone que ellos representan, declaran desiguales? Tempranamente, yo hubiera podido provocar una discusión para aclarar esta cuestión, o, por lo menos, para conocer las razones científicas que autorizan a la mayoría de mis sabios colegas a dividir a la

⁷ Traducción: porciones (o fragmentos) de la humanidad.

especie humana en razas superiores y razas inferiores; pero, ¿no hubiera sido considerado como un intruso? Un cuestionamiento desafortunado, ¿no habría hecho fracasar mi planteo previo a su examen? El sentido común, simplemente, me conducía a una duda legítima.⁸

El pensador haitiano continuó señalando que desde el señor Gobineau, cegado por la pasión, hasta el señor Bonneau, a menudo tan imparcial, se ha repetido en exceso que el hombre negro no entiende el concepto de gobierno sin despotismo; han abusado de esta opinión —corroborada con infortunados ejemplos— para declarar que la inferioridad moral del etíope le impide alcanzar la noción exacta del respeto que se debe a la persona humana, sin lo cual la libertad individual deja de ser algo sagrado.⁹ La esperanza de ver a su país desafiar dicha opinión no era sino algo profético. Si no hubiera fallecido, Firmin, quizás, hubiera optado por la teoría del suicidio. Parece que ese país cometió lo que Eduardo Galeano llama el “delito de la dignidad”,¹⁰ por haber brindado la libertad a los esclavos negros y abierto la vía a otros oprimidos de la Tierra. Sin embargo, su labor epistemológica como defensor de la raza negra y sus descendientes se revela imprescindible.

ALGUNAS TESIS Y ANTÍTESIS ESTABLECIDAS EN LA OBRA DE FIRMIN

En su obra defiende su postura crítica al retomar punto por punto las argumentaciones de los teóricos racistas y raciales, hace un análisis exhaustivo de sus posturas y demuestra metodológicamente la

⁸ Firmin, *op. cit.*, p. 2.

⁹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰ Eduardo Galeano, “Los pecados de Haití”, en *Revista Brecha*, núm. 556, Montevideo, 26 de julio de 1996, en <http://www.grupotortuga.com/Por-que-Haiti-es-tan-pobre-dos#sthash.XRHtPvTf.dpuf>.

debilidad empírica y epistémica que traían esas teorías con respecto al estudio del hombre y la diversidad humana. Exploraremos algunos argumentos de tendencia racista pertinentes contra los cuales Firmin se opuso categóricamente.

Sobre las diferencias morales

Los atributos intelectuales percibidos como criterio de clasificación. Paul Broca, por ejemplo, insistió en las pruebas físicas, pero su émulo se inclinaba más bien por las pruebas intelectuales y morales. Según Georges Pouchet,¹¹ la idea de Dios no es universal como se ha creído por mucho tiempo, hay pueblos que no tienen dioses o religión. Tres amplias regiones de la Tierra parecen haber permanecido hasta nuestra época libres de creencias religiosas: África Central, Australia y las tierras boreales. La desigualdad moral de las razas es un hecho. Firmin replicó al sostener que la ausencia de creencias religiosas en una raza específica no podría tener importancia en cuestión de unidad o pluralidad de las especies humanas. Sin ninguna reserva, el sabio escritor aborda este terreno con afirmaciones temerarias. Cuando se observa a la humanidad, las montañas, los ríos que separan a las razas de hombres, apartan a sus diversas religiones. La debilidad del argumento de Pouchet es evidente porque no se basa en ninguna realidad.

Sobre las diferencias físicas

Todo el criterio de análisis de Broca se basa en las particularidades del cráneo, rostro, tronco y miembros. El científico francés, señaló

¹¹ Georges Pouchet, profesor de anatomía comparada en el Museo de París y autor del libro *Pluralité des races humaines*, citado en Firmin, *op. cit.*, p. 61.

Firmin, comienza por afirmar un hecho que ni la historia ni la ciencia han probado: “todos los artistas egipcios reprodujeron los caracteres del tipo etíope con esa cabeza lanuda, estrecha, prognata, esa frente deprimida, esa nariz ñata, esos dientes oblicuos, esos labios salientes e incluso, asombroso, ese ángulo facial agudo, entre los 65 y los 70 grados, cuya significación zoológica sólo fue reconocida a finales del siglo pasado”. La contestación de Firmin fue sencilla al señalar que no hay un solo etnólogo que ignore hoy que los etíopes, aunque negros, tienen formas tan bellas como las de la raza blanca. Sus interrogaciones ante el hecho racista fueron algo decisivas. ¿Podría un hombre de la talla de Broca ignorar lo que sabían todos a su alrededor? ¿Es posible que los antropólogos europeos estén tan cegados por una pseudociencia?

El biólogo, señala Firmin, escogió el color de piel que distingue los caracteres anatómicos del etíope ante el caucasiano al referirse a los paralelos geográficos. Para contestar a Broca, Firmin sostuvo que habría que añadir las circunstancias meteorológicas y la diferencia entre las líneas isotérmicas. Broca no podía ignorar detalles básicos, esenciales para cualquier estudio de las influencias climatológicas para sólo basarse en la comparación de los paralelos geográficos.¹² Sigue argumentando su postura desde la teoría del espacio y la climatología para rebasar los prejuicios intelectuales europeos:

No solo la estructura del cabello no es siempre constante en una misma raza, sino que hasta ahora no se ha establecido acuerdo formal alguno sobre la diversidad de formas que algunos histólogos creen haber observado como indicadores de las diferencias étnicas. Hay un hecho de valor positivo y es que el cabello puede, si no transformarse a partir de ciertos cuidados, sí adquirir un nuevo aspecto muy diferente. Si por lo tanto no es permitido explicar por el único efecto de la sequía de los climas cálidos en la especie de helicoide aplanada que muestra el cabello del negro, no puede negarse que el estado higrométrico del aire

¹² Firmin, *op. cit.*, pp. 68-71.

no ejerce influencia alguna. Ahora bien, nunca se ha hecho un estudio especial y local sobre el estado higrométrico de los diferentes puntos del globo. El calor no está siempre acompañado de aire seco, ni el frío de humedad. Es algo bien conocido en física. La experiencia muestra igualmente que los negros transportados fuera de África pierden, después de cuatro o cinco generaciones, ese cabello característico que Livingstone nombró “corn pepper” o grano de pimienta.¹³

*Otras diferencias admitidas por las dos escuelas:
poligenista y monogenista*

Las diferencias anatómicas o fisiológicas constituyen ante los etnólogos signos distintivos de las razas. Por ejemplo, Firmin señaló que Louis Figuier,¹⁴ aunque con reserva, admitía que el sistema nervioso presenta una diferencia importante cuando se comparan los dos extremos de la humanidad: es decir, el negro y el blanco europeo. Los centros nerviosos del blanco, el cerebro y la médula espinal, son más voluminosos que en el negro. En el caso de estos últimos, los nervios tienen un volumen relativamente considerable. Un balance parecido se encuentra en el sistema circulatorio. En el blanco, el sistema arterial está más desarrollado que el venoso, lo que ocurre de forma contraria en el negro. Finalmente, la sangre del negro es más viscosa y de un rojo más oscuro que la del blanco.

Cabe recordar que el defensor de las razas asistió a todas las sesiones de la SAP donde el mismo discurso se repetía sin objeción. Para Firmin, todas esas afirmaciones son demasiado aventuradas en el sentido general que se les da. Probablemente, dice él, Figuier se refiere a la opinión de Soemmering y de Jacquart, aceptada sin haber sido verificada. Toda investigación experimental, donde la prueba no está controlada por una contraprueba, no revestirá nunca un

¹³ *Ibid.*, pp. 78 y 79.

¹⁴ Louis Figuier, autor del libro *Les races humaines*, citado en *ibid.*, p. 81.

carácter suficientemente serio para quienes respetan la ciencia y temen comprometer su nombre con el error.

El mestizaje

Según el doctor Broca, señala Firmin, el mestizo deber ser estudiado desde la perspectiva de la fecundidad y de la validez física y moral; bastaría con que algunos mestizos fueran inferiores a las dos razas madres en cuanto a longevidad, vigor, salud o inteligencia para que fuera probable que estas dos razas no fueran de la misma especie. En respuesta, Firmin señala que el propio programa ya indica que dicho antropólogo estaba consciente de la debilidad de su tesis. Refuta la afirmación del doctor de que la unión del negro y la blanca es con frecuencia estéril, mientras que la del blanco y la negra es perfectamente fecunda. Firmin se pregunta ¿en qué se basa esta afirmación que establece una analogía entre los negros y los blancos? Sin embargo, el igualitarista concuerda con Topinard,¹⁵ discípulo inmediato de Broca, quien contradice a su maestro ya que afirmaba que el pene del negro es más largo y voluminoso en estado de flacidez que el del blanco, pero sucede lo contrario cuando está erecto.¹⁶

La SAP avalaba la afirmación de Boudin de que “los mestizos con frecuencia son inferiores a las razas madres ya sea en vitalidad, inteligencia o moralidad”. De igual modo, Tschudi afirmaba que “los mestizos de negros e indios, conocidos como zambos, en Perú y Nicaragua, son la peor clase de ciudadanos”.¹⁷ Firmin sostiene, en su

¹⁵ Paul Topinard fue un médico y antropólogo francés. Realizó sus primeros estudios en Estados Unidos, donde pasó su juventud. Fue secretario general de la Sociedad de Antropología de París entre 1881 y 1886. Entre sus publicaciones destacan *L'Anthropologie* (1876) y *Éléments d'anthropologie générale* (1885).

¹⁶ Firmin, *op. cit.*, pp. 91-93.

¹⁷ *Bulletin de la Société d'Anthropologie*, marzo de 1860, citado por Broca, en *ibid.*, p. 97.

obra, que los hombres de color son capaces de todo tipo de logros intelectuales al igual que los blancos, al mencionar a 20 mulatos haitianos que obtuvieron su título de doctor en medicina de la Facultad de París, por sólo citar a los que estudiaron esta disciplina.

*Bases de clasificación
y jerarquización de las razas humanas*

Otros argumentos sostenidos por la SAP en cuanto a la superioridad e inferioridad racial son las comparaciones craneológicas, las bases antropométricas, la jerarquización, incluso las medidas craneanas, el peso del encéfalo, entre otras. Para Firmin, la idea de estudiar las razas y clasificarlas es absurda e ilógica. El igualitarista se refiere a Humbolt,¹⁸ como el más ilustre investigador de los tiempos modernos, para afirmar que el andamiaje en el que se basa para proclamar la distinción radical y la desigualdad de las razas humanas no tiene un fundamento sólido. Según él, ninguna ley natural le sirve de sostén. Firmin se apoyaba en Humbolt por sus experiencias, quien recorrió la mayor parte de la Tierra, vio a mujeres y hombres de todas las razas y bajo todas las latitudes, y quien sostuvo que al mantener la unidad de la especie humana rechazamos como consecuencia necesaria la distinción desolada entre razas superiores e inferiores.

El geo-historiador alemán continúa expresándose: “que siga la clasificación de mi maestro Blumenbach de cinco razas (caucásica, mongólica, americana, etíope y malaya), o que con Prichard se reconozcan siete (iraní, turania, americana, hotentote y bosquimanos, negros, papúas y alfurúes), no hay diferencia radical y típica, ninguna distinción natural y rigurosa que rij a tales grupos”.¹⁹

¹⁸ Alejandro Von Humbolt, *Kosmos*, t. I, p. 427, citado en Firmin, *op. cit.*, p. 117 y 179.

¹⁹ Firmin, *op. cit.*, p. 117.

Firmin señala que los antropólogos, al estudiar la forma y el volumen del cráneo, trataban sobre todo de descubrir las diferencias entre las razas humanas, después de asignar arbitrariamente a cada una cierta forma o capacidad craneal determinada. Más tarde, estas mismas especificaciones servían de base para proclamar la superioridad o inferioridad de una raza u otra. Por su parte, Spurzheim, al distanciarse de esta lógica antropológica, prefería hablar de frenología²⁰ en lugar de craneología o craneoscopia.

Esa idea de división racial se promovía hasta las tres primeras décadas del siglo xx latinoamericano, cuando José Vasconcelos Calderón sostuvo, en su obra *La raza cósmica* (1925), la existencia de una “quinta raza” o “raza de bronce”, como consecuencia del mestizaje europeo-americano-africano. Esto puede explicarse también como resultado de la influencia del positivismo y humanismo europeo en Latinoamérica. A diferencia de Vasconcelos, Firmin buscaba más bien, cuarenta años antes, la convivencialidad humana entre las razas, ya que todas tienen un grado de mestizaje en su formación histórica. Basta con observar en la actualidad cómo el racismo interno (refiriéndome al conflicto racial al interior del Estado) se transforma, metamorfosea y, en fin, se adapta a la modernidad capitalista y a los mecanismos del neocolonialismo internacional.

DEL RACISMO BIOLÓGICO AL RACISMO INSTITUCIONAL Y SOCIOCULTURAL: UN FENÓMENO VIGENTE

Se ha publicado una enorme de cantidad de trabajos sobre el concepto de racismo. No me interesa hacer una genealogía del concepto en este ensayo, sino destacar el aspecto “transformista” del

²⁰ Teoría médica del siglo xix según la cual cada instinto o facultad mental radica en una zona precisa del cerebro que corresponde con un determinado relieve del cráneo.

racismo dentro de las relaciones sociales y prácticas culturales de los individuos o las colectividades, hoy en día, como resultado de un largo proceso histórico hacia la teorización de la noción de raza. En la actualidad no nos enfrentamos, por cierto, de manera visible, a la eliminación física de una raza considerada inferior por otra estimada superior, sino a mecanismos psicológicos que invisibilizan y ocultan a una categoría de individuos en plena interacción de relaciones sociales y humanas. Estos mecanismos se conjugan tras el espejo de la democracia capitalista y la mercancía inter y transnacional, ya que están implícitas en lo político, lo social, cultural, judicial, académico, étnico y lo institucional. Su fuerza inmediata es generar miedo con la finalidad de asentar la dominación neocolonialista. Son la manifestación espacial de la otra cara del racismo posmoderno que inicia el siglo XXI.

El racismo, hace tiempo, adquiere de manera intensa la forma implícita de invadir todos los espacios de la vida humana. Estos espacios considerados como un sistema cultural —parafraseando al antropólogo Clifford Geertz— se convierten por el neocolonialismo y la violencia capitalista en un “no lugar” para la mayoría de los negros, afrodescendientes e indígenas y en un “lugar incierto” para los judíos e *islamophiles*.²¹ El racismo se refleja más en las agresiones contra los negros por su condición histórica. Sin embargo, no se puede ignorar la cantidad de mujeres alrededor del mundo que son victimadas a partir de estereotipos racistas, sobre todo en el ámbito del trabajo. Según Bermúdez,²² el racismo es odio puro, es

²¹ Neologismo usado comúnmente en los idiomas francés e inglés por políticos y sociólogos para designar a los partidarios o fieles del Islam, opuesto a la islamofobia que significa el rechazo de las prácticas religiosas islámicas.

²² Héctor Bermúdez Zenon, *Narciso descubre su trasero*, t. 1, San Juan, Editorial Furidi, 3a. ed., 2015, pp. III y X. El autor señala que el enunciado que destaca la Constitución de Haití “Aquí todos somos negros” (al referirse a la de 1805) debía ser copiado por todas las constituciones del mundo diciendo “Aquí todos somos descendientes de los negros africanos, que salieron del Continente África hace

injusticia concentrada. Por su parte, Barker y Gordon²³ afirman que el racismo tiene un carácter cada vez menos explícito en el sistema racial de creencias, lo que desde los años ochenta ha venido siendo teorizado en Europa bajo la etiqueta de nuevo racismo.

Para Balibar,²⁴ el referente biológico de la teoría racial clásica es sustituido por un nuevo racismo cultural. Esta diferencia nunca ha estado totalmente ausente de los racismos clásicos, al contrario, muestra que el racismo puede tanto biologizar lo cultural como culturalizar lo biológico, haciendo que la cultura puede llegar a funcionar como naturaleza, como una forma de encerrar *a priori* a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen inmutable e intangible. Terrén menciona a Seidel, quien considera que el antisemitismo es un caso paradigmático de racismo culturalista hasta el punto de que se puede considerar todo el racismo diferencialista actual, desde el punto de la forma, como un antisemitismo generalizado.²⁵

Partiendo de mi propia experiencia como sujeto victimizado en ciertos contextos en los que se transforma y adapta el racismo, he luchado mucho por no caer en un racismo inverso, es decir, de lo negro a lo blanco, provocado por mecanismos psicológicos que se presencian cada vez más en las prácticas humanas cotidianas. El racismo posmoderno puede ser estudiado desde la teoría geoespacial del miedo, el cual es entendido, en los tiempos posmodernos, como un comportamiento xenofóbico y de temor al ser humano, ya sea un individuo o una etnia, ligado al desarrollo de la explotación capitalista. El racismo, entonces, tiene que ver con el miedo a la creación de nuevos espacios, a la complementariedad, a pensarse

aproximadamente 200,000 años y nos regamos por los cuatro puntos cardinales del planeta”.

²³ Autores citados por Eduardo Terrén en *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*, Madrid, Anthropos Editorial, 2002, p. 35.

²⁴ Etienne Balibar, citado por Eduardo Terrén, *ibid.*, pp. 35 y 36.

²⁵ Terrén, *ibid.*

a través del otro, a aceptar al otro como semejante y miedo a ser culpable de sus acciones, entre otros. Se trata de un miedo generalizado y multiforme.

En este panorama hay dos formas, las más importantes, de observar etno-psicológicamente el racismo en nuestros tiempos. En primer lugar, el sujeto racista (individuo o grupo étnico) adopta un comportamiento más expresivo y radical ante la amenaza subjetiva de un actor considerado subordinado que comparte el mismo espacio, en el que el racista no actúa a veces por pertenecer a una clase social, ni por odiar al otro como sujeto extraño, sino por no ser invadido en su campo de acción (por ejemplo, el miedo de perder un privilegio) o por no poder adquirir un espacio deseado al cual tiene derecho. Allí está toda la dialéctica y el conflicto entre las clases y actores sociales. En segundo lugar, el sujeto racista opera en una caja casi invisible como actor lejano; es la tarea del capitalismo moderno en su proceso de racialización. En este caso preciso, hay dos maneras de ver la cara de este tipo de racismo. Por un lado, el sujeto racista mantiene un discurso emancipador asimilado a la acumulación de capital, mientras en la práctica actúa de forma contraria, por ejemplo, los funcionarios burócratas y las élites son los prototipos. Por otro lado, el sujeto racista parece bastante radical, su discurso y pragmatismo se convergen y homogeneizan la finalidad; en esta categoría entran las actitudes xenofóbicas.

La característica más común del racismo es la xenofobia, entendida como un comportamiento despreciativo hacia el otro dentro de relaciones multirraciales y que sigue generando un miedo espacial. Para Stavenhagen,²⁶ la xenofobia, miedo al extranjero, es un fenómeno mucho más extendido que el racismo, ya que se refiere

²⁶ Rodolfo Stavenhagen, "Las semillas del conflicto: racismo, antisemitismo y xenofobia", en *Conflictos étnicos y estado nacional*, México, Siglo XXI, 2000, en <https://books.google.com.mx/books?isbn=968232270>pdf.

a sentimientos y actitudes subjetivas individuales de rechazo que tal vez no se dirijan en particular a gente biológicamente distinta. El pensador puntea que algunos autores consideran que no tiene nada que ver con el racismo. No obstante, como es un fenómeno colectivo recurrente, la xenofobia tiene toda la apariencia del racismo. Basta con observar el crecimiento del lenguaje xenofóbico en el mundo de hoy para darse cuenta de que el racismo nunca desapareció y como decía Barak Obama en su discurso del año 2015 “el racismo es un problema que este país no puede ignorar [...] No estamos curados del racismo”, al referirse a actos racistas que han sucedido últimamente en la sociedad estadounidense.

Diversas reflexiones muestran que el negro en su condición histórica lucha por su libertad real y efectiva, una libertad civil, social y política, una igualdad basada en las normas jurídicas e institucionales. ¿Cómo se estudia el devenir del negro dentro del espacio mundial humano? Es decir, ¿cuál será el más costoso para un negro por convivir con sus semejantes? Sinceramente, aún no tengo una respuesta. Al analizar al negro americano al margen de la guerra y democracia, Myrdal²⁷ señala que la Guerra Civil propició la emancipación de este sujeto y la Primera Guerra Mundial proporcionó la primera oportunidad real al negro como trabajador en la industria nortea estadounidense. Ahora, América se encuentra sumida, de nuevo, en una lucha de vida o muerte por la libertad y la igualdad, y el negro americano está esperando indicios. Esta emancipación evolutiva del negro americano que Myrdal trata de demostrar fue profetizada por Firmin cuando aseguraba que algún día un negro de origen etíope llegaría al poder político en Estados Unidos.²⁸ Por su parte, Horkheimer y Adorno, al referirse a la experiencia alemana

²⁷ Gunnar Myrdal, “El problema negro, la guerra y la democracia”, en Terrén, *op. cit.*, pp. 125 y 126.

²⁸ Firmin, *op. cit.*, p. 493.

de Hitler, afirman que existe una cierta disposición psicológica al racismo;²⁹ pero no pretendo extenderme más al respecto.

En esta perspectiva de análisis sobre el espacio-tiempo del racismo moderno, se puede cuestionar hasta qué punto unos y otros han sufrido el racismo o entendido este como un comportamiento xenofóbico tras experiencias en distintos contextos. Firmin evangelizaba la igualdad de las razas humanas en la óptica de evitar todo tipo de resentimiento basado en un racismo social, cultural e institucional que obstaculizara la convivencialidad humana. Hoy, hay una apariencia disfrazada del racismo en la vida práctica que se puede analizar desde esa falta de convivencialidad humana, al preguntarnos ¿cuántas negras y negros se mezclan con blancas y blancos en el espacio del sistema-mundo? o mejor expresado ¿cuántos sujetos de ambos extremos de linajes raciales (tal como lo observamos) manifiestan una disposición positiva de estar con otros considerados como semejantes?

El mercado de trabajo y la mercancía internacional capitalista permiten esconder la otra cara más violenta del racismo, matan la felicidad individual en términos de relaciones sentimentales, dificultan la emancipación de estos sujetos de origen afro y permiten la construcción de discursos de invisibilización. Lo más factible, en términos de construcción del imaginario colectivo subalterno, es que el racismo se vuelve institucional e influye a las relaciones sociales y culturales.

APORTE EPISTEMOLÓGICO A LOS ESTUDIOS AFRODESCENDIENTES

Leer a Firmin 130 después, sobre el tema del racismo hasta proponer su obra *De la igualdad de las razas humanas* como un referente

²⁹ Para más detalle, véase Max Horkheimer y Theodor Adorno, “La disposición psicológica al racismo”, en Terrén, *op. cit.*, pp. 171-182.

empírico y epistémico para los estudios afrodescendientes hoy en día, problematiza un poco el asunto y cuestiona el fundamento de la temporalidad etno y sociohistórica en cuanto a su postura. Lo evidente es que el racismo continúa imponiéndose en nuestros tiempos como una forma de dominación capitalista. En este escenario paradójico, es menester apuntar que el racismo nunca desapareció sino se procesa, transforma y adapta en y con el tiempo para disfrazar el espacio. En este sentido, se puede preguntar ¿cuáles son los aportes de Firmin a los estudios afrodescendientes de hoy?, ¿cómo su obra puede servir como una herramienta epistemológica para estudiar al hombre negro en el espacio-tiempo del sistema-mundo? o ¿cómo se pueden incluir las distintas experiencias de las negras y negros en una epistemología unitaria desde la obra de Firmin?

El pensador haitiano promovía una pluralidad epistémica respecto a la ciencia del hombre. Su postura se basa en un principio fundamental de que todos los hombres poseen conocimientos y pueden contribuir al edificio humano. El epistemólogo expresa con mucha claridad el fundamento de su pensamiento en las siguientes palabras: “No me creo ni valiente ni un sabio. Trato sólo de aportar mi abnegación y buena voluntad a la verdad que trato de defender”.³⁰ A través de su obra, Firmin trata de valorizar e inmortalizar las contribuciones de la raza negra en la construcción de humanidad. Sus tesis antirracistas continúan vigentes en cuanto a la situación sociopolítica y jurídica de los afrodescendientes en muchos lugares del mundo. Los mismos Estados están rechazando esta categoría étnico-social como si no fuera miembro de la sociedad o el cuerpo social. La idea de esclavitud como una cicatriz abierta en la mente sirve a menudo para el imaginario colectivo como una identificación sociocultural para dicha categoría.

³⁰ Firmin, *op. cit.*, p. 7.

Lo importante es que Firmin estaba seguro de que otros trabajos posteriores continuarán su obra, al expresar lo siguiente: “Qué orgulloso me sentiría si todos los hombres negros y sus descendientes se convencieran por la lectura de este libro de que tienen el deber de trabajar, de superarse continuamente para liberar a su raza de lo que se le imputa injustamente y que desde hace tanto tiempo le abate”.³¹ Son palabras que interpelan a todos los que se identifican con África y que comparten esa lucha emancipadora al lado de negras y negros. Estas afirmaciones se consideran como el primer aporte legítimo a los estudios afrodescendientes que refuerzan teóricamente la lucha negra en busca del reconocimiento de su dimensión espacial y temporal.

Otras aportaciones fundamentales de la obra de Firmin: a) se concibe como la pionera en refutar científicamente los prejuicios raciales hacia la raza negra; b) defiende que esta raza no es ni inferior ni superior a las demás; y, c) propicia que la igualdad natural existe en todas las razas. Las negras, los negros, las y los indígenas y todos los oprimidos tienen los mismos derechos de condición existencial por la naturaleza; son derechos sagrados. Dicha obra hace una ruptura con la antropología racista europea y ofrece un marco teórico y metodológico para analizar el racismo occidental incluso en su evolución histórica. De allí nace la antropología moderna, y esto nos habilita hoy para rescatar los planteamientos del autor en cuanto a las experiencias afrodescendientes. Como se enunció anteriormente, el racismo se va transformando y adaptando a los nuevos modelos capitalistas y neocolonialistas. En este sentido, la obra de Firmin se convierte en un clásico de todos los tiempos.

En fin, las distintas experiencias de los sujetos negros alrededor del mundo basadas en la discriminación racial, la invisibilización de esta categoría sujeta, la explotación de su fuerza de trabajo,

³¹ *Ibid.*

la dificultad de conocer una emancipación social real y equitativa en relación con su condición histórica, por sólo citar esas, son “diversamente semejantes” en cuanto a las formas representativas del racismo. Dicha categoría de sujeto responde a veces por la misma lógica del sujeto blanco racista para sobrevivir en el espacio-mundo. Entonces, el racismo nos atraviesa a todos como seres humanos marcados de subjetividades individuales y colectivas. No obstante, el reto actual es deshacerlo y desafiarlo por la convivencialidad humana: vivir humanamente juntos.

HISTORIA

LA INSURGENCIA DE MORELOS EN LA COSTA CHICA DE OAXACA, 1810-1821*

Israel Ugalde Quintana**

INTRODUCCIÓN

La insurrección que estalló en la Nueva España en septiembre de 1810 se diseminó en distintas regiones del virreinato. Aunque el resultado, después de una guerra que duró más de diez años, fue la separación definitiva de la metrópoli en 1821, al comienzo no era del todo claro que se buscara la independencia; se hablaba de

* A mediados de 2008 ingresé a la maestría en Historia en la UNAM con un proyecto de investigación sobre el proceso de la Guerra de Independencia en la región de la Costa Chica de Oaxaca; parte del presente trabajo está incluido en aquella tesis. Debo señalar que he continuado en la búsqueda de respuestas a todas aquellas preguntas que quedaron pendientes en este primer avance. A más de cinco años de que concluí esta primera etapa, tengo nuevas interpretaciones que presentaré en la tesis doctoral.

** Candidato a doctor en Historia por la UNAM.

defender el reino de las ambiciones de Napoleón, de defender la religión y de acabar con la opresión, pero, en muchos casos, el rumbo de la disociación quedaba lejos de las experiencias cotidianas de la población de las distintas regiones en la época de la colonia.

Existe información vasta sobre las campañas militares que realizó José María Morelos sobre el puerto de Acapulco entre 1810 y 1813; sin embargo, hay poca investigación sobre el papel que asumió la sociedad costeña,¹ y es poco conocido que la Costa Chica fue uno de los escenarios donde se registraron los enfrentamientos más violentos de este periodo, dado que esta zona fue el paso obligado de los insurgentes para dirigirse al puerto mencionado y uno de varios caminos que comunicaban con la Mixteca y con la ciudad de Oaxaca.

Durante los años de 1811 y 1812 el ejército insurgente comandado por Morelos entró a la Intendencia de Oaxaca por la costa del Pacífico llegando hasta la Mixteca Alta. Los primeros brotes de intranquilidad llevaron a una revuelta en la región algodонера de Xamiltepec.² La Costa Chica tuvo una numerosa población indígena y mulata, y en menor medida había habitantes de origen peninsular.

La población de la Costa Chica jugó un papel importante frente a las constantes campañas que Morelos emprendió sobre Acapulco. En este proceso iban a participar milicianos, aunque también se involucró parte de la sociedad civil y fuerzas no disciplinadas.

¹ Considero que hay un importante esfuerzo y dedicación de algunas colegas por dar una explicación a este proceso donde la población afrodescendiente tuvo una presencia activa como actores históricos. La siguiente referencia corresponde a este ánimo. Liu Charlot Torres Ramos y Vanessa G. Santiago López, "Participación afrodescendiente en la guerra de independencia en la costa suroeste de la Nueva España", en J. Jesús María Serna, Viviana Díaz y Dalia Aidee Guevara [coords.], *Afrodescendientes y diversidad étnica-cultural en México y nuestra América*, México, CIALC-UNAM, 2015, pp. 87-100.

² Brian Hamnett, *Política y comercio en el sur de México, 1750-1821*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1976, pp. 237 y 238.

