

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 команques, 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 frontierización 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.