Este trabajo pretende acercarse a la problemática de la región de la Costa Chica de Oaxaca, así como a las luchas que se dieron en la región a partir de 1810. Es difícil pensar que de no haberse producido una lucha armada, hubiera aflorado una problemática como la que se dio en la región. La guerra fue el detonador de un conflicto que se venía gestando décadas atrás. Es necesario, en consecuencia, analizar la coyuntura para intentar ofrecer posibles explicaciones a esos acontecimientos.

Conforme se avanza en la lectura del texto, nos percatamos de quiénes fueron los actores principales de la contienda bélica. De igual modo, se muestra el papel desempeñado por el obispo de Oaxaca, Antonio Bergosa y Jordán, personaje clave en la lucha contrainsurgente. Los servicios de inteligencia brindados por curas de pueblo y jefes militares fueron vitales para el triunfo de la causa realista. En este sentido, podemos observar la preocupación constante de los líderes insurgentes y su relación con las comunidades negras de la costa, en un contexto en el que se estaban proponiendo importantes medidas sociales. José María Morelos y Carlos María de Bustamante manifestaron sus inquietudes y cuestionamientos por las efervescencias de los negros de esta zona, así como el papel de los religiosos.

Las preguntas que guiarán el presente trabajo van dirigidas a responder las diferencias y similitudes de la población con zonas aledañas ¿Existió algún tipo de daño a las élites locales con las llamadas reformas borbónicas en los años previos a 1810? ¿Por qué la Costa Chica se comporta de manera distinta a otras regiones cercanas, como el caso de la Costa Grande en donde los hacendados, como los Galeana y los Bravo, se sumaron a las filas del general Morelos y con ellos llevaron a sus trabajadores negros? ¿Acaso la Costa Chica fue como una especie de mina de oro para las grandes élites novohispanas y por eso la defendieron a capa y espada?

EL ESPACIO Y SU GENTE

Durante el periodo colonial la región de la Costa Chica de Oaxaca fue conocida con el nombre de Xicayán. En estos años, su organización política y administrativa correspondía a la de una alcaldía mayor y a su vez esta dependía del Obispado de Oaxaca.³ El trabajo reformista impulsado por José de Gálvez entró en vigor hacia 1786 cuando la Ordenanza en la Nueva España implantó el sistema de intendencias. El virreinato quedó organizado en doce intendencias y los gobiernos de las dos Californias, Nuevo México y Tlaxcala.⁴ Cada una de ellas estaba al mando de un intendente de provincia, quien extendía sus facultades a diferentes ramos como la justicia, las finanzas, la administración y la guerra. En este momento las alcaldías dejaron de serlo y se convirtieron en subdelegaciones.⁵

La instalación de dicho sistema pretendía disminuir los abusos de los alcaldes mayores, mejorar la cobranza de los tributos y de la administración de justicia, acercar los pueblos a las autoridades y uniformar las leyes de este reino con las de la metrópoli. ¿Estos cambios reformistas realmente beneficiaron a los intereses ibéricos o simplemente fueron el detonante para que entre 1808 y 1810 se organizaran una serie de conspiraciones y ellas culminaran con el inicio de la insurgencia novohispana?

En cuanto al perfil étnico que presenta la población de esta demarcación en la última década del siglo XVIII, el censo de

³ Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Geografía-UNAM, 1986, pp. 390-395.

⁴ Arizpe, Durango, San Luis Potosí, Zacatecas, Guadalajara, Guanajuato, Valladolid de Michoacán, México, Puebla, Veracruz, Oaxaca y Mérida de Yucatán. Edmundo O'Gorman, *Historia de las divisiones territoriales de México*, núm. 45, México, Porrúa, 3a. ed., 2007, 326 pp.

⁵ Horst Pietschmann, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 322 pp.

Revillagigedo muestra que para finales de 1791 se empadronaron aproximadamente 54 pueblos y 92 haciendas, ranchos y trapiches.⁶ Este registro muestra la existencia de 760 familias españolas, lo que equivale a 2 787 personas;⁷ 1 342 familias mulatas que corresponden a 5 379 personas.⁸ Lo que da un total de 8 166 gentes no indias.⁹ Para las mismas fechas otro censo muestra la existencia de 15 clérigos, 2 787 españoles, 20 568 indios y 5 383 castas, lo que da un total de 28 753 habitantes.¹⁰ Como lo muestran los datos, la población indígena seguía siendo mayoría para estos años.

MORELOS SE DIRIGE HACIA LA COSTA

Entre octubre de 1810 y el 5 de enero de 1814 Morelos organizó cinco campañas militares; uno de sus objetivos fue controlar el puerto de Acapulco. El 25 de octubre de 1810 el jefe insurgente llegó a El Veladero y La Sabana en donde instaló un campamento militar; al comienzo lo acompañaban tan sólo veinticinco hombres y en menos

⁶ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Ramo Indiferente de Guerra, vol. 422a, Instrucciones sobre formación de padrones militares, dadas al teniente coronel Benito Pérez, año 1791.

⁷ AGN, Ramo Indiferente Virreinal, sección Padrones, f. 1, año 1793, caja 4058, exp. 7. De ellos 907 son hombres, 783 son mujeres, 552 son niños y 545 son niñas.

⁸ *Ibid.* De ellos 1 524 son hombres, 1 409 mujeres, 1 290 niños y 1 156 niñas.

⁹ *Ibid.* Orden General del 11^º de familias y personas españolas castizas, de otras calidades y castas (a excepción de la de indios y con separación de mulatos) que por orden del Exmo. señor Conde de Revillagigedo, virrey y capitán de este reino, ha empadronado el teniente coronel Benito Pérez del regimiento fijo de infantería de Puebla, en la ciudad de Antequera, capital de la provincia de Oaxaca y las nueve jurisdicciones que se le señalaron, expresándose igualmente el número de pueblos, haciendas y ranchos que corresponden a estas, el de los vecinos en la división de sus cinco clases y las compuestas de españoles y mulatos.

¹⁰ AGN, Ramo Historia, vol. 523, exp. 1. 1 459 hombres y 1 328 mujeres españolas; 10 183 indios, 10 385 indias; los castas eran 2 814 hombres y 2 569 mujeres. Total de hombres 14 456 y 14 282 mujeres.



Fuente: María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde Nieto, *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, México, Conaculta/INAH/Conapred, 2012, p. 19.

de quince días Morelos organizó un contingente de más de tres mil personas.¹¹ En un tiempo muy corto y con escasos recursos fue capaz de levantar varias poblaciones de la costa sur del virreinato.

En medio de la violencia y las desastrosas convulsiones que había traído esta guerra al virreinato, la intendencia de Oaxaca vivía una relativa tranquilidad. Para finales del mes de noviembre de 1810, José Sánchez Pareja informaba al virrey Francisco Xavier Venegas de la llegada de dos compañías de patriotas a Ometepec para distribuir las en Pinotepa del Rey y en Los Cortijos.¹² Las fuerzas realistas

¹¹ Juan Ortiz Escamilla, *Guerra y gobierno. Los pueblos y la independencia de México*, México, El Colegio de México/Instituto Mora, 1997, p. 91.

¹² AGN, Ramo Indiferente Virreinal, Sección Operaciones de Guerra, caja 5774, exp. 24. También pueden verse los informes hechos por Bernardino Bonavia entre noviembre de 1810 y febrero de 1811, donde este brigadier proporciona informes sobre la formación de compañías de patriotas en Ometepec. AGN, Ramo Operaciones de Guerra, vol. 103, ff. 100-115.

empezaron a organizarse en la zona, para ello asumió la responsabilidad del mando de la Quinta División de Milicias de Oaxaca el comandante Francisco Paris,¹³ quien logró en ese momento el reclutamiento de 1 500 hombres para enfrentar a Morelos.

El resto de ese año tuvieron lugar los primeros enfrentamientos entre las fuerzas realistas y las insurgentes. Morelos mandó a Rafael Valdovinos a organizar una expedición a Xamiltepec, con la intención de frenar a Francisco Paris en la Hacienda de San Marcos. Sin embargo, Paris, con mejor armamento y disciplina, lo derrotó en Piedras Blancas.¹⁴

Para detener la insurrección de la costa, oficiales encargados de colocarse al frente de las milicias para frenar las revueltas salieron de la ciudad de Oaxaca, estos eran poderosos comerciantes preocupados por la estabilidad de sus intereses y de la región. Francisco

¹³ Antes de la guerra de 1810, Paris se desempeñó como subdelegado de Iguala-pa. AGN, Ramo Reales Cédulas, vol. 165-A, exp. 160.

Para finales de 1800 fue nombrado comandante de la Cuarta División de Milicias de las Costas del Sur y teniente del Regimiento de la Reina. AGN, Ramo Cédulas Originales, vol. 176, exp. 125.

Y al momento que se inicia la Guerra de Independencia era comandante de la Quinta División de las Milicias de Oaxaca. Sus antecedentes lo colocaron como un excelente militar y conocedor de la región, razón por la cual recibió la orden del jefe del ejército español, Félix María Calleja, de reforzar su agrupamiento con soldados de otras provincias y dirigirse a Acapulco para acabar con los rebeldes. Para principios de 1813 en Xamiltepec se reunieron los hermanos Bravo y el padre Talavera que había tomado el rumbo de la Mixteca, sin más tropiezo en su camino que encontrarse a un grupo de realistas encabezados por José Alemán, Juan Diego Bejarano, Antonio Reguera, Bernardo Collantes, y otros resistieron tenazmente a los insurgentes y finalmente dispersados. Desarticuladas en ese momento las Divisiones de la Costa Chica, sus jefes comenzaron a dispersarse, caminando unos a México, mientras Paris y Reguera se encontraban en el castillo de Acapulco, donde murió Paris el 15 de abril de 1813. José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, México, Porrúa, 6a. ed., 2006, p. 624.

¹⁴ Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución mexicana*, t. II, México, Clásicos de la Historia de México/Instituto Cultural Helénico/Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 14.

Paris venía nuevamente para enfrentar a Morelos;¹⁵ ahora, Paris era franqueado por los militares Francisco Rionda y Sánchez Pareja; este último, al finalizar la contienda, dirigió su tropa hacia el Aguacatillo.¹⁶

Para 1811, el Obispado de Oaxaca ya era amenazado por dos flancos: la costa sur del Pacífico y la Mixteca Alta y Baja cuyas poblaciones recibieron con los brazos abiertos a la insurgencia.¹⁷

Ante la proximidad de grupos armados, el subdelegado de la provincia de Xicayán manifestó su preocupación ante los brotes de guerra que empezaban a suscitarse en la Costa Chica, además externó que los curas de los pueblos de la costa debían estar preparados para alentar a sus feligreses a defenderse de los insurgentes.¹⁸ ¿Por qué los religiosos tendrían que estar a la defensiva frente a los brotes bélicos de la guerra y asumir un papel militar en esta contienda?

Las tensiones y los riesgos de que la insurrección cundiera en las Costas del Mar del Sur, y que incluso pudiera adentrarse en la

¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶ Gay, *op. cit.*, p. 600. Francisco Rionda fue un militar veterano; según sus antecedentes que datan de 1802, para estas fechas tenía el grado de teniente de caballería y en ese año enfrentó problemas con sus superiores cuando se negó a presentar la relación de efectos de la tropa a su cargo, bajo juramento ante el administrador del ejército de Xamiltepec. Asimismo, de 1802 a 1805 siguió un juicio donde solicitó licencia para proceder a la formación de memorias e inventarios como apoderado del capitán José María Atúnez, quien murió en Oaxaca, y finalmente otra referencia indica que en 1820 se le negó el grado de coronel cuando era el comandante de la Sexta División de Milicias en las Costas del Sur. AGN, Ramo Alcabala, vol. 318, sin número de fojas, exp. 7; Ramo Intestados, vol. 198, ff. 147-171 y Reales Cédulas, vol. 223, sin número de fojas, exp. 1.

¹⁷ Ana Carolina Ibarra, *El cabildo catedral de Antequera Oaxaca y el movimiento insurgente*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán (Colección Investigaciones), 2000, p. 120. También se recomienda ver a Margarita Menegus Bornemann, *La Mixteca Baja entre la revolución y la reforma, cacicazgo, territorialidad y gobierno, siglos XVIII-XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Congreso del Estado de Oaxaca, 2009, 191 pp.

¹⁸ AGN, Ramo Indiferente Virreinal, Sección Operaciones de Guerra, caja 5552, exp. 14.

intendencia, motivaron la preocupación de las autoridades y de algunos curas de pueblo. Para el mes de septiembre de 1811, el cura Manuel José Robles informó al obispo Bergosa sobre grupos de parados que se levantaban ante la proximidad de Morelos.

Se decía que José Vielma, un sargento retirado de Pinotepa del Rey, “esperaba dentro de pocos días a Morelos en su casa, que no venía haciendo mal a nadie sino quitando al mal gobierno”.¹⁹ Vielma le hizo llegar la noticia al teniente coronel José Alemán, de “que la gente de estos pueblos estaba desbordada, que si llegaba el padre Morelos no le pondrían resistencia, por el contrario nos juntaremos en Los Cortijos y si está en otro punto iremos a recibirlo, así Morelos pondrá toda su confianza en nosotros”.²⁰

Morelos sabía que se enfrentaba a un ejército que, además de fuerte, se reproducía con facilidad. Muchos de los primeros enfrentamientos fueron ganados por los rebeldes, sin embargo, los realistas lograban con rapidez su propia organización para enfrentar activamente a la insurgencia. El ejército representante del gobierno español en la zona era dirigido por Francisco Paris, Francisco Rionda y Añorve, respaldados por Antonio Reguera y Juan Agustín Armengol.

Para hacer frente a los realistas, Morelos envió a los hermanos Víctor y Miguel Bravo, quienes lograron de momento apoderarse de la Costa Chica, “así, por un tiempo, esta zona quedó pacificada y

¹⁹ AGN, Ramo Historia, vol. 1, exp. 10.

²⁰ AGN, Ramo Indiferente Virreinal, Sección Operaciones de Guerra, caja 2213, exp. 7. Para el caso Vielma y los soldados desertores de Huazolotitlán, consultar este expediente. AGN, Ramo Indiferente Virreinal, Sección Operaciones de Guerra, caja 5552, exp. 14. En un acto desafortunado Vielma se entregó al comandante realista Francisco Estévez a quien le pidió se le otorgara el perdón. Además de ello ofreció la siguiente declaración: “no tengo carta alguna ni recado de Morelos”. Dijo que su principal intención fue juntar a los desertores para acudir a Chilapa en ayuda del ejército insurgente; el jefe realista lo escuchó y le otorgó el indulto pidiéndole como única condición entregar las armas. AGN, Ramo Indiferente Virreinal, Sección Operaciones de Guerra, caja 4899, exp. 7.

sujeta al gobierno de Morelos, posteriormente los negros de la Costa Chica iban a manifestar una fuerte lealtad hacia los españoles”.²¹

En noviembre de 1811, las comunidades indígenas de Huazolotitlán, Pinotepa del Rey y Xamiltepec planearon y llevaron a cabo la matanza de diez comerciantes españoles radicados en la zona. Para contener esta revuelta, se armaron cuerpos realistas en Los Cortijos, lugar en que la población se había mantenido fiel a la causa española junto con el pueblo de Tututepec.²² La sublevación fue dirigida por Antonio Valdés, indígena del pueblo de Juquila, quien proclamó su adhesión al movimiento insurgente.²³

ENTRE PACTOS Y PLEGARIAS:

EL PAPEL DEL OBISPO ANTONIO BERGOSA

Y JORDÁN EN LA LUCHA CONTRAINSURGENTE

La voz y el liderazgo de Antonio Bergosa y Jordán fueron cruciales durante los primeros meses de 1811, cuando la situación de la Costa Chica amenazaba con extenderse a otras partes del Obispado.²⁴ El

²¹ Gay, *op. cit.*, p. 624.

²² *Gaceta de México*, 30 de noviembre de 1811.

²³ Antes de los hechos ocurridos en estos pueblos, el mariscal de campo Bernardino Bonavía ya se encontraba prevenido de la proximidad de los insurgentes a esta zona y, mientras tomaba las medidas necesarias, se realizó la matanza de diez españoles, poco tiempo después aparece el mismo mariscal lamentándose de los hechos ocurridos en dichos puntos. Véase AGN, Ramo Operaciones de Guerra, vol. 105, ff. 38-41 y 42-56. El 29 de septiembre de 1788 Bernardino de Bonavía era coronel del real ejército y ocupaba el alto cargo de corregidor en la Ciudad de México, al tiempo que fungía como intendente de la provincia de Tuxtla, Veracruz. AGN, clave de registro 15750, número de grupo 11, Grupo Documental: Bandos, vol. 14, f. 374, exp. 122.

²⁴ Antonio Bergosa y Jordán fue un español que, como muchos otros de la época, llegó a Nueva España en el año 1779, procedente de Jaca, en la provincia de Huesca, España. Una vez instalado en el virreinato, se desempeñó por más de veinte años como Inquisidor Fiscal Apostólico del Santo Oficio en la Ciudad de México. A comienzos del siglo XIX, las autoridades reales lo designaron obispo

prelado desarrolló una red de comunicación que lo mantuvo informado de los avances de la revuelta, también se vio involucrado en la creación de milicias de eclesiásticos y seculares para resistir a la insurgencia. Rápidamente, estas milicias se hicieron famosas por el tipo de uniforme que utilizaban: chaqueta azul con vuelta morada y vivos blancos; así, este destacamento fue conocido con el nombre de “regimiento de la mermelada”.²⁵ ¿Acaso la intención del obispo Bergosa fue hacer de este proceso bélico un problema interno de la propia Iglesia?

En cuanto llegó a Oaxaca la noticia de los hechos ocurridos en Guanajuato que señalaban al cura Miguel Hidalgo como impulsor

de Antequera de Oaxaca entre 1800 y 1812. Aquí, este prelado iba a regular la vida espiritual, política y económica de la región. Autores como Brian Hamnett, Cristina Gómez y Francisco Téllez Guerrero señalan que este periodo de Bergosa ha sido poco estudiado por los historiadores. Además de ser obispo, estudió Filosofía Tomista durante dos años en la Universidad de Salamanca y siguió con leyes y cánones. En 1768 recibió el grado de bachiller en leyes en Salamanca y llegó a ser presidente de la Academia de Leyes del lugar. En 1771 bachiller de Cánones Sagrados en la Universidad de Valencia y le siguió un doctorado en lo mismo. Se le nombró en 1774 Visitador general del Obispado de Salamanca por el Inquisidor general. En agosto de 1779 recibió el título para el puesto de Inquisidor apostólico del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, puesto en el que permaneció hasta su partida a Oaxaca en 1802. El 13 de octubre de 1800 se le nombró obispo de Oaxaca, donde llegó el 3 de mayo de 1802. Inició su visita el 21 de octubre y la continuó en 1804 e informó detalladamente sobre la población de las parroquias de su diócesis. Hamnett, *op. cit.*, pp. 237 y 238.

²⁵ Ibarra, *op. cit.*, pp. 133-135. Para tener un panorama mucho más amplio sobre las milicias de religiosos creadas por Bergosa se recomienda ver el informe hecho por el religioso José San Martín. AGN, Ramo Operaciones de Guerra, vol. 103, ff. 422-425 frente y vuelta.

Además de lo anterior, para fomentar la buena disciplina en estas tropas se contó con un reglamento interno y particular de la compañía de eclesiásticos militares de la ciudad de Oaxaca. AGN, Ramo Operaciones de Guerra, vol. 103, ff. 362 y 363.

Además de contar con la aprobación del virrey para la formación de este tipo de milicias de eclesiásticos, estos cuerpos contaron con sus propios jefes. Cuando los insurgentes se encontraban entrando por las Mixtecas, en un informe hecho por Bernardino Bonavia le informa al virrey la negativa de las compañías de patriotas formadas por eclesiásticos para ir a combatir a los insurgentes a esta zona. AGN, Ramo Operaciones de Guerra, vol. 103, ff. 410-436.

de la insurgencia, la respuesta de varios sectores de la sociedad no se hizo esperar. En el caso de la Iglesia católica y en particular del obispo Bergosa se opuso rotundamente al levantamiento. En sus informes, el obispo llamaba a Hidalgo, entre otros, “el protoapoderado de Satanás y del infierno” y se refería a los insurgentes como seres diabólicos, que “tenían alas, cuernos, uñas, picos y cola”. Por esta razón, cuando Morelos y sus seguidores entraron en la intendencia de Oaxaca muchos trataron de confirmar si era cierto lo que decía el religioso.²⁶

Frente a estos acontecimientos, el obispo Bergosa se dedicó a instigar una serie de acciones que contrarrestaran la sublevación, “utilizó la plataforma, el confesionario y las conversaciones familiares. Además, tomó decisiones de carácter político y militar para sustentar al régimen”.²⁷ Exhortó a españoles y a las diferentes castas a mantenerse fieles al rey, a la religión y a la patria; pidió, para la defensa de su obispado, la militarización de las fronteras de todo el distrito y recalcó que lo más importante en esta defensa era cerrar las entradas a la Mixteca,²⁸ zona que para principios de 1811 ya era amenazada por los insurgentes.²⁹

²⁶ Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana. Roberto del Callejo y Torrentera [ed.], *Las grandes batallas en la Guerra de Independencia, 1812-1816*, México, 1985, p. 19.

Los acontecimientos de la península y la insurrección popular del Bajío pusieron a las autoridades políticas y eclesiásticas una dura prueba. Bergosa vendría a jugar un papel importante al punto que luego fue designado por la Junta de Regencia como arzobispo electo de México compartiendo con el virrey Félix María Calleja los más altos sitios del poder en la Nueva España. Hamnett, *op. cit.*, p. 182.

²⁷ Cristina Gómez Álvarez y Francisco Téllez Guerrero, *Una Biblioteca Obispa, Antonio Bergosa y Jordán, 1802*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997, p. 25.

²⁸ El obispo de Oaxaca a sus diocesanos, exhortándolos para que defiendan la provincia de Oaxaca, 26 de agosto de 1811. Juan Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México, 1808-1821*, t. V, Biblioteca del Sistema Postal de la República Mexicana.

²⁹ Para estas fechas el Brigadier Bernardino Bonavia le estaba informando al virrey que los insurgentes se estaban acercando, además de las precauciones tomadas

Para el prelado había llegado el momento de establecer una fuerte red de espionaje y de comunicación con los curas. Para lograr este cometido dio las primeras indicaciones y exhortó la participación activa de sus párrocos en la organización de la contrainsurgencia. El ejemplo que a continuación se muestra es uno de sus tantos llamados: “A vosotros mis amados curas, mis fieles coadjutores en el sagrado ministerio, toca guiar a vuestros respectivos feligreses, velar e impedir que el hombre enemigo no consiga acobardarlos, ni seducirlos”.³⁰

Desde el inicio de la guerra, los curas hicieron todo lo que estaba a su alcance para poner a su parroquia al servicio de la causa realista. Algunas veces, los religiosos se integraron en compañías especiales, en otras, levantaban agrupaciones de gente armada a su cargo.³¹ En esos momentos de guerra, el quehacer principal de los curas fue la información, sus servicios de inteligencia fueron de importancia para el obispo Bergosa.³²

Aun cuando algunos autores han señalado que en ciertos lugares del sur de la Nueva España los curas no tuvieron el mismo prestigio y liderazgo que en el centro del virreinato,³³ en un momento dado en la Costa Chica fue muy importante la actividad del clero realista,

frente a estos acontecimientos. AGN, Ramo Operaciones de Guerra, vol. 105, ff, 19-25.

³⁰ *Ibid.*

³¹ José Luis González Martínez, *Encrucijadas de lealtades: Don Antonio Bergosa y Jordán, un aragonés entre las reformas borbónicas y la insurgencia mexicana (1748-1819)*, Zaragoza-Aragón, España, Novalla Electronic Editions, 2005, p. 216.

³² *Ibid.*, p. 217.

³³ Jesús Hernández Jaimes, “La insurgencia en el sur de la Nueva España, 1810-1814: ¿insurrección del clero?”, en Ana Carolina Ibarra [coord.], *La independencia en el sur de México*, México, FFYL/IIH/DGAPA-UNAM, 2004, 468 pp.; Andrew B. Fisher, “Relaciones entre fieles y párrocos en la Tierra Caliente de Guerrero durante la época de la insurgencia, 1775-1826”, en Brian Connaughton [coord.], *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, UAM/BUAP, 2010, pp. 306-348.

promovida por el trabajo de agitación del obispo. La correspondencia que estableció Bergosa con los curas y militares permite, por un lado, ver el desarrollo militar que tuvo la insurgencia en la costa y, por otro, apreciar la gran influencia que el obispo ejerció sobre los eclesiásticos y las comunidades de estos pueblos.

Para finales de 1810, Morelos instaló al ejército insurgente en los alrededores de Acapulco, en pueblos como Paso Real de la Sabana, Tres Palos y Aguacatillo, esto, con la intención de apoderarse del puerto; incluso, llegó a Pinotepa del Rey y Huazolotitlán, en la Costa Chica.

Ante la amenaza que representaba la insurgencia, los curas de los pueblos de la Costa Chica iniciaron una verdadera “vigilancia pastoral”. A principios de 1811, las fuerzas de la Quinta División de Milicias que dirigía Francisco Paris sufrieron varias derrotas frente a los insurgentes. En una carta desde Pinotepa del Rey, el capitán español Domingo de Larrea le escribe al obispo Bergosa varios de los detalles de estos enfrentamientos.

Los pormenores que se narran en ese documento acerca de las acciones tomadas por los realistas en Tres Palos y el avance de los insurgentes llaman la atención. El autor describe que los enfrentamientos eran, por demás, desiguales, que la ventaja era para los rebeldes y, por esta razón, la mayoría de los cuerpos realistas huyeron hacia sus respectivos pueblos con sus familias. De este modo “[...] inició la seducción que fue introduciendo Morelos a la gente, haciéndoles creer que venía de paz, que no quería herir a nadie y para ellos exhortaba a que no mataran a nadie, porque eran cristianos, y que dispararan al aire”.³⁴

Al parecer, en este momento, la confusión fue tal que un vigilante realista hirió al capitán Francisco Rionda y en pleno campo de batalla

³⁴ AGN, Ramo Operaciones de Guerra, vol. 1013, ff. 36-38, exp. 20. También se puede revisar a Ibarra, *El cabildo catedral...*

se oyó una voz que gritaba “Viva Nuestra Señora de Guadalupe”. Al oír estas palabras los jefes realistas fueron los primeros que huyeron despavoridos y los insurgentes voltearon un cañón.³⁵ En el mismo documento, los soldados aseguraban que toda la gente de esa zona estaba a devoción de los insurgentes. El terror invadía a las tropas comandadas por los españoles, la posibilidad de que toda la costa se inclinara a la insurrección estaba presente. Veamos parte de los informes hechos por los comandantes donde describen esta situación:

Ésta, señor, es una guerra que jamás se ha visto; una persecución de la iglesia y del trono que no tiene ejemplo. Valerse de Dios contra Dios y del Rey contra el Rey, sólo es invención del hereje Hidalgo; pero, a pesar de todo, las gentes están engañadas, porque a los prisioneros obsequia con dinero y ropa Morelos, y envía a uno y a otro que le parece propio para seducir a sus casas. Los indios oyen esas cosas y esperan que los enriquezca aquel malvado [Morelos], quien también dice que los viene a aliviar de contribuciones parroquiales, así como los alivió del tributo [...]³⁶

Por su parte, desde el pueblo de Los Cortijos, Ignacio de la Peña le escribió a Bergosa para informarle que el fuego de la insurgencia estaba muy cerca, que Morelos con sus fuerzas amenazó con no dejar pasar sobre los límites del río a ningún blanco. De la Peña finaliza su escrito pidiéndole lo siguiente: “¿Dígame V.I.S. que hago si la insurrección sigue, pues no hallo consuelo?”³⁷

En el inicio del segundo semestre de 1811, el cura de Pinotepa de Don Luis sospechaba de los acontecimientos que para finales de octubre de ese año iban a suceder. En un informe que envió al obispo de Oaxaca le anunciaba de varios hechos que acontecían en la cabecera a su cargo. Primero señala que había gente extraña

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

merodeando la comunidad, después aseguraba que entre los indios se corría el rumor de que “para año nuevo viene Morelos” y dejaba entrever que entre los feligreses sería bien recibido.³⁸ Bergosa, al enterarse de los eventos ocurridos en los pueblos de Pinotepa del Rey, Huazolotitlán y Tututepec, donde Antonio Valdés y algunos centenares de indígenas habían planeado la matanza de diez españoles, ofreció el indulto a todos los desertores del ejército del rey, entendiendo, dice el obispo, que seducidos por forasteros malévolos se hayan levantado en armas.³⁹ Veamos parte del discurso de Bergosa:

Creed y obedeced a este vuestro amante prelado: con todo mi corazón os lo ruego, acompañando al ruego mis lágrimas, que no me dejan continuar mis ruegos: como vuestro padre espiritual os lo pido y como vuestro prelado y juez os lo mando; y que en muestra de vuestra fidelidad a Dios y al Rey, y de vuestra adhesión al gobierno superior de esta provincia y al heroico Sr. D. Francisco Xavier Venegas, que dignamente que tiene el de toda esta Nueva España, y en señal de buena disposición, a la defensa de nuestra religión y patria enviadme con vuestra respuesta al cura encargado de Huaxolotitlan D. Manuel José Robles, o al de Xamiltepec D. José Tomas de la Serrada, y recibid con amoroso respeto el benemérito eclesiástico que ir hablaros en mi nombre sin otro interés, que el temporal vuestro y espiritual de vuestras almas. Si así lo hacéis cumpliréis con las obligaciones de cristianos y de fieles vasallos y en este supuesto os doy mi pastoral bendición.⁴⁰

Los dos curas que menciona Bergosa jugaron un papel importante como sus informantes. Por ejemplo, Manuel José Robles, cura

³⁸ AGN, Operaciones de Guerra, vol. 103, 16 de julio de 1811. Véase también a Rolf Widmer, *Los Comerciantes y los otros. Costa Chica y Costa de Sotavento, 1650-1820*, México, Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó, Santo Domingo, República Dominicana/Institut de Recerca Històrica, Universitat de Girona, Gerona, España, Proyecto Afrodasc, junio de 2009, 402 pp.

³⁹ AGN, Operaciones de Guerra, vol. 104, Antequera de Oaxaca, 3 de noviembre de 1811.

⁴⁰ *Ibid.*

de Huazolotitlán, en una carta, le reitera los hechos ocurridos en Tres Palos, donde los insurgentes entraron al grito de “Viva Nuestra Señora de Guadalupe”.⁴¹ En un informe hecho por el párroco de Pinotepa de Don Luis, José Herrera, menciona a detalle el éxito de las tropas realistas en Ometepepec. En esta ofensiva, cayó en manos de las tropas realistas el famoso Mariscal Talavera, quien fue trasladado a la capital de Oaxaca bien asegurado. En este mismo hecho se decomisaron 3 600 fusiles, con los cuales pensaban “exterminar toda la Costa del Sur”. Con esta victoria, se acabará de manera inmediata la insurrección en esta región, “en donde todavía no ha caído Morelos, como yo deseaba, cayó uno de sus colegas principales [Talavera],⁴² aquel feroz [Morelos] caerá también, caerá Rayón y el cobarde Bravo y tendremos la gloria de ver restablecida la paz en nuestro país”.⁴³

Ante la actitud del obispo y frente a la posibilidad del triunfo realista en la costa, Morelos le manifestó a Bergosa su preocupación por el papel que había desempeñado, cuestionando la postura beligerante que asumió ante los acontecimientos de su diócesis.⁴⁴

⁴¹ AGN, Ramo Operaciones de Guerra, vol. 1013, exp. 20. Véase a Ibarra, *El cabildo catedral...*

⁴² Para el 19 de febrero de 1812 el brigadier Bernardino Bonavia le informaba al virrey la aprensión del padre Talavera y la derrota de las fuerzas insurgentes que sorprendieron a los realistas en la cumbre de Xocotepaque por el comandante realista Francisco Paris. AGN, Ramo Operaciones de Guerra, vol. 103, ff. 456-458. De igual modo también se puede ver el Ramo Infidencias, vol. 101, f. 13, exp. 5, aquí se encuentra la declaración rendida en Oaxaca por el cabecilla insurgente, el Mariscal de Campo, José Antonio Talavera, discípulo de Morelos, herido y capturado junto con una partida de insurgentes cuando habían salido del Veladero al mando de un angloamericano de nombre Guillermo. Del mismo modo se puede ver a Bustamante, *Cuadro histórico...*, pp. 25-27.

⁴³ Informe de fray José Herrera al obispo de Oaxaca Antonio Bergosa y Jordán. Documento 308, en Archivo personal de Antonio Bergosa y Jordán. González Martínez, *op. cit.*

⁴⁴ AGN, Ramo Infidencias, vol. 108. También se puede ver “El Correo Americano del Sur”; con fecha de 25 de noviembre de 1812, a las cinco de la mañana,

Años después, en 1816 en un escrito elaborado por el consulado de México, titulado “Informe de los méritos del señor obispo de Oaxaca Don Antonio Bergosa y Jordán que este tribunal hizo al rey”, se reconoce el papel preponderante que tuvo el obispo Bergosa en la pacificación de esta región, mediante una política de clemencia, y con la aplicación correcta del indulto concedido a los indios por el virrey Venegas.

Sobre este distinguido servicio recomiendan a nuestro obispo entre otras cosas muy notables, que supo apagar oportunamente en su obispado el fuego de la insurrección cuando empezó en el pueblo de Xamiltepec, empleando los medios de la dulzura y del ascendente que tenía en los corazones de sus súbditos garantizando el indulto que les ofreció el virrey Francisco Javier Venegas.⁴⁵

DE LA POLÍTICA SOCIAL DE MORELOS
A LAS REVUELTAS DE LOS NEGROS
EN LA COSTA CHICA

El periodo de mayor éxito en la carrera militar de Morelos va de octubre de 1810 a septiembre de 1813. Como se sabe, Hidalgo expresó a Morelos sus deseos de que el cura de Carácuaro orientara sus esfuerzos a apoderarse del puerto de Acapulco cuando dejó en

José María Morelos envía esta carta a Antonio Bergosa y Jordán. De igual modo esta correspondencia se puede revisar en Ernesto Lemoine Villacaña, *Morelos: su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, México, UNAM, pp. 230-232.

⁴⁵ AGN, Ramo Archivo Histórico de Hacienda, leg. 696, exp. 42, informe de los méritos de Antonio Bergosa y Jordán. Véase a Brian Hamnett, *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú, liberalismo, realeza y separatismo (1800-1824)*, traducción de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 454 pp.

sus manos la tarea de insurreccionar el sur de la Nueva España.⁴⁶ La primera campaña realizada por Morelos entre el 25 de octubre de 1810 y el 17 de agosto de 1811 tuvo ese objetivo. Aunque no logró hacerlo en ese periodo, Morelos consiguió llevar la revolución a varios puntos importantes como Chilpancingo,⁴⁷ Tixtla⁴⁸ y Chilapa. Al entrar a esta última localidad, dio por concluida su primera campaña. Además del éxito logrado en estas zonas cercanas a Acapulco, Morelos ganó la adhesión de familias importantes como los Galeana y los Bravo. Con estas alianzas, logró establecer una fuerte relación con diversos sectores de la sociedad que conocían a estas dos importantes familias. “Para revolucionar el sur, Morelos tuvo que abrirse paso entre la élite local y la cadena de mando descendiente que salía de ella”.⁴⁹ La incorporación de estas regiones a la insurgencia de 1810 puede explicarse a partir de dos factores determinantes, el primero fue que se encontraban fuera de los circuitos comerciales de la grana, el segundo, que eran zonas ignoradas jurisdiccionalmente por las autoridades.

⁴⁶ Apoderarse totalmente de la plaza significaba para Morelos un avance inapreciable en su lucha y estaba dispuesto a lograr este cometido. Sin embargo, el dominio del puerto de Acapulco se mantuvo hasta el año de 1813, cuando el 21 de agosto las fuerzas realistas se rindieron después de varios meses de lucha intensa. Ese día, Hermenegildo Galeana fue quien recibió las instalaciones del fuerte de San Diego. Esta era la fortificación más importante de las costas del sur, tenía más de 30 cañones, en una construcción circular diseñada para contrarrestar los ataques de piratas que buscaban adueñarse de la famosa Nao de China.

⁴⁷ En este sitio, los Bravo ocupaban una posición privilegiada debido a una fuerte acumulación de tierras y a las relaciones y contactos con una amplia gama de personas de influencia en la región.

⁴⁸ Tixtla era una plaza de gran importancia y se consideraba el paso hacia la capital de la Nueva España, asimismo era el centro político de Acapulco y en la época colonial fue la ciudad más importante de la zona central. Por estas fechas se mantenía bien resguardada militarmente frente al avance de los insurgentes. En esta ciudad, Morelos logró ganarse el apoyo de otra figura emblemática de la insurgencia, Vicente Guerrero.

⁴⁹ Hamnett, *Raíces de la insurgencia...*, pp. 168-175.

En la Costa Grande, los Galeana dominaban política y económicamente la región, a tal grado que la autoridad del virrey contaba poco. Por otra parte, los conflictos generados por el control económico de la región Morelos supo aprovecharlos para hacer avanzar la causa insurgente.⁵⁰ En dirección a Acapulco pasó por varios pueblos costeros como San Gerónimo, Zacatula, Petatlán, Tecpan,⁵¹ Atoyac, Coyuca, además de llegar a las orillas de Oaxaca.

Después de realizar este largo trayecto, la insurgencia llegó al cerro del Veladero, donde tuvo lugar el primer enfrentamiento armado. Dicho cerro era una importante plaza para los funcionarios virreinales, la puerta para resguardar el puerto de Acapulco y principal entrada del comercio del Pacífico. Las mercancías procedentes de Asia entraban por este lugar y se introducían a territorio novohispano para después trasladarlas al puerto de Veracruz y enviarlas a Europa. De ahí que la toma del Veladero por las tropas insurgentes representara una verdadera amenaza para las autoridades.

Fue en este combate que Morelos se dio cuenta del terreno que pisaba. Aquí logró percatarse del tipo de gente a la que había que dirigirse, entonces se instaló en las afueras de Acapulco, en la hacienda del Aguacatillo y, en espera de un próximo ataque enemigo, se dio a la tarea de lanzar una política social dirigida a los grandes sectores de población negra, mulata e indígena. El 17 de noviembre de 1810 e inspirado, seguramente, por el pensamiento de Hidalgo, redactó un bando que abolía la esclavitud, suprimía las castas y eliminaba por completo el sistema tributario del gobierno español. El bando del Aguacatillo estableció:

⁵⁰ *Ibid.*, p. 170.

⁵¹ Morelos llegó a Tecpan el 7 de noviembre de 1810 guiado por su amigo Valerio Trujano a quien conoció cuando ambos se dedicaban al negocio de la arriería, con el tiempo Trujano se convirtió en uno de los hombres de más confianza de Morelos.

Por el presente y a nombre de S. E., hago público y notorio a todos los moradores de esta América y establecimientos, del nuevo gobierno, por el cual, a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos ni otras castas, sino todos generalmente americanos. Nadie pagaría tributo, ni habrá esclavos en lo sucesivo, y todos los que tuviesen serán castigados. Así como no habrá Cajas de Comunidad y los indios percibirían los reales de sus tierras como suyas propias. Todo americano que deba cualesquiera cantidad a los europeos, no está obligado a pagarla; y si fuere lo contrario, el europeo será ejecutado a la paga con el mayor rigor.⁵²

En los pueblos aledaños a Acapulco los rebeldes ganaron muchas simpatías y enemistades. En este sentido, un mulato, funcionario

⁵² Lemoine, *op. cit.*, p. 162. Documento 5, 17 de noviembre de 1810, bando de Morelos suprimiendo las castas y aboliendo la esclavitud. Regresando a las semanas posteriores al 17 de noviembre, dos victorias consecutivas sobre el comandante realista de la Costa Chica, Francisco Paris, dieron a Morelos un enorme prestigio en toda la región aledaña al puerto de Acapulco, primero el 8 de diciembre de 1810 en el Veladero y, después, el 4 de enero de 1811 en la ranchería de Tonaltepec. En los primeros días de enero de 1811, después del enfrentamiento en Tonaltepec, en un informe hecho por José Sánchez Pareja, desde Pinotepa del Rey, muestra claramente parte de la vida cotidiana de Morelos y de sus tropas en la Costa Chica. En los párrafos de estos documentos se describe el ambiente de un campamento rebelde, difundido, probablemente por algún espía. Aquí, Morelos cuestiona a un costeño haciéndole las siguientes preguntas: “¿cuál es tu ley?” a lo que el costeño responde “la cristiana. A lo que el jefe insurgente replica: Eso no sabes tú y están engañados de los gachupines, que ni saben lo que les iba a suceder; ahí tengo el fierro con que los iban a señalar para entregarlos a Pepe Botella, quien los había comprado a los hombres a cuatro reales y a las mujeres a uno y medio reales y a los muchachos a dos reales. En tierra adentro está bien cubierto hasta que ganemos todo el reino, que luego que quitemos a los gachupines ya está ganado, entonces sale nuestro rey a gobernar y Nuestra Señora de Guadalupe, que es tan milagrosa, está en nuestra ayuda”. AGN, Ramo Operaciones de Guerra, vol. 105, 3 de febrero de 1811.

La “guerra psicológica” de Morelos, puesta en práctica para hacerse de prosélitos en las comarcas rurales del sur del país. Vida cotidiana del caudillo y de su tropa al comienzo de sus campañas. En Lemoine, *ibid.*, pp. 165-170. Pepe Botella a quien se hace referencia en este diálogo es el hermano de Napoleón Bonaparte, José Bonaparte, sobrenombre ganado por su conocida afición a la bebida.

de Acapulco, de nombre Mariano Tabares, protagonizó acontecimientos en los que vale la pena detenerse.⁵³ En 1811 Ignacio Rayón comisionó a Tabares con el cargo de brigadier, honor que no quiso otorgarle Morelos. Este argumentó que Rayón no estaba facultado para otorgar grados militares. Estas diferencias molestaron a Tabares, quien se retiró primero a Chilpancingo para después pasar a la costa desde donde conspiró “con el objeto de asesinar a todos los blancos y personas decentes y propietarios, comenzando por el propio Morelos”.⁵⁴

Frente a estos hechos, en el poblado de Tecpan, el 13 de octubre de 1811, Morelos se vio obligado a definir su postura mediante ocho puntos. El jefe rebelde trataba de frenar cualquier tipo de guerra de castas y de fijar las reglas de las confiscaciones de bienes del enemigo.

Por cuanto un grandísimo equívoco que se ha padecido en esta costa, iba a precipitar a todos sus habitantes a la más horrorosa anarquía, o más bien en la más lamentable desolación, proveniente este daño de excederse los oficiales de los límites de sus facultades, queriendo proceder

⁵³ AGN, Ramo Historia, vol. 456. Para el caso Tabares también se puede consultar a Lucas Alamán, *Historia de México, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, t. II, pp. 320-330, 341 y 342, así como todos los expedientes relativos al caso en los datos del AGN que se están proporcionando. De igual modo se puede ver a Jesús Hernández Jaimes, *Las raíces de la insurgencia en el sur de la Nueva España, la estructura socioeconómica del centro y costas del actual Estado de Guerrero durante el siglo XVIII*. Tabares, al organizar esta conspiración iba acompañado de dos angloparlantes, David Faro y otro con el nombre de F. Mayo. Carlos María de Bustamante comenta que Tabares se presentó con el grado de brigadier mientras que David Faro con el de coronel. Para este caso se puede ver la obra del autor citado: *Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana de 1810*, t. II, pp. 20-22.

⁵⁴ Jesús Hernández Jaimes, “Cuando los mulatos quisieron mandar. Insurgencia y guerra de castas en el puerto de Acapulco, 1808-1811”, en Tomás Bustamante Álvarez y José Gilberto Garza Grimaldo [coords.], *Los sentimientos de la Nación. Entre la espada espiritual y militar, la formación del estado de Guerrero*, México, Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri, 2001, p. 166.

el inferior contra el superior, cuya revolución ha entorpecido en gran manera los progresos de nuestras armas; y para cortar de raíz semejantes perturbaciones y desordenes, he venido a declarar por decreto este día, los puntos siguientes: que no hay motivo para las que se llaman castas quieran destruirse unos con otros, los blancos contra los negros, o estos contra los naturales [...] que ningún individuo, sea quien fuere, tome la voz de la nación para estos procedimientos u otros alborotos, pues habiendo superioridad legítima y autorizada, deben ocurrir a ésta en los casos arduos y de traición, y ninguno procederá con autoridad propia. Que los que se atraviesen a cometer atentados contra lo dispuesto en este decreto serán castigados con todo el rigor de las leyes; y la misma pena tendrán los que idearen sediciones y alborotos en otros acontecimientos que aquí no se expresan por indefinidos en los espíritus de malignidad.⁵⁵

Afortunadamente, para la causa de Morelos, esta conspiración se detuvo a tiempo; pero ¿qué hubiera pasado si esta traición alcanzaba el éxito en la zona? Desde luego, en el discurso del jefe insurgente existe la preocupación de un posible desorden provocado por las castas. Es por ello que, desde el inicio de su carrera militar, Morelos señaló el riesgo de que merodeara en el virreinato una guerra de castas y que si esos acontecimientos llegaban a ocurrir tendrían fuertes repercusiones en la vida sociopolítica del virreinato y acabarían por dificultarlo todo.

Para finales del mes de julio de 1811, cuando los religiosos de los pueblos de la Costa Chica ya se habían enterado de la proximidad de la insurgencia, el cura de Huazolotitlán, José Manuel Robles, le comunicó a Bergosa la posibilidad de utilizar las compañías de milicias de negros de estos pueblos para contrarrestar a los rebeldes. ¿Acaso estaba apostando por la posibilidad de una guerra de castas? El informe resalta la utilidad con que podían servir estos milicianos. Las compañías de negros, dice el cura, tienen acreditada su buena

⁵⁵ Lemoine, *Morelos: su vida revolucionaria...* pp. 181-183.

conducta y desempeño militar que con un buen manejo pueden ser útiles para sostener la justa causa, ellos son adictos a la religión, a la patria y al rey; en toda esta provincia no hay sujeto que siendo de su casta, reúna en sí todas estas cualidades.⁵⁶

A comienzos de 1813 eran ya visibles en la zona los estragos que la guerra había dejado. Morelos inició su cuarta campaña militar cuyo objetivo principal era la toma del puerto de Acapulco. El líder insurgente llegó a la Costa Chica; durante su derrotero se percató del desorden y desconcierto que se extendían por los pueblos de la región. En este trayecto siguió el camino de Yanhuitlán para combatir el alboroto que se desató en la Mixteca y que se extendió hacia la costa, a Putla, Tlaxiaco, Amuzgos, Ometepec, Cacahuatpec, Paso Real de la Sabana y el Veladero.⁵⁷ Permaneció en Yanhuitlán unos días para poner orden, y luego tuvo que salir de ahí, sin embargo, Mariano Matamoros quedó al mando.⁵⁸

La zona comprendida dentro de la jurisdicción de Xicayán tuvo una participación activa en los acontecimientos. Aquí jugaron un papel preponderante algunos curas, que con el transcurso del tiempo se convirtieron en agitadores y organizadores de la contrarrevolución.⁵⁹

Todavía en la ciudad de Oaxaca, y antes de tomar el camino hacia Chilpancingo, Carlos María de Bustamante escribió al obispo de Oaxaca, expresando su inconformidad ante los hechos que estaban ocurriendo en Xamiltepec.

La sangre que se ha derramado y derrama aun en la costa de Xicayán, es efecto de la poca política de aquellos curas, según informa el señor comandante Terán. ¿Y como podrá V.S.I. ver con tranquilidad aquella sangre de infelices derramada como si fuesen bestias, movidos al antojo

⁵⁶ AGN, Ramo Operaciones de Guerra, vol. 103, ff. 264 y 265, frente y vuelta.

⁵⁷ Ibarra, *El cabildo Catedral...*, pp. 202 y 203.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

de un mal párroco que abusa de la estupidez y miseria de unos desdichados que apenas saben existe un dios en los cielos y un Fernando en la fortaleza de Valençy? ¿Cómo derramar la sangre de los habitantes de esta bella ciudad, que sin duda serían quintados o diezmados por su rebeldía? Dígame V.S.I. ¿Qué clase de monstruos, desconocidos entre las fieras de la África, son los que obran de este modo y nos preparan tamaña ruina?⁶⁰

Por los datos que ofrece Bustamante, parecería que los insurgentes interceptaron una correspondencia en donde se relataban las barbaries hechas por los negros de esta demarcación. Bustamante acusó al obispo de Oaxaca de azuzar el combate a través de los clérigos. El prelado tenía un cura encargado de ir al pueblo de Teotitlán para llevar y traer cartas, y Bustamante estaba convencido de ello. Por eso cuestionó el papel de los religiosos en esa guerra:

¿cómo derramar la sangre de sus hermanos y abrir la puerta del santuario del Señor a esos hombres inicuos, que acaban de dar a la América el escandalosísimo espectáculo de fornicar en la iglesia de Amozoque a unas jóvenes que se habían refugiado en aquel asilo, justamente con un religioso franciscano en quien también cometieron tan execrable maldad?⁶¹

Morelos, por su parte, le escribía a Bustamante mostrando su preocupación por las continuas revueltas de los negros de esta jurisdicción. Muchos de estos, que voluntariamente se habían enlistado en las filas insurgentes, estaban desertando para pasarse al lado realista. También en esas misivas se hacía hincapié en los sentimientos sediciosos de los negros, que se extendían por toda la costa. Ocasionalmente problemas a los insurgentes que tenían que quedarse a combatir a los negros, lo que restaba fuerza a la defensa de la ciudad de Oaxaca y ponía en riesgo todos los movimientos de su ejército.

⁶⁰ AGN, Ramo Infidencias, tomo 108, ff. 287-289.

⁶¹ *Ibid.*

Los negros de Xamiltepec, después de una obstinada resistencia y de mantener la guerra a sus expensas fueron tratados por el señor Bravo con una indulgencia tal, que no cabe en conquistador: quedaron de oficiales los mismos que lo eran antes, se le desertaron más de mil, que voluntariamente se alistaron en nuestras banderas, y fueron respetadas las propiedades de todos y cada uno, y perdonados los asesinatos que muchos de ellos hicieron a nuestros soldados. Ahora suscitan la rebelión más impolítica e indigna que cabe en los ingratos; expresan sus sentimientos sediciosos en sus papeles, que circulan en toda la costa; nos tienen entretenida mucha parte de la tropa, que podría estar sirviendo en aumentar al país de la libertad; ha dejado a Oaxaca en un estado de debilidad, que se hace algo dudosa su defensa, y últimamente han enervado todos los movimientos del ejército.⁶²

Sin embargo, entre 1813 y 1814, el panorama en la costa había cambiado considerablemente para el ejército insurgente. Si en agosto de 1813 el comandante realista Antonio Reguera en uno de sus informes había dicho “señores nos hallamos sin recursos, Morelos viene sobre nosotros con una fuerza irresistible, yo me embarco y ustedes pueden hacer lo mismo, para cuyo efecto está fletado el barco”,⁶³ para el 16 de abril de 1814, él mismo anunciaba que había recuperado Ometepec y Xamiltepec, logrando entablar comunicación con Chilapa, Tlapa y Oaxaca.⁶⁴

Todo parece indicar que estas acciones fueron el parteaguas del movimiento insurgente en la zona, a tal grado que se planeó desde

⁶² Lemoine, *Morelos: su vida revolucionaria...*, pp. 403 y 404.

⁶³ “Informe enviado por el comandante realista Antonio Reguera al virrey Félix María Calleja”, en Rosalba Montiel e Irene Huesca, *Documentos de la Guerra de Independencia en Oaxaca*, Documentos del Archivo 7, Archivo Histórico del Estado de Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional Indigenista/Dirección General de Culturas Populares/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México, 1986, p. 76.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 136.

la Costa Chica la recuperación de la ciudad de Oaxaca cuando esta había permanecido con un gobierno rebelde por más de un año.⁶⁵

CONCLUSIONES

La constante preocupación de la dirigencia insurgente en cuanto a la situación social de la región, la observamos expresarse en diferentes documentos aquí presentados. Desde el bando del Aguacatillo, de noviembre de 1810, en donde Morelos decreta la abolición de la esclavitud y las castas, se van perfilando determinaciones estratégicas para movilizar o calmar los ánimos de ciertas poblaciones. Experiencias como la conspiración de Mariano Tabares marcaron el pensamiento de los insurgentes, haciendo presente el temor a una posible guerra de castas. La simpatía que manifestó la población negra de la Costa Chica por la causa española aparentemente puede resultar opuesta a los orígenes históricos de esta población. Por consecuencia, es necesario profundizar en las estructuras sociales y las tensiones étnicas para comprender lo que en apariencia resulta contradictorio.

⁶⁵ Morelos inició su tercera campaña el 1 de junio de 1812 y la concluyó el 25 de noviembre de ese mismo año, cuando la ciudad de Oaxaca fue tomada. El 29 de marzo de 1814 la recuperó el comandante realista Melchor Álvarez Thomas.

PARDOS EN CAMPECHE.
SU INSERCIÓN SOCIAL Y MILITAR
DURANTE LA ÉPOCA
DE LAS REFORMAS BORBÓNICAS*

Óscar Rodríguez Galicia

INTRODUCCIÓN

La humillación que sufrió España durante la Guerra de los Siete Años frente a Inglaterra, al perder enclaves importantes como Manila y La Habana, llevó a que la Corona reorganizara su sistema defensivo. Con la firma del tratado de París, el 10 de febrero de 1763, España recuperó sus territorios, a cambio de ceder Florida y otras regiones.¹ Por el temor a una nueva invasión, la administración

* El presente trabajo es un extracto de la tesis *Bastiones de ébano. Milicias regladas de tiradores pardos libres en Campeche (1778-1822)*, la cual presenté para la maestría en Historia de la UNAM, el 26 de octubre de 2015.

¹ Iván Valdez Bubnov, "Spanish Naval Strategy and the United States, 1763-1819", 2014, p. 4, en <http://dx.doi.org/10.1080/00253359.2015.994872>; Ida Appendini y Silvio Zavala, *Historia Universal Moderna y Contemporánea*, México, Porrúa, 22a. ed., 1977, p. 216.

española inició el blindaje de Cuba y otros puntos estratégicos para el comercio y control de sus posesiones virreinales. En la Isla se impulsó el sistema de milicias, el cual fue una opción de defensa permanente y económica, por lo que se convirtió en el apoyo ideal para cubrir las deficiencias del ejército regular. Con el “Reglamento para las Milicias de Infantería y Caballería de la Isla de Cuba” se dotó de cuerpo y estructura castrense a las defensas de voluntarios.

Dicho reglamento sirvió como base para la creación de grupos análogos en diversos lugares del virreinato; entre sus particularidades se fomentó la instauración de milicias de negros y sus descendencias. Este tipo de compañías no fueron extrañas o ajenas al acontecer colonial, ya que existieron desde el siglo xvi.

La península de Yucatán fue uno de los lugares donde tuvo repercusiones el reglamento cubano. Entre 1767 y 1768, por orden del gobernador y capitán general de Yucatán, Cristóbal de Zayas,² “se formó nuevamente” el “Regimiento de Infantería de Milicias Pardas de Mérida Yucatán”.³ Para entonces, Juan de Villalba, el visitador de la Nueva España encargado de reorganizar al ejército, ya contaba con una copia del reglamento, el cual le sirvió como modelo para los cambios que realizó.⁴ Las milicias de 1768 comenzaron a funcionar sin que sus integrantes percibieran pago alguno, incluso en guarnición “sin otro sueldo ni remuneración que el honor y el

² AGI, MP-UNIFORMES, 101-1, imagen 1, en *Portal de Archivos Españoles*, en <http://pares.mcu.es>.

³ AGS, SGU, leg. 7299, 8-2 recto, fragmento 1, imagen 134 y AGS, SGU, leg. 7299, 4-2 recto, fragmento 1, imagen 142, en *ibid.*; AGN, Gobierno Virreinal, Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 11, exp. 21.

⁴ Celia María Parceró, *La pérdida de la Habana y las reformas borbónicas en Cuba (1760-1773)*, España, Junta de Castilla y León-Consejería de Educación y Cultura, 1998, p. 229.

placer con que las almas grandes se gozan en servir con fidelidad a su amada patria”.⁵

En 1772, con el gobernador Antonio Oliver,⁶ se dotó de cuerpo y estructura a las milicias de la península yucateca tomando como base las Ordenanzas Militares de 1768; de hecho, se llegó a considerar que el batallón de pardos conformado bajo su observancia “prestó muy buenos servicios hasta su extinción con la declaración de la Independencia”.⁷ El 10 de mayo de 1778 se emitió el “Reglamento para las Milicias de Infantería de la Provincia de Yucatán y Campeche”,⁸ el cual tomó como base ideológica al de Cuba, pero consideró cuestiones locales para su elaboración; su aplicación fue casi inmediata por dos razones: una, ya existía la estructura previa en la península, y dos, la latente incertidumbre que, para ese momento, mantenía España en sus relaciones con Inglaterra.

Con el reglamento para Yucatán y Campeche se conformaron cuatro tipos de compañías: las milicias de voluntarios blancos, las milicias urbanas de Bacalar, las compañías sueltas urbanas de pueblos y villas, y las milicias sueltas de tiradores pardos. Dentro del texto, a cada momento, se indica que en todo se debía aplicar por igual para la ciudad de Mérida como para el puerto de Campeche. En Mérida se ubicó la 1ª división de milicias de pardos, mientras que para Campeche la 2ª, la cual en adelante será la única que se tratará.

⁵ José Matías Quintana, “Finaliza, suplemento al Clamor Núm. 7”, en *Clamores, de la fidelidad americana contra la opresión, o fragmento para la historia futura*, t. 1, núm. 7, Mérida, impreso en la oficina P. y L. de Don José Francisco Bates, 27 de diciembre de 1813, p. 43.

⁶ Michel Antochiw y Rocío Alonso Cabrera, *Los Uniformes militares del periodo virreinal, Nueva España y Gobernación de Yucatán*, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche, 2010, pp. 261 y 262.

⁷ Juan Francisco Molina Solís, *Historia de Yucatán durante la dominación Española*, t. III, Mérida, Imprenta de la Lotería del Estado, 1913, p. 257.

⁸ AGN, México, Impresos Oficiales, vol. 49.

MILICIAS DE PARDOS

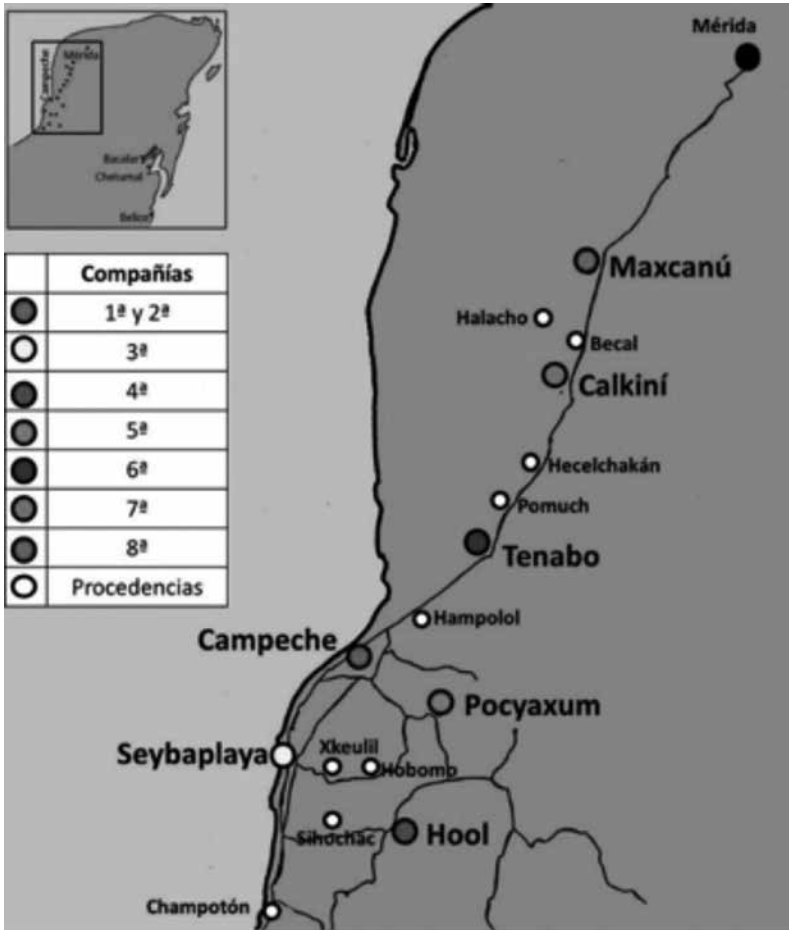
En Campeche ya era tradición emplear a negros y a sus descendientes en los sistemas defensivos, es posible encontrar referencias de la conformación de estos grupos desde los primeros años del siglo xvii. La población que se incorporaba a estas compañías veía en ello la oportunidad de obtener mayor aceptación entre la sociedad campechana e incluso la posibilidad de “blanqueamiento”. Con el reglamento de 1778 se les otorgaron beneficios más tangibles, como el fuero militar, civil y criminal, el uso de uniforme, el manejo de arma de fuego, un sueldo mensual al estar en activo, pensiones al retirarse y ascender dentro del organigrama miliciano hasta el grado máximo de capitán.

Una vez conformadas las milicias, según el reglamento, fueron puestas inmediatamente en campaña. Reestructurar los cuerpos de defensa virreinales fue con la clara intención de mantener una fuerza permanente en ciertas localidades o puntos vulnerables ante el embate de tropas extranjeras o de levantamientos internos, por lo tanto, las milicias de pardos de Campeche tuvieron que haber permanecido en el perímetro de la ciudad de San Francisco de Campeche, pero no sucedió, su radio de acción fue más allá de la bahía campechana, lo cual se abordará más adelante.

Dentro del pie de milicias de la 2ª división de Campeche se crearon ocho compañías sueltas de tiradores pardos, cada una con 85 plazas, dando un total de 680 reclutas, subordinados a una plana mayor de blancos agregada a los pardos, la cual estaba conformada en exclusiva por cuatro personas provenientes del ejército real y que habían comprobado su “pureza de sangre” (imagen 1).

Cabe recordar que las milicias de pardos alternaron actividades de resguardo con las milicias blancas y con el ejército, la forma en que se distribuyeron todos estos grupos se basó en la estrategia militar de la época y su intención fue cuidar el Camino Real, pero principalmente el puerto de Campeche, tanto así que las distancias de

Imagen 1. Mapa de ubicación de las Compañías de milicias pardas y procedencia de sus reclutas



Fuente: elaboración propia con información tomada del AGS, SGU, leg. 7299, 9-3 recto, año de 1989, en *Portal de Archivos Españoles*, en <http://pares.mcu.es>.

ubicación de las milicias se calculaban a partir de la plaza de dicho lugar, “sus demarcaciones se extienden quarenta y quatro Leguas distando algunas desde veinte, hasta veinte y quatro de esta Plaza”.⁹

El total de soldados, entre ejército regular y milicias, ubicados en la península yucateca fue de 3 980 plazas, de las cuales 2 187 estaban destinadas a Campeche y pueblos aledaños, es decir, del 100 % el 54.94 % se concentró ahí. En cuanto a los demás reclutas, se distribuyeron de la siguiente forma: el 39.79 % para Mérida con 1 584 hombres y para Bacalar el 5.25 % con 209. Cabe destacar que esta estimación sólo se hizo a partir de los soldados ubicados en tierra, por lo que en este conteo no se contemplaron las fuerzas marciales marítimas.¹⁰ Es posible observar que se dio prioridad a las ciudades de Campeche, Mérida y al fuerte de Bacalar, por lo que entre los pueblos cercanos a Campeche hubo escasa o nula presencia del ejército o de las milicias blancas, siendo en ocasiones los pardos el único grupo defensivo en poblados como Hool y Pocyaxum.

Los lugares de donde se debían extraer los reclutas para las milicias pardas estaban bien delimitados. Las compañías 1ª y 2ª se ocuparon con gente de Campeche y sus barrios; la 3ª de los pueblos de Seybaplaya, Seybaplaya Cabecera, Xkeulil y Champotón; la 4ª de Hool, Sihochac, Haciendas de Sullucac [sic] y Hobomo; la 5ª de Pocyaxum y Hampolol; la 6ª de Tenabo, Hecelchacán y Pomuch; la 7ª de Calkiní, Becal y Halacho; y para la 8ª sólo se extraerían de Maxcanú (imagen 1). Curiosamente, la gente enrolada en las milicias de pardos estaba relacionada, en su mayoría, con actividades agrícolas.

Los lugares de sustracción, antes mencionados, remiten a la idea de que en aquellos poblados hubo presencia de negros; ello debido a la denominación de pardos explícita en el nombre de las compañías.

⁹ AGS, SGU, leg. 7299, 9-3 recto, imagen 5, en *Portal de Archivos...*

¹⁰ AGS, SGU, leg. 6985, exp. 11, en *ibid.*

No era extraño localizar africanos y descendientes en la península yucateca, ya fuera en poblados cercanos a las costas o al interior de la misma. Cabe recordar que Yucatán tuvo una participación activa en el mercado esclavista virreinal; por el puerto de Campeche ingresó una cantidad importante de africanos hacia esta península. Con los procesos de miscegenación, al transcurrir el tiempo, el negro se incorporó paulatinamente a la sociedad yucateca, fusionándose al grado de que en algunas zonas sólo conocía el maya como idioma.¹¹

Hay que tener mucho cuidado con la interpretación de considerar que únicamente descendientes de africanos formaron parte de las milicias pardas, ya que estas compañías representaron un medio para acceder a cierto estatus social. Además, sus privilegios y salarios fueron atractivos para otros sectores poblacionales de la región, principalmente para los indios que quedaron excluidos de ser partícipes de las defensas proyectadas en el reglamento de Yucatán y Campeche. Por ello no es insólito considerar que la población india o mestiza “pardeaba” para incorporarse a estos grupos milicianos. Ello era fácil al no existir, en aquella época, un control férreo sobre los registros poblacionales. Con algunas tretas y habilidades, una persona podía conseguir papeles falsos para intentar cambiar de identidad o de calidad hereditaria y así acceder a puestos que usualmente estaban limitados para algunos sectores sociales.¹²

Infortunadamente, no es posible saber con precisión el origen social o la “calidad” de los miembros de las compañías de tiradores pardos. Con las hojas de “filiación” de las personas enroladas en

¹¹ Bartolomé José Granado y Baeza, *Informe del cura de Yaxcabá (Yucatán 1813)*, México, Vargas Rea, 1946, p. 28.

¹² AGN, Criminal, vol. 240, f. 281, exp. 8. Ver Juan Manuel de la Serna, “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, Conaculta/INAH/CEMCA/CIALC-UNAM/Institut de Recherche Pour le Développement, 2010, pp. 83-109.

las milicias se puede tener idea sobre el origen de sus integrantes. En ellas se encuentra información del recluta que va desde datos y señas particulares hasta su historial marcial de actividades, como guarniciones, pagos, castigos, premios, promociones, permutas, bajas, deserciones y defunciones.

En la mayoría de estas hojas aparece la leyenda “Natural de” aludiendo, regularmente, a que el miliciano nació en el poblado ahí mencionado o haciendo referencia a la calidad de sus padres, como fue el caso de “José de la Cruz Padilla hijo de Juan de Dios y de Margarita Medina Parda Natural de Mérida de Yucatán [...]”.¹³

La ambigüedad en la información que se asentó en las filiaciones, en cuanto a la casta a la que perteneció el miliciano, ayuda a reforzar la idea de que la población de ascendencia africana no fue la única que conformó estos cuerpos de defensa voluntarios.

Por otro lado, al confrontar los pases de Revista de las milicias blancas con las pardas es posible darse cuenta de que la descripción física de los reclutas no dista mucho entre sí, salvo en algunos casos donde sí es evidente la diferencia corporal entre unos y otros, lo cual indica que físicamente no hubo problema para pasar inadvertido como miembro de otra casta (tabla 1).

Cabe recordar que el complejo sistema de castas en su intento por clasificar a la población, basado en la “pureza de sangre”, fue rebasado por los mismos procesos de miscegenación entre los diferentes sectores novohispanos. Hacia el siglo XVIII, la manera de distinguir a un individuo de una u otra casta fue visualmente por medio de los prejuicios de color de piel y de rasgos fenotípicos.¹⁴

Ser miembro de una compañía con una denominación social muy bien delimitada desde su misma nomenclatura, conllevó traer

¹³ AGN, Indiferente Virreinal, Indiferente de Guerra, caja 2251, f. 1., año de 1798, exp. 09.

¹⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, pp. 153-179.

Tabla 1. Ejemplos de rasgos físicos, asentados en los pases de Revista, de los integrantes de las milicias blancas y de tiradores pardos de Campeche

Compañía	Nombre	Rasgos físicos
Voluntarios blancos de Campeche, compañía de granaderos. ^a	Francisco Masedo	“Est[atur]a 5 [pies], 1 [pulgada], pelo y cejas castaño, ojos pardos, nariz gruesa”.
	Gregorio Masola	“Est[atur]a 5 [pies], 2 [pulgadas], pelo y cejas negro, ojos pardos, nariz abultada”.
	Raymun[d]o Bojor- que[les]	“Est[atur]a 5 [pies], 2 [pulgadas], pelo y cejas negro, ojos pardos, nariz perfilada”.
	Joseph Ysidro Cancino	“Est[atur]a 5 [pies], ojos pardos, cejas y pelo negro, nariz gruesa, barbilampiño, con una cicatriz en el remate de la ceja, lado izquierdo y otra en el cachete d[e]l [rech]o”.
Primera compañía de pardos tiradores. ^b	Santiago Neyra	“Est[atur]a 5 [pies], ojos, pelo y cejas negro, nariz gruesa, color moreno, poca barba”.
	Miguel Laurel	“Est[atur]a 5 [pies], ojos pardos, cejas y pelo negro crespo, nariz gruesa, barbilampiño, con una cicatriz en la punta de la ceja izquierda”.

^a AGS, SGU, leg. 7299, 5-15 recto, imagen 29, en *Portal de Archivos Españoles*, en <http://pares.mcu.es>.

^b AGS, SGU, leg. 7299, en *ibid.*

Fuente: elaboración propia con información tomada del AGS, SGU, leg. 7299, 4, en *Portal de Archivos Españoles*, en <http://pares.mcu.es>.

a cuestras el estigma del prejuicio social hacia los descendientes de negros. A pesar de que hacia finales del siglo XVIII existió una mayor aceptación de estos sectores poblacionales, no dejó de pesar la carga social de que los milicianos pardos contaran con sangre de ascendencia esclava. Ello se vio reflejado cuando se aprobó la Constitución de Cádiz y se creó la figura de “ciudadano”, en la que negros y su descendencia no tuvieron lugar. Por lo tanto, los milicianos pardos de Campeche quedaron excluidos de tal categoría.¹⁵

Las milicias de pardos, al estar en guarnición, vigilaban constantemente desde tierra el puerto y la ciudad amurallada; cuando se requería subían a alguna embarcación para, desde ahí, cumplir con sus labores de defensa. La 2ª división, desde los primeros años en que comenzó a funcionar, realizó actividades que no sólo se concentraron en el perímetro campechano, su radio de acción fue tan amplio que incluso llegaron a estar en aguas y territorios distantes a la península de Yucatán. Las 1ª y 2ª compañías que se ubicaban en la ciudad fueron las que estuvieron en constante actividad, de ello dan cuenta los pases de lista y los informes del estado en que se encontraban las milicias.

Los primeros registros que se tienen sobre los milicianos pardos en servicio fuera del territorio campechano son los que relatan la defensa y enfrentamientos en Bacalar¹⁶ (1779, 1781 y 1783), a unos

¹⁵ Ulrike Bock, “Entre españoles y ciudadanos. Las milicias de Pardos y la transformación de las fronteras culturales en Yucatán, 1790-1821”, en *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 87, México, Instituto Mora/Conacyt, septiembre-diciembre de 2013, p. 11; Melchor Campos García, *Castas, Feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afroestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán/Conacyt, 2005.

¹⁶ Carlos Conover Blancas, *Llave y custodia de esta provincia. El presidio de Bacalar ante los asentamientos británicos de la Península de Yucatán (1779-1798)*, México, 2013 (tesis de maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM) pp. 37, 86 y 136; Alejandro Salomón Sagastume, “Historia de una frontera Olvidada: establecimientos ingleses en Honduras”, en Francisco de Solano y Salvador Bernabeu [coords.], *Estudios (Nuevos y Viejos)*

meses de haberse reorganizado las milicias de acuerdo al reglamento de 1778.

Cabe recordar que los ingleses se convirtieron en un constante malestar para los españoles en la zona caribeña. Cerca del Río Walix¹⁷ se asentaron piratas ingleses con la intención de explotar y apropiarse del comercio de palo de tinte, por lo que dicha región fue muy conflictiva e inestable para la corona española; en repetidas ocasiones los ingleses intentaron expandirse hacia la bahía de Bacalar y al interior del Petén. Por tal razón, la administración española mandaba asiduamente apoyo defensivo, el cual se componía de miembros del ejército regular y de las milicias de la península de Yucatán.

Otros lugares al que constantemente apoyaron las milicias pardas de Campeche fueron el puerto de Veracruz y el fuerte de San Juan de Ulúa, ayudando a repeler los ataques de ingleses o insurgentes, una vez iniciado el movimiento de Independencia. La permanencia de estas milicias en Veracruz era itinerante. Al puerto lo apoyaban un gran número de tropas, del ejército fijo o de las milicias, provenientes de diferentes regiones de la Nueva España. Por ejemplo, en 1782 se dio la orden para que los pardos pasaran a Veracruz para relevar a los batallones de Puebla.¹⁸ Hacia 1788, se señaló que entre las milicias de pardos y el batallón de Castilla, ambos de Campeche, mantuvieron un sistema rotatorio, mientras unos eran enviados a Veracruz para apoyar a las defensas de aquel lugar, los otros se quedaban en Campeche a guarnecer en los puertos y la plaza,¹⁹ esto continuó por varios años. Los documentos refieren que este sistema rotativo también lo aplicaron para apoyar la defensa de Mérida

sobre la frontera, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos-Departamento de Historia de América, 1991, p. 151.

¹⁷ Actualmente Belice.

¹⁸ AGN, Indiferente Virreinal, caja 3209, 4 f, exp. 10, en *Portal de Archivos...*

¹⁹ AGS, SGU, leg. 7299-9, en *ibid.*

hacia 1814, por lo que las compañías de pardos quedaban en esa ocasión en guarnición en Campeche, mientras el batallón marchó a aquella ciudad.²⁰

Con los movimientos en campaña fuera de Campeche e insertar a las compañías en un sistema de relevos de defensa, se infiere que el pardo se podría equiparar con los miembros del ejército fijo, aunque únicamente en funciones, porque los sueldos y los beneficios continuaban por debajo de un miembro del ejército regular, siendo estos últimos los elementos que faltaron para empatar al pardo con el soldado regular.

El trabajo y la lealtad mostrada por las compañías de pardos los llevó a estar en una estima social generalizada. Durante la última década del siglo XVIII, el virrey conde de Revillagigedo planteó una reforma para el sistema militar y defensa novohispano; la península yucateca no quedó exenta de ser analizada, la opinión que emitió acerca del ejército real ahí ubicado y de las milicias no fue positiva, a excepción de las de pardos.²¹ Dicho parecer ante estas unidades se reflejó en la modificación de tropas impulsada por el virrey, mientras consideró reorganizar los batallones fijos, las milicias blancas y crear nuevas compañías para Campeche y Mérida; las milicias pardas quedaban tal cual se habían proyectado originalmente en el reglamento de Yucatán y Campeche, debido al bajo costo de manutención y a su eficacia en campaña.

La reforma de Revillagigedo se aplicó en otros lugares de la Nueva España, como en la Ciudad de México y en Puebla. Como ya se indicó, en la península de Yucatán no tuvo efecto alguno, la estructura de las milicias de dicha región se mantuvo intacta hasta el final del virreinato. De hecho, se considera que a finales del siglo XVIII,

²⁰ AGN, Indiferente Virreinal, Indiferente de Guerra, caja 4771, 7 f, exp. 35, en *ibid.*

²¹ AGS, SGU, leg. 6985, exp. 11, en *ibid.*

Yucatán concentró el mayor número de milicias novohispanas con la clasificación de pardos o morenos.²²

Por otro lado, con la aprobación de la Constitución de Cádiz, y sus categorías de “españoles” y “ciudadanos”, se abrió todo un debate en torno a ello, debido a que los descendientes de negros no entraron en alguna de las dos nomenclaturas. Dicha situación representó un problema para los integrantes de las milicias pardas por estar bien ubicados al llevar en el nombre de su división la denominación de casta.²³

Tal determinación levantó la voz inmediatamente de dos personajes de la sociedad novohispana, quienes opinaron acerca del tema. Uno fue José Matías Quintana, padre de Andrés Quintana Roo, y el otro fue el obispo de Yucatán, Pedro Agustín Estévez y Ugarte.

El 5 de enero de 1814, Matías Quintana publicó en su periódico semanal un artículo, en el cual evidenció su molestia hacia la negativa de incluir a los pardos como “ciudadanos”:²⁴ entre los argumentos que dio a favor de dicho sector enfatizó la fidelidad de estas compañías hacia lo que el autor llamó “patria”. La opinión dada por Matías puede tomarse como un reflejo del pensamiento liberal de esos momentos y su postura frente a la población de descendencia negra.

Por su parte, el obispo de Yucatán, a los pocos días de publicado el artículo, intercedió a favor de los milicianos pardos, solicitando al rey, el 26 de enero de 1814, la inclusión de este sector dentro de la categoría de “ciudadano”.²⁵ En la carta, el obispo abogó positivamente por los pardos, indicando que estos se han manejado con fidelidad hacia el rey y que se relacionaban, sin problema alguno,

²² Bock, *op. cit.*, p. 12.

²³ *Ibid.*, pp. 9-11.

²⁴ Matías Quintana, *op. cit.*, p. 43.

²⁵ AGI, Estado, 41, núm. 45, en *Portal de Archivos...*

con las familias conocidas de la península. Tal argumento era importante y más viniendo de un representante del sector conservador.²⁶ Esto indica que los pardos realmente seguían apegados y leales al sistema virreinal, a pesar de que por esos años estaba vigente el pensamiento liberal y los ánimos independentistas.

Es de resaltar que, en estos dos últimos textos, aunque ambos autores denotan su inconformidad hacia la exclusión de los pardos de la clasificación de “español” o “ciudadano”, claramente hacen una distinción entre los pardos milicianos y los que no se encuentran enrolados en defensas reales. Los argumentos que dan únicamente son a favor de los milicianos, dejando de lado a la demás población negra y su descendencia. Cada uno desde su lenguaje e ideología buscaron que se incluyeran a los pardos milicianos en esta nomenclatura, lo cual no sucedió, además de que al poco tiempo la Constitución gaditana fue derogada.

Entre los años de 1765 y 1774 la provincia de Yucatán entró en crisis debido a desastres naturales y a la baja demográfica que hubo.²⁷ La península no fue solvente de forma autónoma, por lo que comenzó a recibir apoyo económico proveniente de otros ramos; casos en los que no juntaban la cantidad necesitada solicitaban préstamos a los comerciantes, creando así una dependencia financiera, demandando cada vez más dinero para solventar los gastos militares, los cuales crecieron aceleradamente.²⁸

²⁶ Serena Fernández Alonso, “Pedro Agustín Estévez y Ugarte, Obispo de Yucatán y testigo de la Independencia”, en Francisco Morales Padrón [coord.], *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana; VIII Congreso Internacional de Historia de América*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo de Gran Canaria, 2000, pp. 2398-2416.

²⁷ Sergio Quezada y Elda Moreno, “Del déficit a la insolvencia. Finanzas y real hacienda en Yucatán, 1760-1816”, en *Estudios Mexicanos*, vol. 21, núm. 2, California, UNAM/University of California Institute for Mexico and the United States, 2005, p. 318.

²⁸ *Ibid.*, pp. 308, 313 y 317.

A Campeche comenzó a llegar dinero para cubrir su déficit financiero, pasando a ser el principal centro distribuidor de efectivo al interior de la península yucateca, de ahí el dinero salía hacia Presidio del Carmen, el Fuerte de San Felipe de Bacalar y Mérida.²⁹

Seguramente, debido a las grandes cantidades de dinero que se recibían en el puerto y que se redistribuía a otras regiones del virreinato, fue que se concentró en Campeche el mayor número de fuerzas del “Ejército de América”. Cabe recordar que en la ciudad de Campeche se reunieron 2 187 plazas, entre ejército regular y milicias, siendo el 54.94 % del total existente en la península.

La insolvencia económica de Yucatán fue creciendo con el transcurrir de los años, más aún cuando los indios mayas dejaron de dar tributo hacia 1810, y por la incomunicación que se dio entre la península yucateca y el centro de la Nueva España a consecuencia de los movimientos de insurgencia.³⁰ Por lo cual, la administración virreinal no logró mantener todas las obligaciones de las tropas, al grado de que en 1812 redujeron a la mitad los presupuestos designados para las milicias. El creciente gasto militar cada vez fue más difícil de cubrir, a pesar de que se aplicaron nuevos impuestos.³¹

El 11 de enero de 1819, el gobernador Miguel de Castro y Araoz informaba al teniente de rey de Campeche su decisión de retirar las guarniciones que se encontraban realizando la 1ª y la 2ª compañías de pardos en la plaza de dicho lugar, explicando que tal determinación fue porque las cajas reales se quedaron sin caudales para pagar los sueldos de los soldados. El gobernador aprovechó la carta para

²⁹ *Ibid.*, pp. 308, 323.

³⁰ Manuel Ferrer Muñoz, “La coyuntura de Independencia en Yucatán, 1810-1821”, en Ana Carolina Ibarra [coord.], *La independencia en el sur de México*, México, UNAM, 2004, p. 355.

³¹ *Ibid.*, pp. 326-328.

pedir que se disminuyera el número de tropas de ese lugar, a consecuencia de la insolvencia económica.³²

Sabido es que, el movimiento de Independencia, iniciado en 1810, tuvo una consecuencia bélica nula en la península de Yucatán. Contrariamente en el campo ideológico se libraron nutridos enfrentamientos, ya fuera apoyando o denostando la insurgencia, entre los “sanjuanistas”, representando el ala liberal, y los “ruti-neros”, por la parte conservadora.³³ Ello se reflejó en el proceder de las milicias, los pardos confluyeron pacíficamente en Campeche sin más participación en los movimientos de independencia que los enfrentamientos dados en Veracruz, conformados como compañía de pardos. De forma individual, también se tiene registro de que estuvieron en otros lugares de la Nueva España apoyando a los grupos realistas. Por la ayuda dada a la defensa de Veracruz contra los embates insurgentes y a las diferentes campañas, incluso por la opinión pública que se tenía acerca de estas, se infiere que en todo momento estuvieron ceñidos al orden virreinal y no tuvieron la intensión de revelarse contra el sistema colonial. Al menos, hasta el momento, no hay documento alguno que indique lo contrario. Tal proceder de los milicianos pardos de Campeche se dio a pesar de que a su alrededor el ambiente ideológico y los sentimientos de libertad pululaban en la península yucateca, más aún desde la llegada de los negros de Santo Domingo a fundar el poblado de San Fernando Aké.³⁴ Aquella ideología libertaria e insurgente no repercutió en los milicianos pardos.

³² AGN, Indiferente Virreinal, real caja, caja 6261, 71 f, exp. 10, en *Portal de Archivos...*

³³ Ferrer, *op. cit.*, pp. 343-394; Carlos Justo Sierra, Fausta Gantús Inurreta y Laura Villanueva, *Historia Breve de Campeche*, 2a. ed., México, Colmex/FCE, 2011, pp. 110-112.

³⁴ Jorge Ojeda Victoria, *San Fernando Aké. Microhistoria de una comunidad afroamericana en Yucatán*, Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2006.

Poco antes del ingreso triunfal de las tropas de Iturbide a la Ciudad de México, e incluso días antes de que se firmara el Acta de Independencia, en Mérida, entre autoridades civiles, militares y eclesiásticas, el 15 de septiembre de 1821 se firmó la proclamación de emancipación de España, aceptando el sistema de independencia acordado en Iguala y Córdoba.³⁵ Por su parte, las milicias de pardos no desaparecieron con la Independencia, continuaron vigentes, sólo que con un cambio de nomenclatura, pues la estructura adoptada en 1778 prevaleció por algún tiempo más.

Dentro de las hojas de filiación es posible rastrear el momento en que las milicias de pardos dejaron de funcionar como tal. En los documentos dice: “Pasó a la 1ª Compañía el 1º de diciembre de 1822 por la nueva organización del Cuerpo en su aumento [...] Se le concederá un año de antigüedad por el juramento de Yndependencia conforme al soberano decreto del Congreso Constituyente Mexicano, de 21 de marzo de 1822”.³⁶

Por lo tanto, queda claro que el 1 de diciembre de 1822 fue la fecha perentoria en que dejaron de funcionar las milicias de pardos con tal nomenclatura. Los reclutas continuaron realizando las funciones de defensa; en compañías de tiradores quitaron del nombre la definición de casta.³⁷ Para ganarse la confianza, credibilidad y conseguir la lealtad de los milicianos en la nueva organización independiente siguieron otorgándoles beneficios. El mayor número de reclutas registrados, en las hojas de filiación, durante la primera década del siglo XIX, son los mismos voluntarios que juraron la independencia mexicana.

³⁵ Ferrer, *op. cit.*, pp. 377 y 378.

³⁶ AGN, Indiferente Virreinal, Indiferente de Guerra, caja 2251, 4 f, exp. 10 y 14, en *Portal de Archivos...*

³⁷ *Ibid.*, exp. 09.

CONCLUSIÓN

La inserción social del negro y su descendencia influyó indudablemente en la conformación social de la península de Yucatán, lo cual creó nuevos códigos de convivencia cada vez más complejos frente a la concepción original española de las dos repúblicas, “la de españoles y la de indios”, rebasando y dejando de lado por completo esta idea. Los procesos de miscegenación lograron crear una cultura e identidad única y propia al acontecer cotidiano en el puerto de Campeche. La existencia del negro determinó la forma en que se reorganizó la administración y el sistema de defensa peninsular yucateco; se confió más en este sector que en la población india local.

Las milicias de pardos, con el reglamento de 1778, adquirieron una importancia preponderante en la zona, representando el 46 % de la fuerza defensiva voluntaria y en algunos casos siendo la única presencia marcial. Su participación activa dentro del ámbito defensivo y su lealtad a la administración española llevó a que los negros y sus descendientes contaran con la aprobación y aceptación general de la sociedad yucateca. Los pardos milicianos se mantuvieron fieles a la administración española a pesar del ambiente insurgente de aquella época.

Los pardos de Campeche tuvieron un desarrollo diferente y un trato preferencial frente a los demás grupos de voluntarios de la Nueva España; desde el momento en que se reglamentaron fueron un mecanismo de defensa ordenado, disciplinado y leal a la administración virreinal. Hasta el momento, la bibliografía consultada no da cuenta de algún otro grupo miliciano de pardos que se haya sostenido firme y leal a la administración española. Tradicionalmente, la historiografía ha creado el binomio indisoluble del miliciano negro, pardo, moreno o mulato como rebelde insurgente que manifestó su oposición al régimen colonial, dicha idea no es válida para la península yucateca, en específico para Campeche. Insertar

al pardo en las milicias sirvió como un método de control social que ayudó a evitar movimientos de cimarronaje en la península yucateca por aquellos años. Las milicias pardas de Campeche fueron tratadas como una extensión del ejército regular sólo en tareas, mas no en oportunidades y beneficios, debido al estigma social que cargaban sobre su nombre, milicias sueltas de tiradores pardos.

CULTURA

PUEBLOS NEGROS DE LA COSTA CHICA DE GUERRERO Y OAXACA: SUS RELACIONES INTERÉTNICAS Y LA DEFENSA DEL TERRITORIO

J. Jesús María Serna Moreno

Existen ya muchos estudios sobre la América “negra” o Afroamérica gracias a expertos historiadores que han abordado el desarrollo de la trata negrera y que han establecido el número de africanos que llegaron a América Latina en diferentes épocas y a diversas zonas o regiones;¹ a antropólogos que han estudiado la influencia africana

¹ En México, entre otros muchos: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica II. La población negra de México. Estudio Etnohistórico*, México, FCE-Universidad Veracruzana-INI, 3a. ed., 1989; *Obra Antropológica XVI. El negro en Nueva España. La formación, la medicina popular y otros ensayos*, México, FCE-Universidad Veracruzana-INI, 1994; Luz María Martínez Montiel, *Afroamérica I. La ruta del esclavo*, México, UNAM, 2006; Adriana Naveda Chávez-Hita, *Esclavos Negros en las Haciendas Azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Xalapa, IHH-Universidad Veracruzana, 1987; Juan Manuel de la Serna Herrera [coord.], *El Caribe en la encrucijada de su historia*, México, CCYDEL-UNAM, 1998.

En otros países: Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, Buenos Aires, Siglo xx, 1973; *From Columbus to Castro. The History of the Caribbean, 1492-1962*, Nueva

en la cultura, la religión y las artes populares de nuestra América; y a otros que, desde otras disciplinas o bien desde enfoques interdisciplinarios, han acumulado una serie de productos en artículos de revistas, libros, etcétera, cuyo acervo constituye un patrimonio importante para el conocimiento de nuestra identidad étnica y cultural. Por su parte, las políticas que impulsan una economía extractivista propia de un neoliberalismo depredador caracterizan esta etapa del capitalismo en donde la defensa del territorio se convierte en preocupación fundamental para los sectores subalternos en el campo, indígenas y afrodescendientes cuyas comunidades se ven en extrema situación de peligro. La respuesta organizada de estas comunidades no se hace esperar y a lo largo y ancho de América Latina el enfrentamiento entre pueblos, comunidades y empresas transnacionales mineras, petroleras o de la industria forestal es el pan de cada día, y México no es por supuesto la excepción.

Esto se ha venido haciendo últimamente, pero nosotros consideramos que debiera seguirse profundizando en los estudios desde una perspectiva total del fenómeno considerado en un enfoque etnocultural, destacando el concepto de clase y de diversidad, frente a otras maneras de caracterizar a los negros o afroamericanos y sus avatares vividos en la búsqueda de una identidad propia, la lucha contra la explotación capitalista ahora en su etapa neoliberal, el racismo y la discriminación de que han sido objeto desde hace siglos. También debiera distinguirse entre los niveles de discurso y de la

York, Harper & Row, 1979; Hebe Clementi, *Abolición de la esclavitud en América Latina*, Buenos Aires, La Pléyade, 1979; Rolando Mellafe, *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, México, SEP, 1973; Klein Herbet, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid, Alianza, 1986; Jahn Janheinz, *Muntu: Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1963; René Depestre, "Saludo y despedida a la negritud", y Sidney Mintz, "África en América Latina, una reflexión desprevenida", ambos en Manuel Moreno Friginals [relator], *África en América Latina*, México, Siglo xx/UNESCO, 1977; George Reid Andrews, *Afro-Latinoamérica 1800-2000*, Madrid, Iberoamericana/Vervuer, 2007; Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987.

práctica histórica de las comunidades “negras” que no siempre son coincidentes con la realidad sociocultural de nuestros pueblos.

En este trabajo, planteamos el análisis e investigación de la situación de los estudios afroamericanos, principalmente desde la antropología, que como es bien sabido tiene un origen colonialista. Por eso, en la descolonización intelectual de nuestra América, un reto que aún persiste es el de elaborar una antropología latinoamericanista que vea a la diversidad etnocultural desde otra perspectiva que la desarrollada en las metrópolis. Ellos ven a los “otros”, es decir, a nosotros, totalmente diferentes. Así, indígenas y afroamericanos son esos otros. En cambio, para los que vivimos en el sur del continente, los latinoamericanos o nuestroamericanos, como diríamos desde la perspectiva martiana, esos otros no son totalmente distintos a nosotros, nos identificamos con diversas de sus expresiones etnoculturales.

Un análisis de los estudios afroamericanos desde la perspectiva antropológica latinoamericanista nos permitirá aportar elementos epistemológicos que ayuden a hacer propuestas que enriquezcan los más recientes desarrollos teórico-metodológicos y de carácter conceptual sobre las identidades etnoculturales de la población afroamericana y, asimismo, los planteamientos jurídicos, a nivel constitucional, que se han expresado a través de leyes que buscan proteger a dicha población de la explotación, el racismo y la discriminación y de este modo garantizar sus derechos etnoculturales. Algunos de los casos ya conocidos son el de Colombia, Brasil, Cuba y muy recientemente se ha venido a sumar una iniciativa de ley que se presentó al Congreso en México. En 1991, en Colombia se concedió un reconocimiento jurídico de amplio alcance a las comunidades afrocolombianas del Pacífico. Por lo que se refiere al caso de Brasil, se ha abordado una serie de leyes constitucionales que desde hace tiempo vienen garantizando la especificidad de los derechos etnoraciales de los afrodescendientes brasileños. Por su

parte, Cuba, después de su revolución, ha incluido numerosas disposiciones constitucionales para reconocer y proteger la identidad y los derechos de los afrocubanos, aunque ello no ha terminado con la problemática racial en la isla. En cambio, en nuestro país es muy reciente la aparición pública de las comunidades afromexicanas, que se hallaban invisibilizadas, y lo es, también, su reclamo a ser consideradas étnicamente diferentes y a ser vistas como población vulnerable socialmente hablando, dada su historia de subalternidad que se origina durante la colonia con su condición esclava y que continúa hasta la actualidad, debido a la discriminación y maltratos de los que aún son objeto.

Entre muchos otros, etnólogos y antropólogos sociales que han abonado en el sentido de desarrollar una antropología latinoamericanista podemos mencionar al cubano Fernando Ortiz,² al haitiano Jean Price Mars,³ el brasileño Darcy Ribeiro,⁴ la colombiana Nina de Friedemann,⁵ el dominicano Carlos Andújar, el puertorriqueño Ricardo Alegría y la mexicana Luz María Martínez Montiel.⁶

Se trata, en el aspecto teórico-metodológico, de desarrollar un enfoque que logre evadir la naturalización y esencialización de la llamada “identidad negra”, así como de abandonar críticamente el esquema del pensamiento racial, entre otros, el elaborado en Estados Unidos, utilizado por la inmensa mayoría de autores

² Fernando Ortiz, *Ensayos etnográficos*, Miguel Barnet y Ángel Fernández [selec.], La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1984.

³ Jean Price-Mars, *La República de Haití y la República Dominicana: diversos aspectos de un problema histórico, geográfico y etnológico*, Martín Aldao y José Luis Muñoz Azpiri [trad.], Santo Domingo, Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 3a. ed., 1995.

⁴ Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas, Ed. Ayacucho, 1992.

⁵ Nina S. de Friedemann, *Criele criele son. Del Pacífico negro. Arte, religión y cultura en el litoral Pacífico*, Bogotá, Planeta, 1989.

⁶ Luz María Martínez Montiel [coord.], *Presencia africana en América*, México, Conaculta.

norteamericanos y, en general, anglosajones, salvo honrosas excepciones.⁷ Las concepciones dominantes en la antropología norteamericana (interpretaron) leyeron la cuestión negra (mediante) una estereotipada lectura de las “castas” y del “ghetto”. Concepción que parte de representaciones simplificadas que no concuerdan con las realidades diversas y complejas vividas por la población afroamericana en nuestra América. Se trata de elaborar interpretaciones que den cuenta, a la vez, de la identificación negra y de los mestizajes, de la pertenencia a una sociedad regional afroamericana y a un colectivo racializado y discriminado. Ello permitirá ver y valorar las iniciativas múltiples e innovadoras de cientos de miles de costeños, negros, morenos y los llamados afroestizos para construir una convivencia social y política en el contexto de la compleja herencia de discriminación y racismo. Admitirá, al mismo tiempo, la recuperación de su lucha por reducir la pobreza en la búsqueda de la equidad y generar nuevas propuestas de democracia y participación ciudadana; que no se quede en lo electoral ni en un sistema caracterizado por la corrupción de políticos, partidos e instituciones, sino en la búsqueda de otros mundos posibles.

Entre los grupos emergentes cuyas identidades etnoculturales se han manifestado de diversas maneras en las últimas décadas en nuestra América, los negros o afroamericanos, también llamados afroestizos, se resisten a ser encasillados en una denominación ideológica como la de “América mestiza”, que esconde el carácter

⁷ Así ocurre, por ejemplo, con la mayoría de los trabajos presentados en Werner Sollors [ed.], *Theories of Ethnicity-A Classical Reader (Teorías sobre la Etnicidad-Una Antología Clásica)*, Nueva York, New York University Press, 1996; y también en los siguientes dos títulos: *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1941; *The Status System of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1942, que son antecedentes importantes en el tema de la teoría de la etnicidad. Una de las excepciones más conocidas, no de los autores norteamericanos, sino de los incluidos en la antología de Sollors, es el texto *Ethnic Groups and Boundaries*, del noruego Fredrik Barth.

diverso de la población latinoamericana. Esta diversidad etnocultural exige un tratamiento específico para cada una de sus variantes. Y hablamos de diversidad conscientes de que durante los últimos años se ha generado el apuntalamiento de un pretendido pensamiento único originado en los centros de poder transnacional y, también, se ha puesto de moda lo que pareciera ser una tendencia a fragmentar la realidad mediante enfoques propios de un posmodernismo que desprecia la teoría, rompe en buena medida con el imperio de la razón y rechaza el postulado de la totalidad.⁸ Nos parece que el objetivo, deliberado o no, de las posiciones más conservadoras de la condición posmoderna es el de quebrantar la unidad de un “nosotros indoafrolatinoamericano”.⁹ Para nosotros, por el contrario, se trata de proponer reintegrar esta unidad, a partir de reconocer y entender mejor su composición múltiple y compleja, su carácter diverso, en una primera aproximación desde la perspectiva de las identidades etnoculturales.

Además de los pueblos originarios que han desarrollado movimientos cuyas demandas han recuperado críticamente las visiones indianistas o etnicistas para alcanzar un nivel tal de desarrollo que involucra la necesidad de repensar el concepto de nación en nuestra América, los negros o afrodescendientes han venido a sumarse, no sin dificultades, a las luchas que iniciaron los indígenas en la última etapa conocida como “lucha antineoliberal”, reivindicaciones de carácter etnocultural que tendrían cabida en una nación cuyo

⁸ Ver Jaime Osorio, “El estudio de América Latina frente al positivismo y al posmodernismo”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 118, México, CIALC-UNAM, 2006, pp. 47-64.

⁹ Carlos Lenkersdorf se refiere a “la *Afroamerindia* contemporánea realmente existente y en lucha constante por afirmar su existencia”, pero la idea es la misma, a esa *Afroamerindia* en muchos aspectos excluida, discriminada y despreciada habría que reconocerla como parte de Latinoamérica y, por lo tanto, se puede hablar de una Indoafrolatinoamérica. La cita corresponde a su texto “*Latinoamerindia*”, incluido en Norma de los Ríos Méndez e Irene Sánchez Ramos [coords.], *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, México, UNAM, 2006, p. 98.

Estado reconociera (y respetara, otorgándole un status jurídico concreto) el carácter pluriétnico y pluricultural de dicha nación.¹⁰ Ello significa que el “nosotros” latinoamericano está caracterizado por su diversidad étnica y cultural, lo cual no implica fragmentación, sino una unidad compleja que unifica un conjunto de elementos diversos, pero con una historia compartida, un lenguaje mayoritariamente impuesto que nos permite entendernos (pero que tendrá que respetar los demás idiomas) y un origen y destino comunes. Esto es lo que está en el fondo de las múltiples y complejas formas de resistencia étnica y cultural en América Latina, contrarias a la avalancha “globalizadora” de signo homogeneizador y a las políticas neoliberales negadoras de lo nacional, sobre todo cuando ello tiene un carácter popular.

Los afrodescendientes en América Latina son el producto histórico de numerosos grados de mestizaje.¹¹ Pero la ideologización del concepto de mestizaje ignora el hecho, ocultado, de que existen

¹⁰ No bastan, para ello, artículos constitucionales puramente declarativos como la reforma al artículo 4 de la Constitución Mexicana de 1992 (ver, por ejemplo, Héctor Díaz-Polanco, “Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico en México”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman [coords.], *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada Ediciones/CIICH-UNAM, 1996, pp. 139-175), ni siquiera una Ley Indígena que no cumpla con los requisitos mínimos de autenticidad, como la promulgada en México en 2001, la cual significó la más grande traición por parte del Estado mexicano (incluidos todos los partidos políticos) a los pueblos originarios de México. Pero aún más, en las propuestas de los pueblos originarios del continente existen variantes del carácter mismo de ese Estado que iría desde una forma alternativa al “Estado-nación con hegemonía blanco-mestiza” que incorpore una democracia de contenido multiétnico, hasta una forma plena de nuevo Estado multiétnico democrático y popular, en términos utilizados en el libro antes citado.

¹¹ Aunque mestizo era el apelativo de casta usado para identificar a los descendientes de blanco e indio (por lo cual en América Latina cuando se habla de mestizos se sigue pensando únicamente en esta mezcla), los tipos de mestizaje que históricamente se dieron en la región fueron mucho más diversos por la presencia no sólo pero sí principalmente de negros africanos traídos a América, sobre todo por la trata forzada que duró más de tres siglos.

diversos tipos de mezclas con diferente signo étnico y cultural. Así, históricamente, el cruce preponderante en algunas regiones de América Latina no fue el de europeos e indoamericanos, sino el de indígenas y negros, aunque esta población incluyera distintas variantes y grados de mestizaje (además de la mixturación de negros con indios, muchas otras, las cuales estarían integradas no sólo por negros, sino por mulatos, con diversos grados de mulataje). Esta diversidad dio origen a una población “morena” difícil de clasificar y, además, innecesaria en la actualidad, que pertenece a una sociedad de castas. Si a ello agregamos que muchos mestizos eran abandonados por el padre, crecían y eran contabilizados como indios, fenómeno que se dio en grandes cantidades, el proceso se complica aún más. Las cosas han ocurrido de tal manera que el mestizaje no homogeneiza como generalmente se ha considerado. Pero, además, el problema no es única ni fundamentalmente racial, sino étnico, cultural y socioeconómico.

Por otra parte, se ha querido ocultar o negar la presencia negra en América Latina. Y es que la mejor forma de desaparecer de la historia lo no deseado es negar su existencia y, más aún, si eso nos recuerda una condición que se considera vergonzosa. La sistemática exclusión histórica de que ha sido objeto el negro como sujeto capaz de participar en la vida y desarrollo de las naciones latinoamericanas no ha quedado registrado en la historia y, más bien, se nos presenta como algo inexistente. Efectivamente, ya ha sido suficiente cómo el discurso oficial pintó a los afroamericanos como sujetos sin historia y cómo, al ser sistemáticamente excluidos como grupo sociocultural, estos han optado muy frecuentemente por cambiar su condición.¹²

¹² Cfr. Fernando Ortiz, *Los negros esclavos y El engaño de las razas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975; Rodolfo Mellafe, *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, México, SEP, 1975; José Luciano Franco, *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975.

Históricamente lo negro es asociado a la esclavitud. El racismo surgió, pues, como una ideología que pretendió legitimar el secuestro masivo de millones de personas naturales de los distintos pueblos africanos, los cuales fueron trasladados violentamente al “nuevo continente” como mano de obra esclavizada y se fortaleció con la expansión del mercado capitalista mundial. De esta manera, lo negro se convirtió en lo pésimo, lo trágico, feo, negativo, sucio, marginal y diabólico, mientras que lo blanco pasó a simbolizar lo bueno, lo positivo, enaltecido, sublime, limpio, cristiano. Al respecto, el doctor Gustavo de Roux expresa que

con el proceso de esclavitud los colores blanco y negro fueron convertidos arbitrariamente en símbolos de condición humana superior e inferior; por lo cual el fenotipo asociado con el color negro se asumió históricamente como emblema de taras, vicios o defectos; y por tanto el adjetivo “negro”, cuando se le equipara al término persona, invisibiliza la verdadera esencia humana.¹³

Pensamos que ya es tiempo de cambiar nuestra forma de ver a ese “otro”, sea indio o negro, que para nosotros los latinoamericanos no es sino un rostro más; de ahí lo afroindolatinamericano.

Sin embargo, conceptualizar a ese “otro”, descendiente de africanos en América, no ha sido fácil. En América Latina, como bien dice Augusto Díaz Saldaña, “también ha habido en la cultura y en la política una defensa y reconocimiento del componente africano en la cultura pluri-étnica”.¹⁴ En efecto, la cultura y el pueblo

¹³ Gustavo de Roux, “Carta a un viejo luchador ‘negro’ a propósito de la discriminación”, en *Documentos de trabajo*, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas-Centro de Investigaciones y Documentación Socio-Económica-Universidad del Valle, Cali, febrero de 1992.

¹⁴ Roger Bastide, *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, España, Alianza Editorial, 1967; Franklyn, J. Franco, *Los negros, los mulatos y la nación dominicana*, Santo Domingo, Editora Nacional, 1969; Ortiz, *Ensayos etnográficos...*; G. Vial Correa, *El africano en el reino de Chile: ensayo histórico*

africanos en América Latina están presentes y en muchas ocasiones se ha visto estimulada la autoconciencia de estos sectores mediante el uso del término negritud en un sentido positivo.

La historia, como ya decíamos, ha sido muy compleja. Para legitimar la dominación se convirtió lo fenotípico en la causa de la inferioridad social de los afrodescendientes, salvando el hecho de la esclavización. El uso y el significado social de los caracteres físicos determinaron de manera profunda la actitud de nuestra sociedad, que aún en la actualidad constituyen códigos que estigmatizan, aún sin observar, ni interactuar en ellos, a los seres humanos. Dicho de otra forma, la racialización de las relaciones sociales, generada en el seno del proceso de la esclavización ante la necesidad de justificarla, no desapareció en nuestra flamante época republicana, donde se ha proclamado a los cuatro vientos la igualdad, la equidad y la fraternidad mal copiadas de la Revolución francesa. De esta manera, es deprimente que aún en la actualidad los caracteres fenotípicos continúen simbolizando fortuna y miseria, poder y torpeza frente a la dominación, hermosura y fealdad, prontitud y pereza hereditaria. La tan anhelada y peleada libertad no ha significado entonces el rompimiento de obstáculos para acceder en igualdad de condiciones a la propiedad o a la educación, ni posibilidades concretas para integrarse a la sociedad de manera justa y digna.

En los estudios afroamericanos, durante muchos años la exploración de las comunidades afroamericanas se concentró en las Antillas y en Brasil (o en el Circuncaribe)¹⁵ donde las huellas africanas eran visibles e incontestables, aun cuando no quedara mucho de lo originalmente africano. Aparte de los estudios históricos, aparecían

jurídico, Santiago, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica de Chile, 1957; F. Brito Figueroa, *Las insurrecciones de los negros en la sociedad colonial venezolana*, Caracas, Cantaclaro, 1961; M. Carneiro Da Cunha, *Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta a África*, Sao Paulo, Brasiliense, 1985.

¹⁵ Una zona similar a la que en términos culturales Antonio García de León llama el "Caribe Afroandaluz".

aquí y allá algunos sobre los negros de Perú, Bolivia, Uruguay o Argentina, buscando en el idioma las trazas de alguna lengua africana o el nombre de algún *orisha*, sin ir más lejos que eso.

En este punto hay que precisar que siempre hubo regiones más estudiadas que otras; el mapa de las comunidades afroamericanas hasta hoy día no es preciso, muchas no son conocidas por la ambigüedad de su propia identidad, o por el oscurecimiento e “invisibilidad” a que la historia oficial las ha relegado.

El problema de la invisibilidad de los afroamericanos es claro ejemplo de la falta de reconocimiento entre sujetos, del reconocimiento del otro como un interlocutor válido, capaz, o simplemente como alguien que existe. La intolerancia como respuesta a las amenazas de la identidad descalifica a quien no se ajusta a la cultura por sus opiniones o costumbres, ve en él un peligro y recurre entonces al estereotipo, al prejuicio y al estigma. La memoria histórica del sufrimiento del otro y de las injusticias cometidas por el hombre con sus semejantes son parte de las preocupaciones contemporáneas que nos permiten recuperar y tener presente la lucha del ser humano por realizar un orden racional justo y con plena garantía del respeto a sus derechos en cuanto a seres humanos.

Esta apuesta por la visibilización de los pueblos afroamericanos enfrenta una serie de resistencias de orden social, político y cultural que deben ser salvadas para comenzar a hacer visibles a los “otros”, a quienes han sido olvidados y segregados durante el desarrollo de la vida nacional. Las resistencias referidas terminan siendo una suerte de resistencias estructurales, en las que la ausencia de la cultura negra en el imaginario colectivo ha dado como resultado que se considere a los afroamericanos como una población “sin cultura ni características propias”. Este argumento puede ejemplificarse en el hecho de que en algunos países de habla hispana se considere a un indígena como tal, por el uso y el conocimiento de una lengua originaria y distinta al castellano; de tal suerte que los pueblos

negros, al no conservar una lengua de origen y no provenir de ningún país indoamericano, no son considerados una etnia de acuerdo con los estándares nacionales y en contraposición al concepto de etnia, que alude, además de la lengua, a la afinidad racial y cultural.¹⁶

Como se sabe, el fenómeno de la discriminación es uno más de los problemas con los cuales cotidianamente se enfrentan las comunidades y pueblos afroamericanos. Así, entendemos “que la discriminación puede ser definida como una conducta, culturalmente fundada, y sistemática y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o un grupo de personas sobre la base de un prejuicio negativo o un estigma relacionado con una desventaja inmerecida, y que tiene como efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales”.

El concepto de discriminación que ha quedado plasmado en las leyes e instrumentos internacionales del sistema de las Naciones Unidas y del sistema Interamericano, así como en un número importante de ordenamientos nacionales y locales, refiere que dicho fenómeno se manifiesta en la anulación o restricción de derechos fundamentales o de libertades básicas. De ahí lo pertinente de considerar la invisibilidad de la población afroamericana como un acto de discriminación.

Hacia mediados de los años ochenta hubo una maduración de los efectos negativos del proyecto neoliberal que incluyó, entre otras, la colonización corporativa de regiones y poblaciones que estaban relativamente fuera de la lógica del capital y la regulación estatal (como la costa del Pacífico en Colombia y Ecuador, la costa atlántica de Centroamérica y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca en México). En este proceso de desarrollo de las identidades políticas y culturales afrodescendientes en nuestra América, los movimientos

¹⁶ Colectivo Pinotepa, “La invisibilidad del pueblo afromexicano ¿un rasgo de discriminación?”, en <http://colectivopinotepa.blogspot.mx/2009/03/la-invisibilidad-del-pueblo.html>.

negros estadounidenses y sus figuras más visibles (como Martin Luther King y Malcolm X) fueron (y siguen siendo) un referente fundamental.

El activista afroamericano Agustín Lao-Montes ha mostrado en sus publicaciones el proceso histórico en el que se ha desarrollado la lucha de los afrodescendientes en América Latina. Sobre las últimas cuatro o cinco décadas señala el ascenso de esta lucha y los aspectos característicos de sus demandas. Entre otros puntos sobresalientes de ese proceso nos dice que

a finales de los ochenta y principios de los noventa, los movimientos negros e indígenas en América Latina, habían logrado fundar organizaciones locales de base, articular redes nacionales de movimientos sociales y también comenzaron a tejer redes transnacionales. Junto con el mal llamado “Consenso de Washington”, hubo un ascenso de movimientos y organizaciones declaradamente negros que lideraron luchas por la identidad y el reconocimiento cultural, la educación étnico-racial e intercultural, los derechos a la tierra, la justicia económica, la integridad ecológica, los conocimientos ancestrales y la representación política hacia la década del noventa, los movimientos negros e indígenas promovieron campañas para declarar los Estados latinoamericanos como naciones pluriétnicas, multiculturales e incluso plurinacionales (especialmente de parte de los indígenas) por medio de reformas constitucionales, desafiando así los discursos de mestizaje de la élite criolla blanca, que fueron las ideologías fundadoras de la nacionalidad desde el siglo XIX.¹⁷

Así, surgen cambios constitucionales en Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Venezuela, Bolivia y Perú. Además se impulsa

la organización de redes transnacionales de movimientos de afrodescendientes e indígenas en el continente americano. Aquí, dos movi-

¹⁷ Agustín Lao-Montes, “Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina”, en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072009000200012.

mientos importantes son la organización norte/sur en 1992 contra la celebración de 1492 como un “descubrimiento”, y la rebelión zapatista en 1994 junto con la firma del TLC de Norteamérica.¹⁸

Pero eso no es todo, el proceso de Durban fue el generador de nuevas organizaciones, entre ellas las de mujeres. De esta manera se crea

La Alianza Estratégica y la Red de Mujeres Afro-Latinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora. La Red de Mujeres se organizó en 1992 en un congreso de la República Dominicana, lo cual rebela un proceso organizacional de redes de mujeres negras que tienden a organizarse primero, e indica también que las mujeres afrolatinas jugaron un papel importante en colocar la cuestión de la raza en el centro del debate feminista incluyendo las conferencias mundiales como el encuentro de 1992 en Pekín.¹⁹

De ahí a la reunión en Chile en donde “entramos negros y salimos afrodescendientes” hay una serie de movimientos que se van gestando o se consolidan a partir de un vigoroso impulso en las movilizaciones de masas en varias regiones del continente latinoamericano.

Por otro lado, el proceso mencionado continúa con dos conferencias y en 2009 se arriba a lo que se conoce como Durban II; desde entonces se abren nuevas posibilidades de seguir avanzando en la medida en que se vence la resistencia de fuertes actores en el campo internacional. Actualmente, encontramos referencias sobre la discriminación en el artículo 55 de la Carta de la ONU; en los artículos 1, 2 y 7 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos; en la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial de las Naciones Unidas; en la

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer de las Naciones Unidas; en el artículo 2 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos; en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; en el Convenio 111 sobre Discriminación, Empleo y Ocupación de la OIT; en la Declaración Americana de los Derechos del Hombre y en el artículo 9 de la Carta Democrática Interamericana, entre los ordenamientos más importantes. Podríamos decir que debido a lo anterior, los trabajos más recientes sobre los afroamericanos respondan a las demandas de grupos, pueblos o comunidades de afroamericanas y afroamericanos que reivindican derechos acogiéndose al amparo de alguno o algunos de estos ordenamientos internacionales a fin de que se establezcan leyes acordes a estas disposiciones generales, tanto en el ámbito nacional como en el de las entidades locales.

Sin embargo, tiene razón Lao cuando señala que no hay que darle demasiada importancia a los resultados que ha generado el proceso de Durban, como lo han hecho algunas organizaciones, en la medida en que mucho de lo logrado en el campo jurídico no necesariamente se refleja en un cambio en la situación real que viven los afrodescendientes en Nuestra América, como lo demuestra el caso colombiano y el establecimiento de reformas constitucionales como el de la Ley 70 de 1993, que siendo paradigmático de avance en lo jurídico, las políticas de los gobiernos derechistas que ha tenido desde antes, pero en particular durante los últimos cinco lustros, en mucho se ha convertido en letra muerta, aunque sigue siendo un referente al que acuden las organizaciones afrocolombianas.

Últimamente, el contexto tiende a volverse de nuevo favorable para los movimientos sobre los cuales nos hemos venido refiriendo. En efecto, desde que se inició el Decenio dedicado a los afrodescendientes según la Declaración 66/460 de la ONU, consideramos que podemos pensar que se trata de una decisión que puede ser de trascendencia internacional en el terreno académico. En particular,

México nos brinda una oportunidad altamente propicia para desarrollar un estudio sobre los afrodescendientes aquí en nuestro país y en nuestra América, así como para promover y difundir estudios sobre esta temática entre especialistas, estudiantes de licenciatura y posgrado en la UNAM y otras instituciones educativas igualmente interesadas en este tipo de estudios. Aunque son muchos los aspectos que pueden ser abordados sobre este tema, en nuestro caso, pensamos desarrollar una primera aproximación sobre un planteamiento con implicaciones teóricas y metodológicas que nos ha obligado a repensar algunos enfoques dentro de los estudios afroamericanos. Dicho planteamiento nace de una propuesta elaborada por la doctora Luz María Martínez Montiel, prestigiada experta en los estudios de la “tercera raíz”, quien ha sugerido la necesidad de reconocer que, en la historia de nuestros pueblos latinoamericanos y en su vida actual, la relación entre comunidades indígenas y población de origen africano ha sido poco estudiada al igual que el mestizaje entre estos dos grupos étnicos que hasta ahora permanece prácticamente oculto, en buena medida, debido a que cuando se habla de mestizaje se piensa, por lo general, en aquel que surge de la unión entre españoles e indígenas. Incluso entre especialistas en la materia, se considera que, por las prohibiciones durante la etapa colonial a través de leyes y diversas disposiciones por parte de la corona española, así como por las estrategias de dominación que buscaban contraponer a estos dos grupos para evitar que se unieran en movimientos de rebelión contra el poder español, indígenas y africanos o sus descendientes no se mestizaron en grandes cantidades. Sin embargo, Martínez Montiel llama la atención sobre algunos datos que señalan muy claramente que, en muchos lugares, durante la dominación colonial hispana, indígenas y negros eran una mayoría considerable junto a un escaso número de españoles. Por lo tanto, vale la pena revisar con más cuidado estos procesos de relaciones interétnicas, sobre todo a la luz de las condiciones

sociales que propiciaban este tipo de mestizaje, o de factores como el de la “libertad de vientres” que impulsaban a los esclavos a tener descendencia con mujeres indígenas, ya que así sus hijos nacerían libres. Pero lo que nos interesa destacar, más que el fenómeno de tipo biológico, es el mestizaje cultural que se ha originado dando paso a culturas nuevas con características muy específicas y cuya singularidad es producto de aportes que no siempre se reconocen o que se mantienen invisibilizados.

De manera concreta, nos importa profundizar en los estudios afroamericanos vinculándolos con aquellos sobre la población indígena, rompiendo una frontera imaginaria que hasta nuestros días los ha separado. Es decir, nos proponemos realizar estudios sobre los procesos de africanización del indígena e indigenización del africano que podemos encontrar tanto en México como en nuestra América.

EN BÚSQUEDA DEL RECONOCIMIENTO.
LAS ACCIONES DE LAS ORGANIZACIONES
NO GUBERNAMENTALES DE LA COSTA CHICA

En el caso de nuestro país, estamos haciendo esfuerzos por visibilizar la presencia de afroamericanos en todo el territorio nacional y en especial el reclamo de los negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca porque se les otorgue el reconocimiento jurídico para que se generen políticas públicas que puedan beneficiarlos, toda vez que hasta ahora han sido ignorados por el Estado mexicano.

A partir de los años noventa se ha vivido una serie importante de reformas constitucionales en América, las cuales han buscado, sobre todo, reconocer a los países como repúblicas multiétnicas multiculturales y multilingües. Ya hemos mencionado que el criterio étnico no aplica de manera directa a la caracterización de los

pueblos afromexicanos, especialmente por el acento que se ha puesto en el uso de la lengua indígena como un indicador válido para su contabilización. De manera paradójica —y en aras de la falta de reconocimiento que sufren también los indígenas—, habrá de mencionarse que las reformas constitucionales en dicha materia que se presentaron en México y Bolivia, por ejemplo, se realizaron con una mínima participación de las comunidades indígenas.

El problema de la invisibilidad de los pueblos negros es también el de varios países latinoamericanos, como Venezuela, Argentina, Uruguay, Ecuador, por nombrar sólo algunos. A la par de ello existen experiencias de reconocimiento constitucional a estos grupos que han dado como resultado la promulgación de leyes y ordenamientos para el mejoramiento de la calidad de vida y la integración a sus respectivas sociedades. Tal es el caso de Colombia, que después de la reforma constitucional de 1990-1991 redefinió la identidad oficial del país declarándolo pluriétnico y multicultural, a la vez que adoptó posiciones tendentes a reajustar los marcos económicos y políticos de los grupos étnicos, entre los cuales se encuentran los indígenas y, por primera vez, las comunidades negras.²⁰ Existe una total ignorancia por parte del Estado mexicano a la hora de reconocer y valorar la presencia africana y su aportación a la cultura y a la historia de México. Esta actitud se ve reflejada en la ausencia de un marco jurídico que reconozca los derechos, la identidad y la diversidad cultural afrodescendiente. Al margen de la reforma constitucional en materia indígena, publicada el 14 de agosto de 2001, en la que se contempla la composición pluricultural de México y la definición legal de “pueblo” y “comunidad

²⁰ Un mayor desarrollo del tema puede revisarse en Odile Hoffmann, “La titulación de territorios colectivos de las comunidades negras en Colombia, entre innovaciones y contradicciones”, en Willem Assies *et al.*, *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina*, México, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 223-244.

indígena”, se reconoce el ejercicio de la libre determinación, la autonomía y los derechos indígenas. La comunidad afrodescendiente de la Costa Chica permanece en una situación de rezago y pobreza que ha hecho necesaria la intervención desde hace algunos años de un número importante de organizaciones de la sociedad civil, las cuales han intentado disminuir el grado paupérrimo en la región y han enfocado parte de sus esfuerzos hacia la búsqueda del reconocimiento constitucional de los pueblos afrodescendientes de México, arguyendo que será el catalizador de una serie de reformas y acciones nacionales e internacionales que terminen por favorecer el desarrollo de dichos grupos.

Está claro que la atención que brindan dichas organizaciones no cubre del todo las grandes carencias y necesidades que se presentan en la Costa Chica, pero constituyen un esfuerzo importante de organización social que poco a poco ha logrado despertar el interés comunitario por buscar nuevas alternativas de superación de la pobreza. Las organizaciones que destacan por su mayor presencia en la Costa han trabajado de manera directa en asesorías, capacitaciones y proyectos de mejora comunitaria en todo el estado.

En esta región existen también, en menor proporción, organizaciones civiles que han buscado insertar proyectos para la mejora de las condiciones de vida de los costeños, aunque su acción se ve limitada por la escasez de recursos y las constantes resistencias que enfrentan en su labor cotidiana, lo que les ha impedido extender su campo de acción a un mayor número de poblaciones. Las acciones de las ONG de la región se abocan, de manera general, a la atención y revaloración cultural de los pueblos indígenas y afrodescendientes, a la inserción de proyectos productivos familiares y comunitarios diversos, al cuidado del entorno ecológico, a la promoción y defensa de los derechos humanos y, sobre todo, a la búsqueda del reconocimiento constitucional de los afroamericanos. La experiencia de la Costa Chica en el campo de incidencia social ha sido favorable; los

pueblos indígenas se han beneficiado durante mucho tiempo de las acciones de las organizaciones civiles, creándose incluso experiencias notables de sociedades de producción rural que han virado su timón hacia el apoyo a las comunidades afro mexicanas.

Una de las mayores satisfacciones por parte de las organizaciones civiles de la Costa Chica es la instrumentación de proyectos productivos²¹ que han generado la creación de estructuras de desarrollo solidario donde las comunidades negras e indígenas interactúan logrando beneficios en todos los aspectos, también han impulsado el nacimiento de granjas avícolas o de explotación de todo tipo de ganado, y la creación de microempresas, como panaderías, carnicerías y tiendas de abarrotes —en las cuales se comercializan los productos de las citadas microempresas—, que se han convertido en una alternativa para elevar el ingreso de las familias de la región.

Como se mencionaba, cada organización civil ha destacado en un ámbito específico de atención a las necesidades de la zona y han fungido como el motor que motivó la investigación y la incidencia de académicos e instituciones en torno a las comunidades afro descendientes. Sin duda, estas organizaciones han brindado el aporte más importante a escala regional y nacional para el conocimiento de la cultura negra, al realizar un esfuerzo de síntesis y difusión de sus principales manifestaciones culturales (bailes negros, danzas, pintura y elaboración de máscaras) y de los estudios llevados a cabo a partir de las aportaciones provenientes de especialistas, académicos y líderes de otros organismos de la sociedad civil, tanto nacionales como extranjeros.

²¹ Los proyectos productivos son medios de apoyo que brinda el gobierno federal para la generación de autoempleos, con el objetivo de que la población tenga un medio sustentable para poder vivir; la organización *Época AC* y el Colectivo *Pinotepa* han sido pioneros en la instrumentación de proyectos de carácter intercultural para la búsqueda del beneficio de los habitantes de la Costa Chica.

También se han manejado proyectos productivos en los pueblos indígenas y afrodescendientes y realizado una importante labor como puente unificador entre las demás organizaciones de la región. Su trabajo se ha dirigido, además, hacia la capacitación, educación y generación de autoempleos a través de la gestión de recursos económicos conseguidos de instituciones públicas y privadas para beneficio de las personas pobres. Destaca, asimismo, la Comisión para el Desarrollo, Identidad y Reconocimiento de los Pueblos Negros, en beneficio de adultos mayores, mujeres, indígenas, jóvenes y afrodescendientes, que ha desarrollado un plan integral de atención a mujeres afromexicanas, las cuales han recibido capacitación respecto de sus derechos sociales y reproductivos, así como atención jurídica y psicológica, sobre todo a víctimas de violencia intrafamiliar y social.

El compromiso social y los resultados obtenidos por los grupos de la sociedad civil se han extendido de manera significativa en la región, lo que ha provocado el interés y el surgimiento de nuevos grupos de personas que empiezan a organizarse para buscar salir de la pobreza y lograr mejores condiciones de desarrollo. Las líneas de acción se han ampliado sobre todo con la inclusión transversal de la cultura de la no discriminación, por lo que ha sido necesaria la formación de promotores y defensores de derechos humanos con el fin de atender la problemática de los grupos en situación de vulnerabilidad: niñas y niños, jóvenes, comunidad lésbico, gay, bisexual, travesti, transgénero, transexual (LGBTTT), mujeres, adultos mayores, personas con discapacidad, afromexicanos e indígenas. Finalmente, se ha colaborado de manera directa en las distintas fases que ha tomado el proyecto regional de búsqueda del reconocimiento constitucional de los pueblos negros de México.

De esta manera, la presencia de organizaciones civiles en la región ha proporcionado vitalidad a las comunidades, lo que ha logrado el mejoramiento de sus condiciones de vida, pero sobre todo

ha sido el principal canal para la conformación del anhelo reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos negros, como elemento primordial para la superación de su rezago y olvido ancestral, y, concretamente, para caminar en el encuentro de un porvenir justo, digno y humano.

LA LUCHA POR LA DEFENSA DEL TERRITORIO Y CONTRA EL DESPOJO DE LAS MINERAS

Últimamente, la lucha se ha centrado también en la defensa del territorio. Como se ha venido informando por diversos medios alternativos, en México, 54.4 % del territorio nacional está intervenido por una agresiva política agraria con peligrosas consecuencias para el medio ambiente y la reorganización espacial de los conflictos étnicos. El programa Fomento a la Inversión Pública y Privada en la Propiedad Rural (FIPP), impulsado en 2008 por el gobierno federal a través de la Secretaría de Economía, Semarnat y la Procuraduría Agraria, amenaza la superficie social de 29 240 ejidos y 2 383 localidades rurales regularizados. Esta superficie concentra 74 % de la biodiversidad del país, 80 % de selvas y bosques y dos terceras partes del litoral mexicano.

En este sentido, vale la pena advertir procesos muy lesivos para las comunidades afro e indígenas en regiones como Sotavento y Costa Chica.

Asimismo ocurre en la región de los Valles Centrales de Oaxaca, específicamente en los distritos de Ocotlán y Zimatlán. Ahí la escasez de agua ha originado una disminución de la producción agrícola e, igualmente, la migración forzada de campesinos que buscan otras fuentes de ingreso debido a la precariedad del contexto. En este caso, los pueblos afectados han demandado el fortalecimiento de los mantos friáticos, la conservación de los subsidios de la energía

eléctrica y mayores recursos para el campo. Estos ejemplos dan un indicio del carácter que tiene en la actualidad la lucha por el agua en nuestro país, misma que adquiere un matiz específico en los territorios no urbanos marginados y con presencia de población indígena. Su condición de vulnerabilidad facilita la trasgresión de sus derechos y hace poco visible las consecuencias negativas de este tipo de políticas estatales que benefician el desarrollo urbano sobre el rural, situación posibilitada por la centralización de los recursos hídricos por parte del Estado.

En Guerrero, en las regiones Costa Chica y la Montaña, en las comunidades Malintepéc, Zapotitlán Tablas, Tlacoapa, San Luis Acatlán. De 2005 a 2010, cerca de 200 mil hectáreas fueron entregadas por concesión a las empresas mineras Hochschild Minning, Minera Zalamera s.a. de c.v. (Chava Resources Ltd), Camsim Minas s.a. de c.v. En Oaxaca, el 8 % del territorio se encuentra concesionado, el número de permisos se estima entre 250 y 300, los cuales han sido otorgados a 19 empresas en su mayoría canadienses.²²

La organización que encabeza el movimiento social de resistencia clausuró la entrada a las oficinas de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa) en el marco del Día Mundial contra la Minería Tóxica a Cielo Abierto, el pasado 22 de julio de 2012. Esta organización acusa a las autoridades de la Profepa y Semarnat de aplicar la ley y ser omisos ante la comisión de delitos ambientales por parte de la empresa. A las actividades de rechazo contra la mina Caballo Blanco se han sumado los contingentes que participaron en Marcha Nacional contra la Imposición.²³

²² Dirección General de Desarrollo Minero; <http://portalweb.sgm.gob.mx/economia/es/mineria-en-mexico/lista-de-proyectos.html>; <http://www.jornada.unam.mx/2011/08/21/estados/026n1est>.

²³ Ver http://www.jornadaveracruz.com.mx/Noticia.aspx?seccion=0&ID=120723_131835_.

En la región de los Valles Centrales de Oaxaca, los municipios de San José del Progreso, Magdalena Ocotlán, Ejutla de Crespo, San Martín de los Cansecos y San Pedro Mártir se encuentran en conflicto con la empresa Fortuna Silver Mines.

A través de la Coordinadora de Pueblos Unidos del Valle de Ocotlán (CPUVO), en 2008 iniciaron acciones de movilización en contra del plan minero y han denunciado la violación de su derecho a la consulta previa, libre e informada en la realización de proyectos en territorios indígenas, como lo estipula el Convenio 169 de la OIT. Los integrantes de la CPUVO han señalado que la empresa minera mantenía relación con grupos armados en la comunidad y las autoridades estatales hicieron caso omiso a dichas denuncias, lo que provocó las muertes de Bernardo Vásquez Sánchez²⁴ y Bernardo Méndez, miembros de la Coordinadora.

En 2004, en las regiones Costa Chica y Montaña de Guerrero, inició la concesión para explotar yacimientos de oro a cielo abierto a empresas mineras de origen inglés y estadounidense, sin haber obtenido un consentimiento previo, libre e informado de los pueblos. Los permisos de exploración y explotación de minerales están agudizando las tensiones sociales y los costos ambientales generando conflictos y reivindicaciones territoriales.

De acuerdo con la CRAC, de 2005 a 2010, aproximadamente 200 mil hectáreas del territorio indígena de Montaña y Costa Chica han sido entregadas por concesión de 50 años a las empresas Hochschild Mining y CAMSIM Minas S.A.²⁵ El territorio de mayor impacto es la zona conocida como el Corazón de Tinieblas, en donde las concesiones están afectando el nacimiento de cuatro ríos,

²⁴ El asesinato ocurrió el 15 de marzo de 2012, se atribuye al edil Mauro Alberto Sánchez, a los integrantes del Cabildo de San José el Progreso, además de la responsabilidad de Gobierno del Estado de Oaxaca precedido por Gabino Cué, en <http://www.tppmexico.org/?p=425>.

²⁵ Ver <http://www.jornada.unam.mx/2011/08/21/estados/026n1est>.

entre ellos el Papagayo y el Balsas. A través de asambleas informativas en las comunidades afectadas, existe un consenso general de rechazo de los proyectos mineros por su impacto ambiental y social en el territorio.

La experiencia de resistencia indígena en las regiones de Costa Chica y Montaña ha permitido generar una estructura del Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria, que opera en más de 250 000 habitantes en 72 comunidades mixtecas, mephaa o tlapanecas, nahuas y mestizas de los municipios de San Luis Acatlán, Metlatónoc, Malinaltepec, Iliatenco, Copanatoyac, Marquelia, Atlamajalcingo del Monte, Tlapa, Xalpatláhuac y Cochoapa el Grande.

Pero no sólo en Costa Chica; el proyecto Hidroeléctrica Naranjal (Agroetanol de Veracruz S.R.L. de C.V) tiene como propósito desviar el cauce del Río Blanco en un tramo de 22 kilómetros, afectando a las comunidades del Naranjal, Amatlán, Fortín, Córdoba, Ixtaczoquitlán y Cuichapa, en la parte baja de la Sierra de Zongolica.

El estudio sobre la situación actual de estos proyectos, de la nefasta economía extractiva apenas los estoy iniciando. Es muy difícil hacer un seguimiento puntual de todos ellos, ya que no he podido realizar trabajo de campo en la mayoría de estos lugares debido a problemas graves de seguridad. Pero tengo la impresión de que la Antropología tendrá que jugar un papel muy importante en el sentido de analizar a la población negra o afrodescendiente que habita en estos sitios, sobre la cual muy pocas veces se habla, incluso para desarrollar una comprensión de lo que ha sido su permanencia en estos lugares durante siglos, lo cual les proporciona un carácter específico de ancestralidad territorial y la adquisición de concepciones particulares asociadas a cosmovisiones indígenas de carácter mesoamericano, con las que en un muy largo lapso de tiempo al compartir espacios han ido asumiendo. El estudio de lo afro en esta región requiere de una idea que parte de la etnicidad de estos sectores y no de una visión racializada como lo han venido haciendo

los investigadores formados por concepciones estadounidenses, que impregnan una extensa bibliografía que en algunos lugares hegemóniza el desarrollo de los estudios afroamericanos. Plantear una perspectiva latinoamericanista contrapuesta a las posturas eurocéntricas de muchos investigadores, es un reto para la antropología mexicana. De esta manera, la lucha por defender estos territorios no será una tarea exclusiva de indígenas y mestizos, sino también de la población negra o afrodescendiente.

Volviendo a los movimientos contra el racismo y la discriminación, como lo ha señalado muy claramente Agustín Lao,²⁶ militante afro con mucha presencia en toda América Latina, igual que ocurre con el movimiento indígena continental, una de las tareas principales para los movimientos afroamericanos es reinventar y reconstruir la tradición de larga duración de los movimientos negros como abanderados de una radicalización de la democracia para continuar construyendo la llamada diáspora africana como una fuerza transformadora para futuros alternativos, como una fuente de esperanza efectiva a favor de la vida y la felicidad para convertir a todo el planeta en un gran palenque de esperanza y de libertad.

²⁶ Lao-Montes, *op. cit.*

LOS AFROARGENTINOS: ESTADO DE LA CUESTIÓN

Nina Bruni

Las investigaciones confirman que la esclavitud negra en Argentina existió durante el mismo periodo que en el resto de América Latina y el Caribe. Los siglos XVI al XIX atestiguan el tráfico de esclavos negros al país. Los primeros varones africanos llegaron al hoy territorio argentino como esclavos de los descubridores y conquistadores.¹ La legislación de los periodos colonial, revolucionario e independentista regía teóricamente el trato entre amos y esclavos, confiriendo a estos últimos algunos derechos y ciertas garantías. Esta mascarada de la esclavitud benigna en Río de la Plata oculta las contradicciones de la justicia de la época y la violación sistemáticamente de la condición humana del esclavo que, junto con la

¹ Para mayores detalles sobre el desarrollo de la esclavitud negra en el Río de la Plata, ver Jean-Arsène Yao, *Los afroargentinos*, Madrid, Mundo Negro, 2009, pp. 19-42. Este estudio de Costa de Marfil analiza los aspectos clave de la trata legal y los primeros problemas judiciales, la posición de la corona española en cuanto al contrabando negrero, las rutas y mercados de los esclavos, las dinámicas del mercado y sus tensiones, en particular, el rol de los traficantes de esclavos.

ideología finisecular de blanqueamiento, lo invisibilizarán por casi un siglo y medio. Según las disposiciones de las cédulas generales de la Recopilación de Indias (siglos xvi y xvii), el esclavo negro mantenía su condición jurídica de bien mueble, aunque con cinco derechos esenciales: buen trato, libertad, matrimonio, amparo y asistencia judicial. Los historiadores demuestran con detalle la constante violación de esos derechos, incluyendo el castigo físico y moral, y el endurecimiento de la ley que va marginando más al negro, incluso en tiempos de la República, como se describirá más adelante en este artículo.² La mano de obra esclava es una parte fundamental del servicio doméstico de las familias argentinas pudientes, del sector artesanal, de la venta ambulante y del sector agrícola. El estudio del aspecto económico trae aparejado una gran variedad de temas y dinámicas sociales que permiten documentar hechos, pero, fundamentalmente, incorporar la dimensión humana de la mujer y del hombre esclavos y sus aportes a la constitución racial, la historia, la economía, la política partidaria y gremial, la educación y la cultura argentinas, es decir, abre espacio a la intrahistoria. Entre los oficios se pueden mencionar construcción, artesanía, zapatería, cocina, sastrería y planchado, panadería, trabajo en el campo, amas de leche o niñeras, barberos, sacamuelas, procesamiento de carnes (achuradores, gracias a quienes hoy se goza de los chinchulines y otros embutidos para un típico asado argentino).

² *Ibid*, pp. 43-45; Silvia C. Mallo, “La historiografía sobre la esclavitud de africanos en territorio argentino, siglos xvi al xix”, en Florencia Guzmán y Lea Geler [eds.], *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis fronterizos*, Buenos Aires, Biblos, 2013, pp. 275-286; Liliana Crespi, “Esclavos, libres y libertos del Río de la Plata. Un lento acceso a la ciudadanía”, en Marisa Pineau [comp.], *La ruta del esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*, Buenos Aires, Eduntref, 2011, pp. 187-202; Crespi “Ni esclavo ni libre. El status del liberto en el Río de la Plata desde el periodo indiano al republicano”, en Silvia Mallo e Ignacio Telesca [eds.], *Negros de la Patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo virreinato del Río de la Plata*, Buenos Aires, Editorial sb, 2010, pp. 15-37.

La narrativa argentina contemporánea sobre el tema de la esclavitud y el afroargentino lidera esta posición intelectual y artística, es decir, humaniza a los esclavos y sus descendientes en el territorio nacional.³

Recuperar la presencia y el aporte de los esclavos y sus descendientes en Argentina sugiere una especie de localización y cuantificación, sobre todo, cuando se enfrenta una desmemoria deliberada “de las raíces que fueron mantenidas en una ‘prudente’ opacidad que niega la existencia del ‘Otro’ (no occidental)”.⁴ Oriundos en

³ Entre los escritores de esta corriente se destacan Mirta Zaida Lobato, María Rosa Lojo, Vera Pichel, Mirta Facchini, Ana Gloria Moya, Mirta Facini, Tinco Andrada, Pablo Marrero, Libio Amaury Matos, Andrés Rivera, Daila Prado, Miguel Rosenzvit.

Ver los estudios de Lancelot Cowie, “La cuestión de los afroargentinos en *Susurros negros* (2010), *El espíritu oculto* (2012) de Mirta Fachini y *El negro Manuel* (2011) de Tinco Andrada”, en *El caribe que nos une*, República Bolivariana de Venezuela, Instituto de Investigaciones estratégicas sobre África y su diáspora-Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños, 2015, pp. 139-154; Bradna McLaren, “Emancipación y libertad en *Carimba, la marca de África en nuestra independencia* (2006) de Pablo Marrero” y Nina Bruni, “Visibilización de los afroargentinos en *Fiebre negra* (2008) de Miguel Rosenzvit”, ponencias presentadas en The Tenth biennial Interntional/Interdisciplinary Research Conference of The Afro-Latin/American Research Association (ALARA), Kingston, Jamaica, 5-9 de agosto de 2014.

Cfr. nota 26. Para testimonios y ampliación del tema, ver Yao, *op. cit.*, pp. 51-60; Alejandro Solomianski, *Identidades secretas: la negritud argentina*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 2003.

Para una definición y teorización sobre el concepto de intrahistoria aplicado a la narrativa latinaamericana, ver Nina Bruni, *Ruptura y viraje: la narrativa de Marcio Veloz Maggiolo (1960-1975)*, Santo Domingo, Ministerio de Cultura/Editora Nacional, 2015, pp. 15-46.

⁴ Silvia Cornejo, “Identidades invisibles en Argentina: Los afroargentinos, su renegación-desmentida”, 2005, en <http://www.alhp.org/abstract2.htm>. Al respecto se destacan la labor del historiador forense Daniel Schavelzon, en <http://www.danielschavelzon.com.ar/>; de la coordinación académica en Buenos Aires del proyecto Unesco “La ruta del esclavo”, a cargo de Marisa Pineau, Universidad de Buenos Aires; de la Cátedra Unesco de Turismo Cultural, iniciativa conjunta entre la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF); y de la Asociación Amigos

su mayoría de África occidental, la rica heterogeneidad de quienes fueron denominados negros en Argentina queda asentada en algunos estudios que se centraron en el origen étnico-cultural de los distintos grupos.⁵ Este conocimiento da lugar para que se incorporen al análisis las interpretaciones que la intelectualidad africana elabora sobre la historia y la dinámica de la trata esclava en el continente y, en particular, en Río de la Plata.⁶

Un cálculo exacto de la población negra en Argentina es imposible de obtener.⁷ De todos modos, los investigadores del tema

del Museo Nacional de Bellas Artes (AAMNBA), República Argentina, en <http://www.turismoculturalun.org.ar>.

Para la síntesis sobre la cantidad de población afro en Argentina, ver Daniel Schavelzon, *Buenos Aires negra: arqueología histórica de una ciudad silenciada*, Buenos Aires, Emecé Editores, 2003, pp. 69-72.

⁵ Schavelzon, *ibid.*, p. 72. Este autor remite a dos investigaciones tempranas sobre la procedencia de los esclavos que llegaron a Buenos Aires: Néstor Ortiz Oderigo, "Orígenes etnoculturales de los negros argentinos", en *Historia*, núm. 7, 1982, pp. 100-113, en <http://www.revistas.usp.br/africa/article/viewFile/90896/93559>; Horacio García Belsunce, *Buenos Aires 1800-1830 (I): su gente*, Buenos Aires, Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, 1976. Completar con Ortiz Oderigo, *Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1974, y "Las naciones africanas", en *Todo es Historia*, núm. 162, 1980, pp. 28-34.

⁶ La investigación del historiador nigeriano Toyin Falola es un ejemplo de los estudios africanos de la esclavitud en el contexto transnacional. Falola presentó una de las conferencias magistrales del seminario "La ruta del esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural", en Buenos Aires, diciembre de 2009, en la que expuso la perspectiva de la esclavitud desde África sobre la operación de captura en el territorio africano, el transporte, la venta de esclavos y los cambios que esta situación sufre en el tiempo, el impacto de la trata hasta hoy. Ver Marisa Pineau y Laura Efron, seminario "La ruta del esclavo...", en *Estudios Históricos-CEHRP*, núm. 3, 2009, p. 5, en http://www.estudioshistoricos.org/edicion_3/ruta-del-esclavo.pdf. Esta cronología del seminario deja sentado el origen del proyecto "La ruta del esclavo", en Argentina de 1993, y resume las presentaciones de los distintos panelistas e invitados especiales.

⁷ Algunas de las razones son falta de documentos, interpretaciones variadas de la realidad de los censistas de cada época, categorización por color de piel (incluyendo uniones interraciales formales y no formales), limitaciones en los gremios para negros y mulatos, tipo de unidad de venta de esclavos (por piezas y no por

arriban a cifras y porcentajes similares y para algunos de ellos las variables leves entre estos cálculos son de vital importancia a la hora de “reconstruir la dinámica de la población afro”.⁸ La lectura de cifras y censos arroja que en 1615 la cantidad de esclavos en la ciudad de Buenos Aires era significativa. Si además se tiene en cuenta que hacia 1590 llegaron entre 1 000 y 1 400 esclavos al año a una ciudad de 500 habitantes (aunque luego fueron revendidos a otras ciudades del interior), hubo épocas cuando Buenos Aires tuvo tres africanos por cada blanco, criollo e indígena juntos. Apenas asume su cargo de virrey en 1778, Juan José de Vértiz⁹ lleva adelante un censo que registra 186 526 habitantes en el virreinato y que cataloga como afrodescendientes a más del 30 % de la población total. Este censo también manifiesta altos porcentajes de población negra en las regiones de mayor producción agrícola: Santiago del Estero 54 %, Catamarca 52 %, Salta 46 %, Córdoba 44 %, Tucumán 42 %, Mendoza 24 %, La Rioja 20 %, San Juan 16 %, Jujuy 13 %, San Luis 9 %.¹⁰ Esta concentración no debe sorprender porque se

cabezas) y esclavos sin licencia, todo lo cual distorsiona los números. Schavelzon, *op. cit.*, pp. 69-72.

⁸ Este análisis y los porcentajes que se presentan a continuación se toman de Schavelzon, *ibid.*, pp. 70 y 71.

⁹ Este censo integra a los 24 754 habitantes de la ciudad de Buenos Aires con 12 925 de la campaña bonaerense y toma en cuenta a los artesanos de distintos gremios. El censo cuadra en la vasta obra de gobierno que Vértiz y Salcedo (n.1719 Mérida, Yucatán) realiza como último gobernador de Buenos Aires bajo el Virreinato del Perú (1770) hasta que se crea el Virreinato del Río de la Plata (1776), convirtiéndose en el único nacido en América en haber ejercido el cargo. Entre sus acciones más recordadas como gobernador se encuentran la expulsión de los portugueses de la Banda Oriental, la fundación del Real Colegio de San Carlos, el establecimiento del alumbrado urbano, la inauguración de La Ranchería (1783), primer teatro de la ciudad, la Casa de Recogidas o Arrepentidas, el Hospital de Expósitos y el Protomedicato para impulsar la práctica y enseñanza de la medicina en Buenos Aires y prevenir el curanderismo.

¹⁰ Miriam Victoria Gomes, “La presencia negroafricana en la Argentina: pasado y permanencia”, en *Boletín Digital de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, núm. 9, noviembre de 2015, Buenos Aires, s/p, en <http://www.folkloretradiciones.com>.

prefería la mano de obra negra en los establecimientos agrícolas a la mano de obra libre inestable en el contexto de diversificación productiva; porque trabajar en las pampas debió imbuirles a los esclavos la sensación de libertad que se les negaba.¹¹

Es en todas las provincias ya señaladas donde se conduce y profundiza la investigación sobre los esclavos africanos y sus descendientes. Para dar cuerpo a estos estudios el proyecto “La Ruta del Esclavo” fue clave, pero en especial el segundo seminario del año 2010 “Huellas y legados de la esclavitud en las Américas”, de la Cátedra Unesco de Turismo Cultural, de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) y la Asociación Amigos del Museo Nacional de Bellas Artes (AAMNBA), República Argentina.¹² El eje central del seminario fue analizar los efectos traumáticos de la trata de esclavos por medio de la revalorización del patrimonio de las culturas vivas.¹³ Los estudios analizan con rigor qué manifestaciones

ar/literatura/Los%20Negros%20en%20la%20Argentina/Bibcongreso/bibliopress9-2.htm.

¹¹ Para detalles sobre el negro en la agricultura del territorio argentino y la relación con el sentimiento de libertad, ver Yao, *op. cit.*, pp. 58-60.

¹² Sobre la base del proyecto y seminario “La ruta del esclavo...”, el objetivo fue ofrecer respuestas desde el sur del continente americano a la cuestión silenciada de la trata esclavista y de la presencia de africanos en el territorio. Este seminario surge cuando Argentina estaba en la víspera de la celebración del Bicentenario de la Independencia (2010), y cuando las naciones africanas celebraban el Cincuentenario de su emancipación de las potencias coloniales. Para Pineau estas coincidencias propician un acercamiento entre Argentina y África. La autora agregaría al Caribe inglés donde muchos países también celebraban medio siglo de independencia; en esta triangulación los estudios de afrodescendientes juegan un rol clave. Ver Marisa Pineau [comp.], “Presentación”, en *Huellas y legados de la esclavitud en las Américas. Proyecto Unesco La Ruta del Esclavo*, Buenos Aires, UNTREF, 2012, pp. 11-15.

¹³ Los cuatro estudios que componen la tercera parte de este libro titulada “Sitios de memoria de la esclavitud en África, en América y en Europa”, analizan el tema de la memoria pública de la esclavitud en Brasil, Colombia y Sudáfrica; también presentan experiencias y concepciones de proyectos memoriales de hechos traumáticos. Además de debatir sobre la construcción de espacios públicos de

culturales emergieron del encuentro entre los africanos y los pueblos con los que se encuentran en la ruta de la esclavitud, y las consecuencias de cinco siglos de trata. Esta postura profundiza y avanza la construcción de un marco teórico necesario para identificar los sitios de memoria materiales, inmateriales o mixtos que sigan visibilizando al esclavo africano en Argentina, Paraguay y Uruguay.¹⁴

Entre 1806 y 1807, durante ambas invasiones inglesas, había un 26.2 % de afros censados, pero esta cifra podría aumentar porque no se podía ubicar a un 13 % de la población al momento del censo. Cuando la Corona española liberaliza el comercio de esclavos, lo hace para comprar negros a bajo precio mediante la Compañía General de Negros. Inglaterra se disgusta por entenderlo como intromisión en el comercio de otras metrópolis. Las prédicas abolicionistas y los proyectos que desde 1780 se proponen al parlamento británico junto con el apoyo brindado a los movimientos insurgentes en las colonias españolas y francesas son un subterfugio para entorpecer la compra de mano de obra barata a Francia e Inglaterra. A todo esto, se le suma el impacto del movimiento abolicionista europeo que presiona al parlamento inglés para que en 1792 pase

conmemoración de la esclavitud, los artículos plantean cuáles son los alcances y los límites al representar un pasado que socialmente debe aceptarse. Pineau, *ibid.*, pp. 11-15 y 103-145. Cfr. Inés M. Weinberg, “Memoriales para una convivencia en paz”, en *La Nación*, Buenos Aires, 12 de febrero de 2016, en <http://www.lanacion.com.ar/1870227-memoriales-para-una-convivencia-en-paz>.

¹⁴ Para el índice de las partes del seminario y los artículos que las componen, ver <http://www.analuciaaraujo.org/wp-content/uploads/2011/03/Huellas-book.pdf>.

Para los sitios de la memoria de la ruta del esclavo en Argentina, Paraguay y Uruguay, ver http://www.turismoculturalun.org.ar/activ_esclav_taller_identidad.htm.

En cuanto al patrimonio cultural afroargentino, Marisa Pineau enumera los siguientes: a) lugares arquitectónicos; b) bienes de interés artístico y documental (periódicos del siglo XIX, literatura); c) patrimonio intangible (candombe, culto a San Baltazar en la provincia de Corrientes); otros como el tango, la milonga, la payada. Notas de la autora, Panel patrimonio cultural afroargentino, Museo Etnográfico, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

una resolución que decretaría la abolición del comercio de negros en 1796; en 1805 y 1806 este parlamento decide que las nuevas colonias y toda aquella extranjera que pasara a dominio inglés tenían prohibido introducir esclavos hasta la abolición de la trata en 1807. Para controlar el cumplimiento de lo descripto, la flota inglesa vigila las costas atlánticas africanas. Los negros de Buenos Aires conocían las tendencias abolicionistas y vieron en la invasión inglesa que se avecinaba su posibilidad de libertad. En el marco de la guerra anglo-española (1804-1809), la única intención de los ingleses era anexar el Virreinato del Río de la Plata cuya capital, Buenos Aires, contaba con uno de los puertos más prósperos del Nuevo Mundo y con numerosa población.¹⁵

Ya en la Revolución de Mayo de 1810, el porcentaje incrementa a un 29.53 %, “cerca de la imagen perceptual —aunque por debajo— que dejaron algunos viajeros europeos que insistían en el alto porcentaje de no blancos en Buenos Aires, haciéndolo llegar algunos al 50 %”.¹⁶ Durante la segunda gobernación de Juan Manuel de Rosas (1835-1852) la población negra constituía al menos un 30 % del total de la población de Buenos Aires y hacia 1850 el 40 % era negra o derivada de ella.¹⁷

¹⁵ Yao, *op. cit.*, pp. 70-75. Este dato es clave para reinterpretar cómo los manuales escolares de historia argentina folclorizan el patriotismo de la población negra de Buenos Aires (cuando mencionan su presencia) en la defensa contra los ingleses, que al fin de cuentas no fue más que una revancha contra el general William Beresford, cuyo error estratégico consistió en desestimar el rol a su favor que la población negra de la ciudad hubiera tenido si hubiese aliviado el yugo esclavista. Por el contrario, lo ratifica con gravedad.

¹⁶ Schavelzon, *op. cit.*, p. 70.

¹⁷ Gomes, *op. cit.*; Yao, *op. cit.*, p. 101. Miriam Gomes coincide con el resto de los investigadores en que durante la época de Juan Manuel de Rosas la población negra de Buenos Aires gozó de cierto apogeo y que el gobernador con su familia participaban de los candombes negros, una de las pocas manifestaciones culturales permitidas a los afroargentinos. Probablemente esto formaba parte del férreo control de Rosas para quien los negros de Buenos Aires, en particular las mujeres, jugaron un rol central en su estructura política.

Una cronología rápida de la situación de los esclavos a principios del siglo XIX revela una confusión fundamental a eliminar: la Asamblea del año XIII dicta la “libertad de vientres”, el 21 de mayo de 1813, pero no la abolición de la esclavitud.¹⁸ En virtud de esta pronunciación, se les otorga libertad a los hijos de esclavos nacidos a partir del 31 de enero de 1813. Los próximos cincuenta años se caracterizarán por más retrocesos que avances en la cuestión de la esclavitud.¹⁹ El 4 de febrero de 1813 se decreta que los esclavos que ingresaran a territorio rioplatense provenientes de otros estados serían libres, lo cual sesga la trata al nivel del comercio internacional (al menos en teoría), pero no al interior del Río de la Plata. La ambigüedad de la Asamblea es manifiesta: mientras limita la esclavitud a escala global, cede a los intereses de los propietarios y comerciantes de esclavos al no pronunciarse directamente contra

¹⁸ Es interesante leer la información disponible en línea que circula en la actualidad con este concepto erróneo, por ejemplo, <http://olgaydanielhistoria.blogspot.com/2010/09/abolicion-de-la-esclavitud-en-argentina.html>.

¹⁹ Yao, *op. cit.*, pp. 32-81. Luego de analizar la evolución del comercio esclavista y el trabajo de los negros en Buenos Aires y Río de la Plata, el ensayista elabora medios de emancipación de los negros libres rioplatenses y su participación en conflictos bélicos como vía de liberación; también analiza las medidas legales de los gobiernos patrios a favor de los esclavos, la Constitución de 1853 y la reforma constitucional de 1860 respecto a la abolición de la esclavitud. Este breve recorrido histórico se completa con José Carlos Chiamonte, “La esclavitud no se abolió en 1813”, en *Clarín. Revista* N.º 13 de febrero de 2013, en https://www.clarin.com/ideas/asamblea-xiii-esclavitud-no-abolio-1813_0_rj_vWXjovml.html. Se puede completar con Katherine Quinteros Rivera, “Una libertad en el aire: el caso de Magdalena y sus hijos”, en Florencia Guzmán y Lea Geler [coord.], *Actas de las Segundas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA. Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Mnemosyne, 2011, pp. 407-418, en <https://geala.files.wordpress.com/2011/11/actas-ii-jornadas-geala.pdf>; Miguel Ángel Rosal, “Manumisiones de esclavos en Buenos Aires (1609-1659)”, en María de Lourdes Ghidoli y Juan Francisco Martínez Peria [comps.], *Estudios Afrolatinoamericanos. Nuevos enfoques multidisciplinares. Actas de las Terceras Jornadas del GEALA*, Buenos Aires, Ediciones del CCC-Floreál Gorini, 2013, pp. 287-311, en <https://geala.files.wordpress.com/2013/10/actas-iii-jornadas-de-estudios-afrolatinoamericanos-geala-2013.pdf>.

la esclavitud. El peso monumental del sistema esclavista de Brasil debe tenerse en cuenta a la hora de evaluar ciertas regresiones, como la de enero de 1814 cuando se quitan los beneficios de la libertad a los esclavos que llegaran como parte del servicio de un particular y a los refugiados. La fuga masiva de esclavos a la Mesopotamia y/o la Banda Oriental “perjudicaba” al sistema esclavista de Brasil. El abuso de este tipo de licencias, por su parte, hace que en septiembre de 1824 el gobernador Juan Gregorio de Las Heras derogue este permiso.

En octubre de 1831 el gobierno de Juan Manuel de Rosas suprime dicha limitación, pero los esclavos entran, en verdad, para ser vendidos ilegalmente y no al servicio de un particular. Veinte años después de la Asamblea de 1813, el gobernador Juan José Viamonte adopta una medida contra el tráfico de esclavos, pero tampoco dispone su libertad. Las constantes violaciones al tratado de 1825 para reprimir la trata entre Inglaterra y las Provincias Unidas del Río de la Plata, más los subterfugios legales para satisfacer la demanda de esclavos (por ejemplo, condiciones laborales de semi esclavitud durante la guerra con Brasil, 1825-1828) hacen que hacia 1840 Rosas deba aceptar a rajatabla el tratado anglo-argentino de total prohibición de las prácticas esclavistas en la Confederación Argentina, el cual estipulaba que ambas partes podían revisar las naves mercantes a tales efectos. ¿Sucedería en la práctica?

En 1834, Dalmacio Vélez Sarsfield reedita, anota y comenta el manual de José María Álvarez, *Instituciones de Derecho Real de España*, como consecuencia de las reformas de 1833 en la enseñanza del Derecho en la Universidad de Buenos Aires (UBA).²⁰ La ausencia de algunos temas de derecho en el libro de Álvarez justifican los apéndices de la autoría de Vélez, destacándose en primera instancia

²⁰ Chiamonte, *op. cit.*; José María Álvarez y Dalmacio Vélez Sarsfield, *Instituciones de Derecho Real de España*, Buenos Aires, Impr. del estado, 1834, en <https://archive.org/details/institucionesded00alva>.

aquel titulado “Sobre el estado actual de la esclavitud en esta República y principalmente en Buenos Aires”.²¹ Este giro constituye una clara evidencia de cómo se retoma el concepto de persona de Álvarez para justificar la esclavitud en aquellos años. Álvarez marca una diferencia sustancial entre hombre y persona jurídica.

Estas palabras hombre y persona, gramaticalmente son sinónimas, pero jurídicamente se diferencian mucho. La palabra hombre es de mayor extensión que la palabra persona; porque toda persona es hombre, pero no todo hombre es persona. Hombre es todo aquel que tiene alma racional unida al cuerpo humano; y persona es el hombre considerado con algún estado. En este supuesto, el que no tiene estado alguno no es persona.²²

Es decir, como el esclavo no tenía ningún estatus social, entonces no era persona. El manual reemplaza a *Principios de Derecho Civil*, de Pedro Alcántara de Somellera, catedrático de Derecho Civil de la UBA entre 1822 y 1828.²³ Este jurista de Bernardino Rivadavia (primer jefe de Estado de las Provincias Unidas del Río de la Plata) rechaza la distinción anterior justamente por considerarla característica de una sociedad esclavista. Este dato tampoco es menor cuando se recuerda que Rivadavia es descendiente de africanos y que, irónicamente, le prohíbe al tucumano Bernardo de Monteagudo que se asuma como miembro del Primer Triunvirato debido a su dudosa filiación materna, es decir, a sus antepasados africanos. En este contexto, la evolución de la política de Buenos Aires y de su jurisprudencia se ancla en la perpetuación de derechos desiguales al punto que en la Asamblea Constituyente de 1853 se rechaza la

²¹ Álvarez y Vélez, *ibid.*, pp. 47-51.

²² *Ibid.*, p. 20.

²³ Pedro Antonio Somellera, *Principios de Derecho Civil, Dictados en la Universidad de Buenos Aires*, t. I, Buenos Aires, Imprenta de Los Expósitos, 1824, en <https://archive.org/details/principiosdeder00somegoog>.

moción para abolir la esclavitud (el Estado de Buenos Aires estuvo segregado de la Confederación Argentina hasta 1859); la abolición de la esclavitud llega, pero a regañadientes; cuando el Estado de Buenos Aires se incorpora a la nación en 1860 la acepta de igual manera y agrega la última frase del art. 15 de la Constitución de la Nación Argentina (al mismo tiempo se queman los instrumentos de tortura en la Plaza de Mayo).

En la Confederación Argentina no hay esclavos; los pocos que hoy existen quedan libres desde la jura de esta Constitución, y una ley especial reglará las indemnizaciones a que dé lugar esta declaración. Todo contrato de compra y venta de personas es un crimen de que serán responsables los que lo celebrasen, y el escribano o funcionario que lo autorice. Y los esclavos que de cualquier modo se introduzcan quedan libres por el solo hecho de pisar el territorio de la República.²⁴

Las transacciones clandestinas continuaron por un tiempo y en muchas publicaciones científicas circula la idea de que la esclavitud nunca se abolió en la Argentina, sino que murió de vieja.²⁵

La declinación continua de los africanos desde mediados a fines del siglo XIX responde a varios motivos: el mestizaje, las epidemias, el envío de los varones negros a las guerras. El impacto de la ola masiva de inmigrantes europeos blancos que llegaba al país se observa en el desalojo de los pardos y morenos de sus ocupaciones habituales, en el aislamiento sexual del negro (para las mulatas y negras el inmigrante blanco representa ascenso social) y las enfermedades:

²⁴ Constitución de la Nación Argentina, Primera Parte, Capítulo Primero: Declaraciones, Derechos y Garantías, en <http://www.senado.gov.ar/Constitucion/capitulo1>.

²⁵ Un diagnóstico a simple vista sobre las condiciones laborales de la mano de obra en el mundo actual contradiría esta afirmación y, en última instancia, forzarían a reformular el concepto de esclavitud en el siglo XXI. La idea de la desaparición de la esclavitud por muerte natural aparece, por ejemplo, en Yao, *op. cit.*, p. 81 y en Chiaramonte, *op. cit.*

epidemias de viruela, sarampión maligno y fiebre amarilla de 1871.²⁶ En 1869 el presidente Domingo Faustino Sarmiento lleva a cabo el Primer Censo Nacional, aunque fue de cobertura parcial y no asentó a los pueblos originarios.²⁷ Cabe observar que la ejecución

²⁶ Para el tema de castas, las formas de nombrarlas y su rol en el proceso de mestizaje según cada contexto donde aparecen, ver Florencia Guzmán, “Performatividad social de las (sub)categorías coloniales: mulatos, pardos, mestizos y criollos en tiempos de cambios, guerra y política en el interior de la Argentina”, en Florencia Guzmán y Lea Geler [eds.], *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis fronterizos*, Buenos Aires, Biblos, 2013, pp. 57-83.

Gomes señala que “en los documentos oficiales la gama de la población anteriormente denominada negra, parda, morena, ‘de color’, pasó a determinarse como ‘trigueña’, vocablo ambiguo que puede aplicarse a diferentes grupos étnicos o a ningún”. Gomes, *op. cit.*

Para el tema de la desaparición de los negros en Argentina, ver Yao, *op. cit.*, pp. 100-104. Para un estudio sobre la desaparición de los esclavos en los documentos legales, ver Martín L. E. Wasserman, “Esclavos desaparecidos. La invisibilización jurídica de los hombres y mujeres comercializados durante el temprano siglo xvii en Buenos Aires”, pp. 817-831, en Guzmán y Geler, *Actas de las Segundas Jornadas...*

El número de alfabetos de cada una de las “principales nacionalidades” (argentinos, alemanes, españoles, franceses, ingleses, italianos) del Censo General de la Capital Federal de la República Argentina de 1887, es otra clara señal de la estrategia de invisibilización. Este censo explica el aumento de la mortalidad en la ciudad de un 116 % en comparación con el primer censo de 1869 y registra todas las pestes que azotaron en mayor proporción a la población negra, aunque no la menciona. En la cronología de enfermedades se registran 20 748 muertes en 1871 por fiebre amarilla; 7 190 muertes en 1875, 9 994 en 1886 y 12 938 en 1897 por cólera; 6 751 en 1875, 7 073 en 1880 y 8 501 en 1883 por viruela. Ver *Censo General de la Población, Edificios, Comercios e Industrias de la Ciudad de Buenos Aires*, Capital Federal de la República Argentina, Buenos Aires, Comisión Directiva del Censo, 1887, en <https://archive.org/details/censogeneralde02buen> y en <https://ia700706.us.archive.org/19/items/censogeneralde02buen/censogeneralde02buen.pdf>, pp. 24 y 449, respectivamente. La narrativa argentina contemporánea sobre los afroargentinos captura estos datos y reconstruye la dimensión subjetiva de los estragos de todas estas epidemias en los afroporteños, *cfr.* nota 3.

²⁷ Para un resumen de los antecedentes censales desde la época colonial ver *Segundo Censo de la República Argentina*, mayo 10 de 1895, t. II Población, Buenos Aires, Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional, 1898, pp. xiii-xiv, en <http://www.estadistica.ec.gba.gov.ar/dpe/Estadistica/censos/C1895-T2.pdf>. Este segundo

del censo coincide con el decreto de reclutamiento militar para la guerra del Paraguay y la represión de las montoneras. Esta ausencia elocuente de la población negra en el censo guarda estricta lógica con la estrategia de invisibilización del Estado nacional cuando históricamente se comprueba la participación de soldados afroargentinos en esta guerra.²⁸ La epidemia de fiebre amarilla retrasa la difusión de los resultados del censo hasta abril de 1872 y en contubernio con la maniobra de “desaparición artificial”²⁹ de la población negra argentina, la sotierra por partida doble.

El Censo General de 1887 sigue verificando lo anterior; las cifras que arroja parecen resultar de cierta manipulación que hace de las denominaciones del habitante no blanco.³⁰ Dicha dilución se manifiesta efectivamente en apenas cuatro páginas. En la introducción se señala que “entre la gente de color figuran 906 extranjeros, en su totalidad negros y mulatos norte-americanos y brasileros”; es decir que a la ambigüedad del apelativo se le suma la idea de extranjerización de los habitantes negros del territorio.³¹ Cuatrocientas páginas

censo se realiza durante la presidencia de José Evaristo Urriburu e incorpora la Patagonia (desierto), la región chaqueña junto con preguntas sobre nacionalidad, religión, fecundidad, propiedad de inmuebles. Los resultados se publican en español y francés para difundirlos en el Pabellón Argentino de la Exposición Universal de París en el año 1900.

²⁸ Para fuentes sobre cómo la narrativa argentina de hoy rescata este aspecto, *cfr.* notas 3 y 26. Para un repaso sobre la participación de los esclavos negros y afrodescendientes en las guerras de independencia y durante la república, ver Yao, *op. cit.*, pp. 70-81; Florencia Guzmán, “Afroargentinos, guerra y política durante las primeras décadas del siglo XIX. Una aproximación hacia una historia social de la revolución”, en *Estudios históricos*, núm. 11, año V, 2013, s/p, en <http://www.estudioshistoricos.org/11/art22.pdf>. El segundo censo nacional de 1895 hace un resumen histórico de la mortalidad de los hombres por su participación en las distintas guerras durante la Confederación, la organización constitucional, la caída de Juan Manuel de Rosas, pero no registra con exactitud la cantidad de varones negros muertos en estas contiendas bélicas, ver *Segundo Censo...* pp. 635-637.

²⁹ Gomes, *op. cit.*

³⁰ *Censo General de la Población...*

³¹ *Ibid.*

más adelante se ofrecen las cifras de los nacimientos de mezclas de razas y uniones entre “gente de color”.³² Con respecto a lo primero, se registra un total de 171 nacimientos que se desglosa en varones y hembras legítimos e ilegítimos nacidos de padre blanco y madre negra (44), de padre negro y madre blanca (44), de padre y madre negros (83). La equivalencia numérica de las dos primeras cifras y la duplicación de la tercera da espacio a especulaciones. Lo cierto es que manifiesta el drástico declive de la población negra argentina igual que el registro de las “uniones donde hubo mezcla de color”: tres matrimonios entre blancos y negras, 11 entre negros y blancas, 38 con ambos contrayentes negros.³³ Más revelador aún es el concepto oclusivo y ambiguo de mezcla racial con la que este apartado del censo finaliza: “entre los 3370 matrimonios que en el registro civil figuran como contraídos entre blancos, una buena parte de sangre mestiza proviene de la cruce entre blancos e indios”. ¿A cuánto equivale esa “buena parte”? ¿De dónde proviene el mestizaje de la parte restante, minoritaria? El cuadro de clasificación por el color, de “escaso significado”³⁴ para el censo es, de hecho, importante para establecer el derrotero de los registros oficiales de la población negra argentina que, luego del censo de 1895, reaparecerá en el *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*.³⁵ Los negros argentinos

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ Esta apreciación aparece en la sección de estadísticas complementarias titulada “Defunciones”, en *ibid.*, pp. 449-500. En esta parte se analiza con múltiples variables y combinaciones la tasa mortuoria de Buenos Aires y las enfermedades que la causan por edad, sexo y nacionalidad. En cuanto a lo último, el censo separa a la población en argentinos y extranjeros, a quienes caracterizan con una distinta composición. El listado de los países de procedencia de los extranjeros censados señala una inmigración de color blanco de mayores expectativas de vida que los argentinos. De este contexto se puede inferir la consideración “de escaso significado” máxime cuando el documento compara la cantidad de negros y blancos.

³⁵ *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario. Resultados definitivos*, serie B, no. 2, tomo 1, Buenos Aires, Instituto Nacional

suman 223 (112 varones y 111 hembras) contra 8 507 blancos argentinos (4 377 varones y 4 130 hembras); los negros extranjeros alcanzan 37 (15 varones y 22 hembras) contra 4 171 extranjeros blancos (2 919 varones y 1 252 hembras). En suma, hacia 1887 la ciudad de Buenos Aires tenía registrados 12 678 blancos y 260 negros que constituían un 2.5 % de la población total. En el notable esfuerzo de las explicaciones del censo por borrar el impacto de la raza negra en la constitución racial de los argentinos, se recurre al de 1887 para anotar la cifra de 8 005 individuos censados de raza no blanca que, en una población de 430 000 habitantes de aquel entonces, la raza no blanca (“negros de raza pura” y “mestizos”) equivalía a 18 por mil habitantes, es decir, 1.861 % de la población total de la ciudad. Esta diferencia tal vez sea producto de una simplificación de cifras en el segundo censo nacional. También se afirma que el enrolamiento de la guardia nacional de la provincia de Buenos Aires levantado en 1881 arroja un porcentaje similar al de la ciudad con un equivalente a 16 “pardos y negros” por cada mil habitantes. Van apareciendo términos ambiguos para referirse a los negros argentinos hasta llegar a la denominación “trigueño”, que puede referirse a cualquier grupo étnico o a ninguno.³⁶

Durante la presidencia de José Evaristo Urriburu (1895-1898), dirigente salteño roquista, se realiza el *Segundo Censo Nacional Argentino*, el 11 de mayo de 1895.³⁷ Cuando en este censo se lee la

de Estadística y Censos (INDEC), 2012, en https://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2010_tomo1.pdf.

³⁶ Algunos investigadores dan la cifra de 1.8 % pero es difícil rastrear la fuente original de tal porcentaje. El presente estudio sólo puede comprobarla con el *Segundo Censo...*, p. XLVIII. Ver los comentarios de Gomes, *op. cit.*

³⁷ Para una breve biografía de José Evaristo Urriburu y del general Julio Argentino Roca, ver el resumen de la Casa Rosada (Casa de Gobierno de la República Argentina), en <http://www.casarosada.gov.ar/galeria-de-presidentes/460-jose-evaristo-urriburu-1895-1898?template=blank>, <http://www.casarosada.gov.ar/informacion/discursos/18-nuestro-pais/galeria-de-presidentes/464-julio-argentino-roca-i-1880-1886> y <http://www.casarosada.gov.ar/galeria-de-presidentes/459-julio>

explicación retrospectiva de la constitución de la población argentina desde tiempos de la conquista y se la coteja con el detallado resumen histórico de la población, en particular del indio y del negro, se torna obvia la ideología del blanqueamiento canalizada a través del lenguaje. La escritura de las normativas que establecen el sistema de relaciones de la realidad colonial en adelante (y sobre las cuales se asienta la expansión capitalista del mundo moderno), oculta la violencia que se inscribe en los cuerpos y en la psiquis de los no europeos/no blancos para garantizar el éxito de tal empresa económica.³⁸

Desde el punto de vista discursivo, el censo de 1895 constituye un caso patente y merecen comentarse, en general, las estrategias discursivas hábilmente usadas para exponer los resultados censales sobre población y raza negra e india: jerarquizarlas a partir de estudios científicos de las razas del siglo XIX; adjetivar con afectación lo negro y lo indio para generar un tono paternalista y romantizarlos como personajes arcaicos de la historia argentina; generalizar

argentino-roca-ii-1898-1904?template=blank. Luego de fuertes tensiones con la Unión Cívica, el Partido Autonomista Nacional (PAN), liderado por Bartolomé Mitre y Julio A. Roca, logra postular a Uriburu para acompañar como vicepresidente a Luis Sáenz Peña en las elecciones de 1892. La revolución radical de 1893, el fraude y la violencia electoral del PAN contra los radicales y el vacío de poder que el propio Roca gesta dentro del Partido, hace que Sáenz Peña renuncie en 1895 y que Uriburu tome la presidencia, sin otro respaldo político que el de Roca, presidente provisional del Senado. En este contexto político se comprende mejor el roquismo de Uriburu y el blanqueamiento de la población argentina que el censo de 1895 impone a rajatabla eliminando la presencia del negro y alabando los resultados exitosos de la Conquista del Desierto (campana de exterminio de los pueblos mapuche, ranquel y tehuelche) que el mismo General Julio A. Roca lidera entre 1878 y 1885.

³⁸ Solomianski, *op. cit.*, pp. 11-14. La narrativa argentina contemporánea sobre los afroargentinos recupera la memoria de la población negra a través del lenguaje y del recurso a lo visual y a lo auditivo, como en un movimiento a contra pelo del discurso normativo. Para un excelente ejemplo, ver Miguel Rosenzvit, *Fiebre negra*, Buenos Aires, Planeta, 2008; Nina Bruni, "Visibilización de los afroargentinos...

los hechos históricos para ocultar la existencia de la población negra y la violencia padecida por negros e indios; establecer una constante antítesis entre progreso (década de 1880, organización política, migración europea masiva) y retraso (el pasado remoto, anárquico, imposible de registrar donde había indios y negros esclavos). Ciertos ejemplos son reveladores. Los registros sobre la disminución de habitantes a causa de la anarquía, de las guerras civiles y de la independencia, más el consecuente estancamiento del desarrollo entre 1819 y 1837, ignoran por completo el rol que la población negra cumple en dichos sucesos y el impacto de los mismos en esta.³⁹ Sumada a la invisibilización forzada del negro por desaparición en los pasajes retrospectivos e históricos del censo sobre las razas en el territorio, emerge la invisibilización de los indios salvajes por inclusión forzada cuando se detalla la incorporación de sus tierras para la organización del territorio nacional, lo que según el censo “constituye el hecho político más culminante producido en el país después de su emancipación”.⁴⁰ La oclusión del negro mediante el lenguaje se enmascara una vez más cuando el segmento del resumen histórico del censo de 1895 asume un punto de vista distante con respecto a todas las “violencias inauditas perpetradas” por los españoles e ingleses contra indios y negros; con esta imputación el narrador arrumba los hechos en un pasado lejano para contraponerlos a la gesta emancipadora y al progreso finisecular:

Hasta 1750 Buenos Aires era almacén de negros aprisionados con duros hierros para ser vendidos, previa la marcación correspondiente, por los ávidos agentes de la sociedad inglesa, que beneficiaba de ese nefando pero opulento tráfico: en 1730 había miles de negros bozales depositados

³⁹ *Segundo Censo...* El silencio elocuente sobre la población negra se corresponde con la insistencia de incluir cifras de lo indígena y de registrar población india no calculada, incluso corrigiendo en parte el primer censo de 1869 y estableciendo comparaciones con el censo de Buenos Aires de 1887.

⁴⁰ *Ibid.*, p. XXI.

en el Retiro.⁴¹ En 1790 Buenos Aires se convierte en *apeadero de poblaciones* [...] En 1806 tiene 60,000 habitantes y en lugar de mercado de negros, empieza á ser plaza de primer orden en el comercio universal. Siete años más tarde sus hijos proclamarán con las armas en la mano, la emancipación del hombre de color.⁴²

Esta dicotomía blanco/progreso-no blanco/barbarie es palmaria cuando el censo considera “conveniente” explicar el proceso

⁴¹ Bozal (de *bozo* y este del latín *buceus*: de la boca): dicho de un esclavo negro recién sacado de su país, en <http://dle.rae.es/?id=61BN4HW>. Así es que “negro bozal” se refiere al esclavo que recién desembarcaba en América y quien todavía hablaba su lengua materna. Por ende, se le consideraba no domesticado y, en consecuencia, peligroso y arisco a la servidumbre. En contrapartida, el “negro ladino” era aquel que llegaba con los españoles y sabía lengua. Para una explicación documentada sobre los conflictos entre bozales, negros libres y negros ladinos, ver Guzmán, “Performatividad social de las (sub)categorías...”, pp. 64 y 65. Los adjetivos bozal y ladino se usarán posteriormente con connotación peyorativa, significando tonto, grosero, ignorante, pícaro, taimado.

Respecto a la denominación Retiro, es una zona de Buenos Aires que se llama así desde principios del siglo XVIII por el nombre de la Casa del Retiro que se erigió donde hoy se halla la Plaza San Martín. Hacia 1718, la South Sea Company, que se dedicaba al tráfico de esclavos, compra esa casa para alojarlos a la llegada a Buenos Aires, en <http://www.buenosaires.gob.ar/laciudad/barrios/retiro> y http://www.arcondebuenosaires.com.ar/casa_del_retiro_1713.htm. Para un *racconto* de las actividades asociadas con la esclavitud y a la cultura afro que sucedían en el Retiro, ver Leticia Maronese [comp.], *Buenos Aires negra. Identidad y cultura, Temas de patrimonio cultural* 16, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2006, pp. 64, 125, 126 y 375, en <http://repotur.yvera.gob.ar/bitstream/handle/123456789/10515/Temas%20de%20Patrimonio%2016%20Buenos%20Aires%20Negra.%20Identidad%20y%20Cultura.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Para una imagen del mercado negrero de Retiro y una reconstrucción arqueológica, ver Daniel Schavelzon, “De cerveza y esclavos en Buenos Aires: el mercado negrero de Retiro debajo de la fábrica Bieckert”, en *Teoría y práctica de la arqueología histórica latinoamericana*, núm. 2, año I, 2013, pp. 37-47, en http://www.iaa.fadu.uba.ar/cau/ebooks/Mercado_esclavos_Bieckert.pdf.

⁴² En cuanto a los españoles, se les acusa de organizar el sistema de encomiendas para sojuzgar al indio y de ejercer una violencia sin par en su contra, reduciéndolos así a “simple bestia de carga”. *Segundo Censo...*, pp. 624 y 623, respectivamente.

de mestizaje a partir de la población autóctona en tiempos de la conquista y la colonia: los indios “comenzaron a someterse a los conquistadores españoles ó se aislaron en sus bosques y desiertos condenándose a una lucha perpetua con la civilización”.⁴³ Los tres verbos en forma reflexiva más la adjetivación comprueban otra vez el poder de la retórica para trastocar los hechos y, en este caso, transformar a la víctima en su propio victimario. La cita en su contexto parece sugerir que el indio más sagaz sabría elegir el progreso ante la nada. Lo anterior da pie para explicar el primer mestizaje que, ante la ausencia de un proceso migratorio como el que el país experimentaba en 1895, tuvo que ser necesariamente entre españoles e indios; asimismo, para corroborar que este “cruzamiento” blanquea la raza; para expeler a los negros de la escala racial del país y, sobre todo, del proceso de mestizaje: “las razas americanas [...] son de cabello lascio, ojos negros, piel más ó menos oscura ó cobriza, pero nunca negra y cuya configuración física característica, pómulos salientes, cara redonda y nariz más o menos deprimida comenzó a transformarse por su contacto con la raza caucásica”.⁴⁴

El hilo discursivo del blanqueamiento se afina. En el cuadro de población argentina por nacionalidades se registran 305 africanos en una población total de 4 044 911, en el cuadro de población extranjera por raza, la africana cuenta con 454 (290 varones y 164 mujeres).⁴⁵ En esta misma tabla, la raza latina (italianos a la cabeza seguidos por los españoles, franceses y portugueses) forma la inmensa mayoría de la población “pero las germánicas, anglo-sajonas, escandinavas [...] contribuyen al mejoramiento de ella, dando origen

⁴³ *Ibid.*, p. XLIII.

⁴⁴ *Segundo Censo...*, p. XLIII.

⁴⁵ Se desglosa en 75 marroquíes, 39 egipcios y 85 argelinos. Para registrar al sexo femenino se reemplaza el término “hembras” de los censos de 1869 y 1887 por el de “mujeres”, en *Segundo Censo...*, pp. XLVI y XLV, respectivamente, en *ibid.*

á una nueva, por la fusión de sus diversos elementos”.⁴⁶ Es evidente que el ideal de blanqueamiento no es la raza latina si bien se admite que la transformación de las razas se activa gracias al predominio del inmigrante varón europeo. De inmediato, las posibilidades de indagar otras influencias para el mestizaje se anulan hacia el pasado y hacia el futuro: “las razas asiáticas y las negras del África, se ve que sólo existen en proporción diminuta, de manera que su influencia es nula en cuanto a la transformación del país. Igual cosa puede decirse respecto a los indígenas [...]”.⁴⁷ El caso de las dos últimas no parece ser tal.

En el proseguir de la presentación de los datos retrospectivos sobre la población argentina, la sección titulada “Raza negra” se distingue por simplificaciones y conclusiones pasmosas.⁴⁸ Si bien se expone un recuento escueto aunque preciso de la historia de los negros desde la conquista, se les comete deslealtad histórica cuando se da a entender que tras la abolición de la trata en 1825, dejan de entrar esclavos y que, en consecuencia, las estimaciones en cifras son imposibles de hacer.⁴⁹ El segundo desajuste es la insistente romanización del patriotismo de los “abnegados” negros quienes, si regresan vivos de las guerras, parecen gozar de un “bien ganado retiro después de sus patrióticas luchas”.⁵⁰ Casos como el de la afroporteña María Remedios del Valle lo contradicen. Luego de asistir como auxiliar en las Invasiones Inglesas (1806 y 1807) y tras la Revolución de mayo de 1810, María Remedios se enrola con su esposo, hijos e hijas en el Ejército del Norte, al mando del general Manuel Belgrano, para luchar durante toda la guerra de Independencia

⁴⁶ *Ibid.*, p. XLV. Recuérdese que el objetivo incumplido de la Generación del 80 argentina era atraer principalmente inmigrantes anglosajones para poblar el país siguiendo el modelo de Estados Unidos.

⁴⁷ *Ibid.*, p. XLVI.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cfr. notas 19 y 2.

⁵⁰ Cfr. notas 3, 15, 26 y 28.

hasta 1816. Durante las distintas guerras su familia va muriendo y ella llega al rango de capitana. La tradición la recuerda junto a sus hijas, como “las niñas de Ayohúma”, pues auxiliaban a los heridos con tal arrojo que le valió el atributo de “Madre de la Patria”. Reducida a la mendicidad luego de concluir la guerra, reaparece en 1826 y solicita la pensión que se le había prometido como a los otros soldados afroargentinos que sobrevivieran. La Junta de Representantes de la Provincia de la Plata le ofrece una compensación en 1828 cuando se la asciende al rango de Sargento mayor de caballería; en 1835 Juan Manuel de Rosas la destinó a la plana mayor activa y le duplica la pensión, aunque su destino no varía sustancialmente. En tercera instancia, el censo de 1895 arroja la aversión a la raza negra con explicaciones científicas de la época:

El elemento negro masculino no pudo pues propagar su raza con la misma intensidad que el blanco, mientras que el femenino, por las mayores facilidades de su comercio con la raza europea ó india, daba origen á productos en que la pigmentación de su piel era menos fuerte. En efecto: es un hecho de observación constante, ya proclamado científicamente por Alcides D'Orbigny desde 1839, que casi nunca se producen uniones entre el hombre negro ó indio y la mujer de raza blanca, mientras que por el contrario son muy frecuentes entre el varón blanco y la mujer negra, mulata ó india [...].⁵¹

En la actualidad, los investigadores argentinos ofrecen explicaciones mejor justificadas sobre las razones de la supuesta desaparición del hombre negro en Argentina.

⁵¹ *Segundo Censo...*, p. XLVII. El nombre del naturalista y antropólogo francés es Alcide, sin la “s”, en el idioma original. Los estudios mencionados en el censo pueden ser de la época que D'Orbigny pasó en América del Sur entre 1826 y 1834, precediendo en seis años a Charles Darwin, explícito admirador de su obra. En esta corriente naturalista predominante en la época se comprende la cita transcrita que el censo toma de Alcides D'Orbigny, *El hombre americano*, tomo 1, 1839, p. 139.

Fue carne de cañón en las luchas por la independencia y civiles, donde también murieron blancos. Además, hay que desmitificar lo de las pesetas, aunque es cierto que moría más la población indigente, de la que los negros eran parte. Murieron muchos, pero no todos, como se opina o quiere, sino que permanecieron, se reprodujeron y en buena parte, mestizaron.⁵²

Ya cerca del final de este apartado, el censo de 1895 explicará de manera azarosa cinco causas de la disminución de la raza negra que, en conjunto, mancillan dogmáticamente la fecundidad de sus varones.⁵³ La última de ellas augura sin miramientos que la raza negra desaparecerá y se destruirá en Argentina porque la trata ya no la renueva. Es decir, la nación de 1895 no reconoce otra condición de la población negra en el territorio que no sea la de esclavo. En conclusión, “la cuestión de las razas, tan importante en los Estados Unidos, no existe en la República Argentina, donde no tardará en quedar su población unificada por completo formando una nueva y hermosa raza blanca producto del contacto de todas las naciones europeas fecundadas en el suelo americano”.

La revisión de los censos de la segunda mitad del siglo XIX en torno a los registros de la población negra basta para probar que la política de invisibilización del estado finisecular es la causa ideológica que extingue a los afrodescendientes argentinos y su vasto legado hasta principios del siglo XXI. Esta desaparición de la historia

⁵² Dina Picotti, “No basta registrar lo negro, hay que valorarlo” y Elena Ferro, “Afrodescendientes: el color de los invisibles”, ambos en *Bepé*, núm. 12, año VIII, pp. 18 y 14-16, respectivamente, en http://www.conabip.gob.ar/sites/default/files/revista_bepe_12_mayo_2013.pdf.

⁵³ Cfr. nota 3 y 25. Las investigaciones sobre los afroargentinos desmienten y/o dan explicaciones para comprender estas razones que el censo enumera como axiomas: doble fenómenos de la extinción de sus varones y la mestización producida por sus mujeres, raza africana (e india) menos fecunda que la caucásica, alta mortalidad infantil, enfermedades, falta de renovación. *Segundo Censo...*, pp. XLVII-XLVIII.

argentina duplica su virulencia cuando se constata la desaparición física de afroargentinos durante la última dictadura militar entre 1976 y 1983.⁵⁴ La muerte estadística no deja de ser menos violenta. Habría que esperar 110 años para que del 6 al 13 de abril de 2005 se lleve adelante la Prueba Piloto de Afrodescendientes en los barrios de Montserrat (ciudad de Buenos Aires) y Santa Rosa de Lima (provincia de Santa Fe). Los resultados señalan que el 3 % de la población de estos lugares tiene antepasados de África negra y se avalan con la investigación del Centro de Genética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que en el año 2006 estimó que el 4.3 % de los habitantes de Buenos Aires y del conurbano tienen marcadores genéticos africanos.⁵⁵ Si bien el censo nacional de población de 2010 incluye por primera vez una

⁵⁴ Pablo Cirio, “Casos de afroamericanos víctimas del terrorismo de Estado”, 2013, en http://argentaininvestiga.edu.ar/noticia.php?titulo=casos_de_afroamericanos_victimas_del_terrorismo_de_estado&id=2033#.VS6hpk10zIU; “Algunos casos de afroargentinos del tronco colonial, víctimas del terrorismo de Estado”, 2013, en <http://www.telam.com.ar/notas/201308/30021-algunos-de-los-casos-de-afroargentinos-del-tronco-colonial-victimas-del-terrorismo-de-estado.html>; “Los afroargentinos del tronco colonial y la violencia de Estado (1973-1983)”, 2013, en <http://www.mdzol.com/nota/485403-10-casos-de-afroargentinos-victimas-de-la-dictadura/>; “Cátedra Libre de Estudios Afroargentinos y Afroamericanos en la Universidad de La Plata”, 2011, en <http://catedralibredeestudios.blogspot.com/2013/08/los-afroargentinos-del-tronco-colonial.html>.

⁵⁵ Datos según el análisis de 500 muestras de bancos de sangre en los Hospitales Italiano y de Clínicas y del Centro Regional de La Plata, ver Francisco R. Carnese *et al.*, “Análisis antropogenético de los aportes indígena y africano en muestras hospitalarias de la Ciudad de Buenos Aires”, en *Revista Argentina de Antropología Biológica*, núm. 3, pp. 79-99, en <http://revistas.unlp.edu.ar/raab/article/view/208>. Completar con artículo de difusión general de Patricio Downes, “Casi dos millones de argentinos tienen sus raíces en el África negra”, 2006, en <http://edant.clarin.com/diario/2006/06/09/sociedad/s-03801.htm>. Lo que no queda claro es si en este estudio genético se incluyen muestras de los 20 000 caboverdianos cuya mayoría nació en Argentina pero mantiene fuertes lazos comunitarios. Para un análisis de esta población, ver Luciana L. Contarino Sparta, “La memoria olvidada de la esclavitud y la africanidad: el caso de los inmigrantes caboverdianos en la Argentina”, en Pineau, *Huellas y legados...*, pp. 73-86.

pregunta sobre los afrodescendientes, los resultados fueron decepcionantes. Mientras que se calcula que en Argentina hay aproximadamente 2 millones de afrodescendientes, el censo sólo arroja la cifra de 149 493, es decir, un 0.4 % total de los cuales el 92 % son afroargentinos.⁵⁶ El entrenamiento inadecuado de los censistas y la autopercepción de los censados afrodescendientes como tales, parecen haber sido las causas fundamentales de esta gran diferencia entre cifras y porcentajes. Los intereses en disputa entre distintos organismos del Estado y entre este con representantes de la sociedad civil fueron otro escollo, además de la dificultad de lograr consenso en la formulación de la pregunta sobre los afroargentinos.⁵⁷ Los avatares que rodearon al censo de 2010 y la interpretación de sus resultados con respecto a los afrodescendientes merecen un análisis aparte (posterior a este artículo) en el marco de los estudios

Sobre el patrimonio genético africano en la provincia de Santa Fe, Argentina, ver Francisco Di Fabio Roca *et al.*, “El aporte africano al acervo génico de la población de Rosario, provincia de Santa Fe”, en Ghidoli y Martínez, *op. cit.*, pp. 383-398.

Para una perspectiva sobre la invisibilidad estadística, ver Josefina Stubbs y Hiska N. Reyes [eds], *Más allá de los promedios. Afrodescendientes en América Latina. Resultados de la Prueba Piloto de Captación en la Argentina*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2006, en <http://siteresources.worldbank.org/INTLACAFROLATINSINSPA/Resources/Argentina.pdf>.

⁵⁶ *Censo Nacional...* pp. 293-306.

⁵⁷ Nicolás Fernández Bravo, “¿Qué hacemos con los afrodescendientes? Aportes para una crítica de las políticas de identidad”, en Guzmán y Geler, *Cartografías afrolatinoamericanas...*, pp. 241-260. Este excelente artículo analiza la articulación de las alteridades en la política de identidades del país, con el resurgimiento de la categoría afrodescendiente; también traza las tensiones entre las partes y cómo el avance del Estado en el tema erosiona la participación efectiva de las mismas asociaciones afro de base política y su potencial transformador mediante seminarios, festivales u otras formas de visibilizar y problematizar lo afro en Argentina. Un caso para estudiar es el Día Nacional de los afroargentinos y de la cultura afro, que por la aprobación de la Ley 26.852 promulgada en abril del 2013 se incorpora al calendario de efemérides nacionales el 8 de noviembre. Esta fecha se elige en conmemoración de la muerte de María Remedios del Valle, el 8 de noviembre de 1847.

culturales latinoamericanos, en específico, de los estudios latinoamericanos de los afrodescendientes.⁵⁸ Con esta perspectiva teórica se podrán rastrear, en un principio, los antecedentes de este campo hasta el inicio de los estudios culturales en la década de los cuarenta y cincuenta del siglo xx junto con algunas obras pioneras argentinas sobre la población negra.⁵⁹

Los años sesenta avanzarán el tema para que en los setenta surjan los primeros apelativos a lo afrolatinoamericano;⁶⁰ la década de los ochenta atestigua el auge de los estudios culturales latinoamericanos de tema afro para consolidarse en la década posterior, reforzado en parte por los estudios transatlánticos que emergen en la segunda mitad de los noventa.⁶¹ Todos estos antecedentes sobre lo africano y los afrodescendientes en Argentina (épocas, interpretaciones, acciones) también se pueden trazar en la literatura nacional

⁵⁸ Este aspecto teórico se toma y reelabora de Eduardo Restrepo, “A modo de introducción—Estudios Afrolatinoamericanos: posibles aportes desde los estudios culturales”, en Guzmán y Geler, *ibid.*, pp. 23-40. Restrepo identifica cinco posibles aportes: interdisciplinariedad, antirreduccionismo, teorización de la política y politización de la teoría, cultura como poder y poder como cultura, identidad y políticas de la representación. *Cfr.* nota 67. Lo que se deja para un segundo artículo es el debate en cuanto a la categoría “afrolatinoamericano” y, por ende, “Latinoamérica” como términos de representación.

⁵⁹ Se hace referencia a Vicente Rossi, *Cosa de negros*, Buenos Aires, Hachette, 1a. ed., 1922, y a José Luis Lanuza, *Morenada*, Buenos Aires, Emecé, 1946, ver Solomianski, *op. cit.*, p. 21.

⁶⁰ Se destacan las investigaciones de Néstor Ortiz Oderigo, Ricardo Rodríguez Molas, Sidney Mintz y Marcos Estrada.

⁶¹ Para informarse en detalles de las investigaciones sobre África hechas en Argentina entre 1960 y 1980 y, en particular, desde el advenimiento de la democracia en 1983 hasta el 2008, ver Marisa Pineau, “Estudios sobre África desde Argentina. Los aportes de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Luján”, en Gladys Lechini [comp.], *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*, Buenos Aires, Clacso, 2008, pp. 357-367. Entre las investigaciones de los años ochenta y noventa se destacan las de George Reid Andrews, Oscar Natale, Marvin Lewis, Dina V. Picotti, ver Solomianski, *op. cit.*, pp. 20-22.

hasta hoy.⁶² En los años 2000 los estudios sobre afrodescendientes argentinos se alinean con la corriente afrolatinoamericana de los estudios culturales cuyas perspectivas transversales de análisis van cediendo poco a poco al trabajo intelectual interdisciplinario.

En esta segunda instancia, el aporte de los estudios culturales tiene que ver con posturas intelectuales antirreduccionistas que multipliquen las posibilidades de reinstaurar a los afrolatinoamericanos/argentinos en el proceso de formación de las identidades nacionales y en la sociedad como tal. Es en esta etapa donde parecen hallarse los estudios afroargentinos, en la visibilización y en la problematización del tema de “la negritud” en las formaciones de las identidades locales, nacionales y regionales.⁶³ De tal manera, la academia sería más susceptible de adscribirse a un proyecto intelectual de

⁶² Un estudio ineludible al respecto es Solomianski, *op. cit.*, *cf.* notas 3 y 26.

⁶³ Restrepo, *op. cit.*, p. 34. Para Restrepo esta es la tercera etapa que incluye tres momentos: visibilizar, problematizar y dismantelar las relaciones desiguales de poder y los dispositivos de inferiorización de la gente negra, *cf.* nota 62. La etapa de dismantelamiento se ve distante. La discusión sobre la etapa en la cual se encuentran los estudios afroargentinos se aviva en los mismos grupos activistas y algunos representantes al nivel gubernamental. Entre los referentes de las comunidades afroargentinas hay distintas visiones, *cf.* nota 68.

Para Javier Ortuño, por ejemplo, la etapa de visibilidad está cumplida y cree que se ha pasado a la fase del reconocimiento, especialmente, luego del último censo nacional en el año 2010. Ortuño señala algunos éxitos (difusión cultural del carnaval afroargentino por televisión, en lugares de memoria como la Manzana de las Luces), sugiere no concentrarse en Buenos Aires y salir a las otras provincias donde la respuesta al reconocimiento de los antecedentes afro es positiva, y reconoce la dificultad de que las instituciones del estado y la sociedad civil acepten que la tercera raíz de Argentina es africana.

Federico Pita, por su parte, presenta el tema con un discurso más tajante pero no menos acertado. Como hijo de padre afro y madre judía, Pita trabaja con el concepto de racismo cultural e insiste en la dificultad de “ver” a los afroargentinos, porque para algunos ni siquiera existen, por los prejuicios, por las imágenes folclóricas que se han naturalizado y porque no hay que buscarlos por el color de piel sino por su origen, ya que muchos afroargentinos pueden tener la piel blanca. Notas de la autora, Panel patrimonio cultural..., *op. cit.* Para completar la perspectiva de Pita y su activismo, ver Miriam Lewin, “Argentina afro: todos tenemos

naturaleza política que, sin abandonar el rigor científico, trabaje en conjunto con el estado nacional y los activistas afroargentinos, respetándoles sus propias categorías de autoreconocimiento y como sujetos de derecho.⁶⁴ Por eso se necesita conceptualizar la metodología y crítica de la cuestión afro inmersa en una noción de concreta y abarcadora cultura que analice todas las variables posibles de la vida social a la hora de estudiar las diferencias.⁶⁵ Al interesarse esta noción de cultura por las prácticas de significación y sus relaciones con el poder, el otro gran aporte de los estudios culturales afrolatinoamericanos sería examinar la construcción de la identidad y sus políticas de representación en toda su complejidad.⁶⁶

Para este texto se relevaron doscientas investigaciones (libros, artículos académicos, publicaciones periódicas, documentos oficiales) todos impresos y gran parte disponibles en línea, durante

una abuela negra en el placard”, entrevista, 19 de febrero de 2016, en <http://m.tn.com.ar/node/653778>.

⁶⁴ Grupos y cátedras: Grupo GEALA-UBA/CONICET; Cátedra Unesco de Turismo Cultural, Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Activismo: entrado en la creación de conciencia, proceso de visibilidad, pero falta el salto a políticas públicas, como los afromexicanos de Costa Chica; María Magdalena Lamadrid, “Fundación África Vive”; Miriam Gomes, “Unión Caboverdeana de Dock Sud”; Federico Pita y Fidel Nadal, “Diáspora Africana en la Argentina”; Javier Ortuño, “Asociación África y su Diáspora”, Coordinador del Programa Afrodescendientes, Dirección Nacional de Promoción de Derechos Culturales y Diversidad Cultural, Secretaría de Políticas Socioculturales, Ministerio de Cultura de la Nación Argentina; Yao Balthazart Ackhast Vieytes; Soledad Luis, “Capilla de los Negros”, Chascomús, zona sur, provincia de Buenos Aires; Carlos Lamadrid, “Asociación Misibamba”, Comunidad Afroargentina del Tronco Colonial; Moustafá, “Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina”.

⁶⁵ En consecuencia, el multiculturalismo y la interculturalidad como epistemología crítica quedarían descartados. Restrepo define a esta etapa “cultura como poder/poder como cultura”, Restrepo, *op. cit.*, pp. 35-37.

⁶⁶ Las publicaciones relevadas para este artículo sugieren que el estudio de las identidades y de sus representaciones se fue desarrollando a partir de las siguientes áreas: esclavitud, descendientes, lenguaje (terminología), prensa, jurisprudencia, censos, historiografía, expresiones culturales, clubes y asociaciones, artes, mercado laboral, política y etnia (sistema de castas).

el período 1970-2015. La mayoría son históricas, antropológicas y culturales; en menor medida aquellas relacionadas con la reconstrucción del espacio público a cargo de los afrodescendientes y memoriales, aunque existen trabajos seminales de historia forense. La educación y las artes visuales muestran investigaciones incipientes con respecto al tema estudiado. El mencionado proceso de visibilización eclosiona en Argentina a partir de 2007 gracias a la proliferación de estudios académicos y de las distintas asociaciones de afrodescendientes, algunas de ellas con apoyo político a nivel nacional. Ambos son ejes clave para evaluar críticamente la cuestión de los afroargentinos, a los cuales le sumo un tercero: la diplomacia cultural como concepto aglutinante que dinamice la información científica y que abra espacios para definir metodologías y recomendaciones que conecten el tema de los afroargentinos con aquel de los afrolatinoamericanos y que, a nivel local, lo dirija a aspectos que instauren el tema en la sociedad argentina en pos de acciones concretas sobre políticas públicas y legislación con respecto a educación, salud, vivienda, entre las más urgentes según el censo nacional de 2010.⁶⁷

La cuestión de los afroargentinos parece estar aletargada por una multiplicidad de factores que conciernen a la dinámica entre estado, activismo e intelectualidad, aunque las investigaciones y programas académicos siguen avanzando. El uso de terminología/lenguaje para nombrar a los afrodescendientes, las percepciones, autopercepciones y reappropriaciones de lo afro a nivel local, regional y mundial, la cuestión del retorno a África, la conceptualización de Europa y los temas de diáspora constituyen ejes clave a seguir

⁶⁷ El ejercicio de la diplomacia cultural centrado en la cuestión afrolatinoamericana se ha ido fortaleciendo en las tres sedes de The University of the West Indies (Trinidad y Tobago, Barbados y Jamaica) gracias al trabajo triangular entre docentes, sociedad civil y diplomacia argentina desde el año 2000 a la fecha, fortaleciéndose a partir el año 2013.

expandiendo preferentemente con una perspectiva comparativa con el Caribe, que nos aventajan en debate y producción intelectual. Sería importante, además, que los grupos activistas tuvieran una relación más fluida con otros grupos e investigadores de las regiones mencionadas. Otras cuestiones a debatir tienen que ver con la efectividad de los intelectuales funcionales al poder para instalar y desarrollar el tema, si la presencia de cierta radicalidad discursiva en la investigación y en el activismo ayuda a que la población aprenda sobre los afroargentinos y los valore, y si el trabajo en conjunto es la prioridad de los distintos sectores involucrados. Lo indiscutible es la relevancia del tema para reactivar un debate concienzudo sobre las identidades que componen desde sus comienzos la sociedad argentina.

DIRECTORIO DE COLABORADORES

NINA BRUNI

Doctora en Español graduada con High Commendation en The University of the West Indies (The uwi), Trinidad y Tobago. Desde el año 2013 es profesora en la licenciatura de Español en The uwi, Kingston, Jamaica. La enseñanza de la cultura y sociedad latinoamericana y caribeña, y del español como lengua extranjera en un marco intercultural son los ejes de su investigación; correo electrónico: <ninabruni@gmail.com>.

ELINET DANIEL CASIMIR

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Jurista, politólogo, socioantropólogo y profesor-investigador de la Universidad Estatal de Haití. Sus líneas de investigación son antropología de la negritud, procesos identitarios, historiografía y cultura política en América Latina y el Caribe, geopolítica caribeña, pensamiento crítico caribeño, integración regional y epistemología de las ciencias antropológicas; correo electrónico: <danielelinet@yahoo.com>.

ROCÍO GIL MARTÍNEZ DE ESCOBAR

Candidata a doctora en Antropología por The Graduate Center, City University of New York. Profesora adjunta en el departamento de Antropología de Hunter College. Sus enfoques de investigación son migración y fronteras, racismo, violencia estructural, identidad y políticas de reconocimiento, autonomía, afrodescendientes y grupos indígenas, relaciones Estado-comunidad, relaciones México-Estados Unidos, antropología histórica y política; correo electrónico: <rgil@gradcenter.cuny.edu>.

RAMONA HERNÁNDEZ

Directora del Dominican Studies Institute de City University of New York. Hoy día se encuentra produciendo una plataforma digital interactiva titulada First Blacks in the Americas (Primeros Negros de las Américas); correo electrónico: <rhernandez@ccny.cuny.edu>.

ALAI REYES-SANTOS

Doctora en literatura por la Universidad de California. Profesora de Estudios Étnicos en la Universidad de Oregón. Se especializa en temas sobre estudios culturales, migraciones intra-caribeñas, antillanismo, pan-americanismo, género y comunidades afrodescendientes; correo electrónico: <alai@uoregon.edu>.

ÓSCAR RODRÍGUEZ GALICIA

Licenciado y maestro en Historia por la UNAM. Sus líneas de investigación son la historiografía militar, la documentación virreinal y los procesos históricos de los esclavos negros y sus descendencias en el mundo novohispano. Coopera con Fomento Cultural el Trompo, A.C., en actividades de difusión cultural encaminadas al rescate de la “tercera raíz”; correo electrónico: <kokarron@yahoo.com.mx>.

J. JESÚS SERNA MORENO

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Autor de diversos libros y artículos publicados en revistas especializadas y de capítulos de libros. Profesor en la licenciatura y el posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del CTI de la Red INTEGRA; correo electrónico: <sernam@unam.mx>.

ISRAEL UGALDE QUINTANA

Candidato a doctor en Historia por el Instituto de Investigaciones Históricas y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación se desarrollan dentro de los siguientes temas: historia colonial de la Costa Chica, historia de la guerra de independencia mexicana, presencia de afrodescendientes en las milicias novohispanas, construcción histórica de la ciudadanía de los afrodescendientes en México y su inserción a instituciones religiosas coloniales; correo electrónico: <israelugalde1@hotmail.com>.

JOSÉ FRANCISCO ZIGA GABRIEL

Ingeniero agrónomo con especialidad en Sociología Rural, maestro en Ciencias en Desarrollo Rural Regional y doctor en Ciencias Agrarias por la Universidad Autónoma Chapingo. Orienta sus investigaciones hacia la historia agraria regional, poder, ritualidad y concepciones del tiempo en horizontes multiculturales. Es fundador y parte activa de la Red por el Reconocimiento Constitucional del Pueblo Negro de México desde 2008; <correo electrónico: <jfziga@yahoo.com.mx>.

Afrodescendientes en México y Nuestra América. Reconocimiento jurídico, racismo, historia y cultura, fue editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM. El 18 de octubre de 2018 en los talleres de Druko Internacional, S. A. de C. V., Calzada Chabacano 65, local F, col. Asturias, Cuauhtémoc, 06850, Ciudad de México, se imprimieron 100 ejemplares en digital, en papel cultural de 90 gramos. Su composición y formación tipográfica, en tipo Goudy OldStyle de 11:13, 10:12 y 9:11 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La edición consta de 250 ejemplares a tiro bajo demanda. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Sinaí Gómez Cervantes.

HACE ONCE AÑOS surgió el proyecto *Afroamérica*. Entre los propósitos que decidimos poner en marcha apareció la decisión de impulsar una serie de publicaciones con diversas temáticas que nos hablaran sobre las manifestaciones sociales, económicas, políticas y culturales de la presencia africana en nuestro continente. De esa inquietud inicial es como surge el libro que el lector tiene en sus manos *Afrodendientes en México y Nuestra América. Reconocimiento jurídico, racismo, historia y cultura*. Ocho textos son los que conforman esta publicación y en cada uno de ellos se hace una reflexión histórica, antropológica o sociológica sobre las poblaciones que llegaron de manera forzada desde el siglo XVI a América provenientes de África.

Hoy en día, seguimos con el mismo ánimo con el que iniciamos, además de encontrarnos en pleno Decenio Internacional de las personas Afrodescendientes declarado por la ONU (2015-2024). A lo largo de estos años hemos visto con agrado que los estudios sobre estas poblaciones han venido creciendo considerablemente. Nuestra intención, además de sumarnos a estas nuevas propuestas, es hacer una aportación teórico-metodológica desde diferentes disciplinas en las que incursionan los autores de este libro.

COLECCIÓN
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

24

ISBN 978-607-30-0854-9



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe