

AFROMÉXICO: NARRACIONES SOBRE ESCLAVITUD Y MESTIZAJE ENTRE ACTIVISTAS NEGROS-AFROMEXICANOS DE LA COSTA CHICA, OAXACA

AFROMÉXICO: NARRATIONS OF SLAVERY AND MESTIZAJE AMONG BLACK-AFROMEXICAN ACIVISTS FROM COSTA CHICA, OAXACA

Itza Amanda Varela Huerta | El Colegio de México, México

Doctora en Ciencias Sociales y profesora-Investigadora del Centro de Estudios de Género, El Colegio de México.

Orcid: [0000-0003-3160-7481](https://orcid.org/0000-0003-3160-7481)

E-mail: itza_amanda@yahoo.com.mx

Resumen

Se exponen diferentes narrativas de origen y ancestralidad de activistas del movimiento por el reconocimiento de la población negra-afromexicana en Costa Chica. A partir del trabajo de campo realizado en encuentros políticos, así como entrevistas con activistas en la región, analizo cuáles son los usos políticos del pasado y de la construcción de memoria entre los militantes, partiendo de una crítica sobre la construcción de la historia pública sobre lo afrodescendiente en México. Los activistas tienen 30 años construyendo una subjetividad política que se finca en los usos del pasado, así como en la invención de tradiciones diferenciadas de los pueblos indígenas, por lo cual las narraciones de esclavitud, mestizaje, así como imaginarios sobre África son fundamentales para dicha subjetividad. Concluyo analizando que las narraciones académicas de la historia y la antropología de dicha población están presentes en la constitución de los discursos políticos y han sido resignificadas y rearticuladas.

Palabras clave: afrodescendientes, memoria colectiva, historia, minoría cultural.

Abstract

Different narratives of origin and ancestry of activists of the movement for the recognition of the black-Afro-Mexican population in Costa Chica are exposed. Based on the field work carried out in political meetings as well as interviews with activists in the region, I analyze the political uses of the past and the construction of memory among the militants, based on a critique of the construction of public history about Afro-descendant in Mexico. The activists have 30 years building a political subjectivity that is based on the uses of the past, as well as on the invention of differentiated traditions of the indigenous peoples, for which the narrations of slavery, miscegenation as well as imaginary about Africa are fundamental for this subjectivity. I conclude by analyzing academic narratives of the history and anthropology of this population are present in the constitution of political discourses and have been resignified and rearticulated.

Keywords: afrodescendants, collective memory, cultural history, cultural identity, minorities.

Introducción. Figuraciones temporales sobre Afroméxico

Para la realización de este artículo hice entrevistas semiestructuradas a diferentes activistas negros-afromexicanos en la región Costa Chica de Guerrero y Oaxaca entre 2014 y 2015 con el objetivo de comprender cuáles son sus nociones sobre origen y ancestralidad, así como elementos de identificación étnica. Además de las entrevistas grabadas hice observación en campo durante los Encuentros de Pueblos Negros realizados anualmente en 2013, 2014, 2015 y 2016 en la región mencionada para recabar información sobre las narrativas políticas en eventos públicos tanto de las y los activistas como de otros sujetos participantes en las asambleas anuales. Aunado a esta información de campo, analicé la información sobre la población de origen africano en los libros de texto distribuidos en todo el país por la

Secretaría de Educación Pública (SEP) para obtener información sobre discursos históricos hegemónicos.

Un barco encallado en los puertos de Acapulco o Minizo, leones en la sabana, árboles gigantes como *baobabs*, estirpe de reinas y reyes, cimarrones en las Américas, danzas exóticas: estas son algunas de las imágenes con las que activistas de los pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica mexicana relacionan su origen “ancestral africano” en el marco de la construcción contemporánea de un discurso político de reconocimiento étnico estatal en México. Este pasado relacionado con los relatos históricos sobre esclavitud está presente en las discusiones sobre una nueva identificación étnica contemporánea en el país y entre las personas que participan de la movilización social para el reconocimiento de los pueblos negros o afromexicanos desde hace más de 30 años.

En el presente artículo realizo un recorrido sobre la representación de la población negra-afromexicana en los libros de historia de texto gratuitos a nivel primaria como una forma de acercarme a las narraciones hegemónicas sobre esta población, para pensar cuáles son los estereotipos que sobreviven respecto a esta población. En la segunda parte de este artículo, dichas representaciones de la historia pública sobre los pueblos negros-afromexicanos se contraponen con las narraciones sobre origen y ancestría de activistas de la Costa Chica.

Aquí se analiza a la dicotomía entre el sujeto negro-afromexicano del pasado contenido en libros -relacionado exclusivamente con procesos de esclavización de personas de origen africano- y el negro-afromexicano permitido (HALE, 2006), es decir un sujeto social contemporáneo que ha sido vitrinizado o folclorizado para insertarle en el mercado de consumo cultural; reflexionaré sobre los entrecruzamientos del discurso histórico-antropológico y sus apropiaciones, mediaciones y resignificaciones entre diferentes activistas de las reivindicaciones de la población negra-afromexicana en la Costa Chica. Siguiendo esta idea, construyo la relación del tiempo con la etnicidad retomando a Stuart Hall:

La relación de la etnicidad con el pasado no es sencilla, no es una relación esencialista sino construida. Es construida en la historia, es en parte construida políticamente. Forma parte de la narrativa. Así que esta clase de etnicidad –de las etnicidades emergentes- tiene una relación con el pasado, pero es una relación que es en parte a través de las narrativas, que se tiene que recuperar. Es un acto de recuperación cultural” (HALL, 2010, p. 347).

El objetivo central de este artículo es dar cuenta del pasado como un recurso político en tanto narrativa sobre esclavitud y mestizaje en el proceso de movilización política de los autodenominados pueblos negros-afromexicanos, para analizar cómo esas narrativas están marcadas por un ejercicio de mediación y resignificación de la historia pública –entendida ésta con tres énfasis particulares que son “la comunicación de la historia a audiencias no académicas, una participación pública y la aplicación de la metodología histórica a los problemas actuales” (CAUVIN, 2018, p. 4) por parte de los sujetos que participan en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos y que permite observar la potencia política anclada en la concatenación de diferentes temporalidades históricas que en el presente permiten que el pasado, el origen o la ancestría¹, entendidos estos conceptos como narraciones movilizadoras de acciones políticas en la región señalada. Pensando en cómo se tejen las políticas y poéticas de la temporalidad en las naciones poscoloniales, retomo a Mario Rufer cuando señala:

El archivo es la epitome institucional de una política precisa de gestión de la memoria por parte del Estado-nación, Es una expresión espacializada del fragmento, una arqueología específica de lo definido como herencia con la inercia de la huella. El archivo no es expresión de la memoria como lo es el testimonio: no tiene lugar de enunciación y tampoco tiene posición/sujeto en su lenguaje. Pero es locus de producción de la huella, maquila de la selección, organización estructural del código que será después el acto de habla del historiador. Es justamente esa organización estructural la que ya no puede pensarse sino como

¹ La noción de ancestralidad en este artículo tiene una clara relación con el pasado colonial de esclavización de personas africanas en la Nueva España. Esta relación histórica se construye a través de la poca información especializada en la historia nacional, así como en la ausencia de datos en la historia pública. Es decir, más que una cuestión fenotípica está ligada a la construcción de la memoria cultural de estos pueblos para fundar su etnicidad. En términos de origen, éste se relaciona más con la identidad a través de la comparación con los pueblos indígenas puesto que el origen de los pueblos negros-afromexicanos está indisolublemente ligado con la idea de ancestralidad, con la noción emborronada y mediada de aquello que significa su origen atado al continente africano.

proceso político de gestión de aquello que merece ser recordado. Una teoría que conjunte la política y lo político de la memoria (RUFER, 2014, p. 91)

Representaciones históricas

Las narrativas de esclavitud y mestizaje son cartas marcadas por la historia pública nacional mexicana, dado que en los libros de historia² que se reparten gratuitamente en las escuelas públicas de todo el país, la llegada de población de origen africano a la Nueva España ocupa un espacio reducido en relación al pasado precolombino y colonial de las diferentes naciones indígenas; generalmente se indica en esos textos de que la población de origen africano y afrodescendiente solo puede ser representada a partir de la esclavitud y sin otro tipo de participación en la construcción nacional. Con esto no pretendo aminorar la institución de la esclavitud y el perjuicio transhistórico que ésta ha provocado, sino que intento denotar cómo estos estereotipos seguirán marcando la vida de las personas negras-afromexicanas en el México contemporáneo.

En los libros de historia estatal de Oaxaca y Guerrero (donde se inició el movimiento por el reconocimiento del pueblo negro-afromexicano) se repite la misma situación. El volumen de historia llamado “La entidad donde vivo”, utilizado en el tercer grado, para el caso de Oaxaca solo en la página 91 menciona a la población de origen africano o afrodescendiente relacionándola con el mestizaje y los trabajos forzados durante el periodo colonial:

² En la página oficial de la Comisión Nacional de Libros Gratuitos (Conaliteg), organismo dependiente de la Secretaría de Educación Pública (SEP) se encuentran disponibles para descargar todos los libros que se reparten en las escuelas públicas y privadas del país durante el ciclo escolar 2018-2019. En esos textos, a partir de la edición de la materia de Historia para 4º año de primaria se empieza a trabajar con la historia nacional: desde el poblamiento de América hasta la vida actual de las diferentes poblaciones en México. En los tres años de educación primaria, los libros de historia nacional y los de historia estatal refieren el proceso de conquista, colonización, independencia, reforma, revolución y “estabilidad” del siglo XX. Para la historia del periodo colonial y la segunda mitad del siglo XX los pueblos indígenas ocupan un lugar privilegiada en tanto sujetos colectivos en la construcción nacional. En el resto de los periodos, su huella está difuminada.

La implantación de las encomiendas y repartimientos fue trágica para las comunidades originarias: propició una serie de abusos contra la población, como ser obligados a realizar trabajos extremadamente pesados en las minas y en los cañaverales, lo que causó muchas muertes. Al mismo tiempo, la Corona española autorizó traer población de origen africano para que hiciera estos trabajos (CONALITEG, 2018b, p. 91).

Junto a la siguiente cita, esta es la única información sobre la población de origen africano en el volumen de más de 159 páginas. Al respecto de la población afro, la información continua en un segundo subtítulo llamado *El mestizaje y las castas*:

En un principio, la sociedad que surgió durante el Virreinato fue producto de la mezcla de dos grupos, el europeo y el americano, fenómeno al cual se le llama mestizaje. Después, estos grupos se multiplicaron. Para hacer una distinción con los niños nacidos en España, a los niños que nacieron en América, pero de padres españoles se les llamó *criollos* (en itálicas en el original). Posteriormente trajeron a la población de origen africano para realizar el trabajo pesado en minas o en plantaciones agrícolas; ésta se mezcló con la europea y de esa forma se originó la población mulata. Finalmente, al mezclarse entre sí los diferentes grupos, se dio paso a la formación de castas (CONALITEG, 2018b, p. 91).

Por otro lado, el volumen sobre Guerrero, en la página 39, menciona en un pequeño cuadro que la Costa Chica está habitada por afrodescendientes, indígenas y mestizos. Como señalo más adelante, la ideología del mestizaje se refrendará en dos cuestiones fundamentales: la biología y la cultura. Para ilustrar lo anterior, tomaré un fragmento de la página 40 del mismo libro:

La Costa Chica presentan un mosaico cultural conformado por diversas poblaciones y etnias: los mixtecos de la costa; los afromexicanos, descendientes de los antiguos africanos traídos como esclavos; los amuzgos, los chatinos y todo el conjunto de pueblos considerados como mestizos. La población es alegre y bullanguera. En las fiestas costeñas no pueden faltar *El baile de la chilena*, que lo mismo toca un trío que una banda de música de viento. En la región se conservan también danzan como Los Diablos y los apaches. Los afrodescendientes, indígenas y mestizos “costachiquenses” conviven y trabajan con gran armonía. Unos cultivan cocoteros, Jamaica y árboles frutales, mientras que otros cuidan el ganado. También hay quienes se dedican a la elaboración de piloncillo y aguardiente, así como de machetes (CONALITEG, 2018a, p. 42).

Y en lo que respecta al mestizaje:

El régimen virreinal impuso una forma de gobierno muy dura. Con la Conquista, los indígenas fueron sometidos y explotados. Se les obligó a trabajar en las minas y haciendas españolas, a cambiar su idioma, religión y costumbres. Además, nuevas enfermedades como la viruela, el tifo o matlazáhuatl y el sarampión, traídas por los conquistadores, provocaron la muerte de miles de indígenas: otros tuvieron que escapar a lugares más lejanos, ocasionando una disminución demográfica hasta de 90%. Con dichos sucesos, quedaron abandonadas las tierras y las minas. Entonces, los españoles trajeron esclavos desde África. Esta población se distribuyó principalmente en la Costa Grande y en la Costa Chica de Guerrero.

Los españoles se encargaban del gobierno, era los dueños de las tierras y de las minas; controlaban el comercio, dirigían el ejército y la iglesia, mientras que indígenas y africanos desempeñaban los trabajos más pesados.

En estas actividades los auxiliaban los criollos, que eran los hijos de españoles nacidos en Nueva España, insatisfechos porque se les negaba el acceso a la administración pública.

Más abajo se encontraban los mestizos, hijos de españoles e indígenas, y los mulatos, hijos de españoles y africanos. Estos grupos fueron clasificados como castas. Tanto mulatos como mestizos desempeñaban diferentes oficios tales como cocheros, sirvientes, artesanos, arrieros, entre otros (CONALITEG, 2018a, p. 83).

Lo anterior ejemplifica los contenidos mediante los cuales se socializa la historia de la población negra-afromexicana en nuestro presente. Me interesa más allá de hacer una crítica puntual a esos contenidos, mantenerlos como ejemplos de ocultamiento en la historia oficial, como forma de tachadura, de silenciamiento. Esto es, la población mencionada *aparece* solo en un tiempo histórico ya no vacío y homogéneo (ANDERSON, 1993) sino clausurado, cerrado (CHATTERJEE, 2008) y la forma en la cual *aparece* es solamente para dar cuenta de su fuerza física y como sujeto social esclavizado, reforzando así los estereotipos existentes respecto a este grupo social. Después del periodo colonial, lo afro será borrado de la historia y *reaparece* únicamente en el siglo XXI a través de las lógicas de narración del multiculturalismo, intentando una vez más, despojar al movimiento negro-afromexicano de su historia reciente, es decir, de las luchas campesinas y guerrilleras que también contribuyeron a la constitución de una movilización en la región Costa Chica. Es decir, los sujetos del pasado nacional pueden ser reinventados en el tiempo multiculturalista.

Es importante señalar aquí que la región Costa Chica está marcada por la presencia de la población afrodescendiente, indígena y mestiza. También, por la presencia de diversas luchas campesinas durante la década de los 70 del siglo XX, algunas de ellas armadas. Esos episodios políticos marcaron a las organizaciones de izquierda que aún trabajan en la región con el objetivo de mejorar la vida de la población costeña: No sólo indígenas y mulatos se integraron a la organización conocida en la región como "la de los estudiantes". Hombres recelosos y de aspecto inconfundible, originarios de Pinotepa Nacional también formaron parte de la Liga 23 de Septiembre. No eran mulatos ni indígenas, eran "negros relucientes" que traían en su sangre la ancestral herencia africana sembrada en este suelo. Fueron bautizados como Los Azules (CASTELLANOS, 2018, p. 234). Una de las organizaciones más importantes de la izquierda radical no institucional mexicana, la Liga 23 de septiembre intentó por lo menos en dos ocasiones fincar grupos armados en la región, donde operó una de las células de la Liga, la Brigada Revolucionaria Emiliano Zapata (BREZ), allí se realizó trabajo político entre la población desde principios de 1972 y hasta 1974, cuando las fuerzas militares llevaron a cabo una violenta represión contra el grupo guerrillero.

Figura 1 – Municipio de la Costa Chica.



Elaborado por Beatriz von Saenger Hernández, 2019.

Estos procesos de figuración-aparición y desaparición en la historia nacional no sólo se dan en el ámbito de la historia pública y oficial, sino en las fuentes académicas autorizadas y especializadas en el tema. Las dos disciplinas que se encargan de la relación del pasado de la población negra-afromexicana con el Estado-nación son la historia y la antropología. En diversos espacios académicos apenas se empiezan a investigar diferentes temporalidades como el siglo XIX, el siglo XX y por supuesto, los inicios del siglo XXI; durante todo el siglo XX la única temporalidad posible para estudiar a estos pueblos como sujetos históricos fue durante la trata esclavista y el periodo colonial, borrando después a este sujeto social de la

historia nacional y reviviéndolo sólo hasta las movilizaciones políticas de inicios del siglo XXI por su reconocimiento como tal.

El proceso de identificación negro-afromexicano se produce en el marco de la crisis de la ideología posrevolucionaria en las postrimerías del siglo XX, ideología que descansó en la noción y el ejercicio de incorporación de una subjetividad mestiza: más allá de la descripción biológica de lo mestizo como híbrido, la ideología del mestizaje mexicano impactó la construcción de subjetividades étnicas y políticas en los diferentes estados que componen al país, al ser más que una realidad (la idea de un sujeto que tuviera las cualidades de los grupos poblaciones de los cuales provenía: indígena y europeo) un ideal para el progreso nacional.

El término ideología del mestizaje ha sido empleado por la historiadora María Elisa Velázquez para diferenciar el proceso histórico del dispositivo gubernamental, señalando:

En suma, considero importante no confundir 'la ideología del mestizaje' con en el proceso de intercambio y convivencia que efectivamente se dio en México y que continúa entre regiones, pero también con otros países, especialmente Estados Unidos. El mestizaje no tiene porque traducirse en exclusión o negación, debe entenderse como suma y reconocimiento. Por lo tanto, el mestizaje no es una falacia, es un hecho histórico que ha implicado diversos procesos de intercambio, enriquecimiento y creación cultural. Negar los procesos de mestizaje también confunde e impide que las comunidades afrodescendientes en México reflexionen y propongan estrategias de reconocimiento y contra la discriminación. Las comunidades afrodescendientes enfrentan hoy en día el problema de su identidad y eso, inevitablemente, implica un compromiso importante para la academia y el gobierno mexicano (VELÁZQUEZ, 2011, p. 19).

Por tanto, si México lograba una población ideológicamente identificada como mestiza/urbana, "el lastre" de lo indígena quedaría sólo como un recuerdo del pasado de bronce, pero de ninguna forma interrumpiría el avance hacia una sociedad moderna y capitalista, éste era el pensamiento dominante entre la intelectualidad de principios del siglo XX, señalando:

(...) de cualquier manera, reforzada en la convicción de que la nación se origina en la genealogía y comunidad de sangre, la ideología del mestizaje consuma un modelo integrador que concibe el pasado histórico como "crisol" que se anuda con el futuro como proyecto nacional o cultural, preservando de este modo la unidad

entre origen y destino con lo cual se asegura la legitimación del presente como orden histórico (MACHUCA, 1998, p. 42).

El discurso antropológico mexicano sostiene la idea de que en la actualidad la población negra o afromexicana sólo se encuentra en ciertas regiones del pacífico sur mexicano pero que incluso en esas zonas, la identificación de los sujetos no correspondía con la historia pública de lo afro en México. Para dar cuenta de los discursos sobre origen y ancestría, los sujetos negros-afromexicanos de la Costa Chica tienen diferentes narraciones que explican la diferencia visualmente observable³ entre los indígenas, los mestizos y los “morenos”, dicha diversidad en términos de “color” provendría –según los relatos en la Costa- de los que se cuenta la huida de esclavos (varones) de un barco encallado en diferentes puntos del Pacífico y quienes habrían llegado a poblaciones indígenas donde se mezclaron con mujeres indígenas, dando por resultado a los sujetos que actualmente viven en las poblaciones costeñas y que no se autoidentifican como parte de un pueblo indígena o con memorias / narraciones ancladas en el pasado precolombino. Así lo dice Isidro Ramírez, de la organización Socpinda AC:

La historia entre la gente nos habla del asentamiento de los pueblos como un grupo que llegó de fuera y por otro lado de un navío que en puerto Minizo (Pacífico) tuvo que naufragar y que de allí llegan los primeros pobladores de estas comunidades. (Isidro Ramírez, comunicación personal, 15 de noviembre de 2014).

En esos procesos de identificación y desidentificación negra-afromexicana no sólo juega el color de piel como eje fundamental para la diferenciación, dicho elemento se concatena con otras diversidades como la fundación de ciertos pueblos en zonas costeras, las divergencias en las tradiciones dancísticas y alimenticias, entre otros elementos que sirven y funcionan

³ Esta diferencia que racialmente está marcada por la discusión sobre el color es importante en la Costa y en el movimiento político negro-afromexicano. Si bien no busco reducir la diferencia a una cuestión culturalista, es cierto que en el caso específico de las plataformas organizativas de la Costa Chica “el color” no es lo único que define la pertenencia étnica, es una de las variables, pero en el proceso de construcción de una identidad étnica la estrategia política ha sido ampliar el debate a cuestiones como ancestría, cultura, territorio y autoadscripción.

como marcadores de identificación colectiva entre los pueblos costeños (hoy pueblos negros o poblaciones afromexicanas) y que anteriormente eran marcadas como cosas de “negros”.

Mediaciones y ancestrías en un mundo hiperconectado

Debido a los argumentos anteriores, considero fundamental analizar cómo la historia y la antropología mexicanas se encuentran presentes, cómo son incorporadas en las narrativas sobre origen y ancestría de las y los activistas negros-afromexicanos; sin embargo estas narrativas son imposibles de exponer sin enunciar el papel fundamental de otras dos matrices de reflexión: la primera, se da durante la primera década de los 2000, es la presencia de historiadores y activistas afroestadunidenses, así como la producción de sus investigaciones en castellano o la socialización de éstas durante sus estancias en la región. Es decir, una mirada diferente en cuanto las narraciones de historia pública e historia especializada mexicanas. Entre dichas investigaciones me parece importante hacer notar los trabajos de Laura Lewis (2000), Ben Vinson y Bobby Vaughn (2004) y Marco Polo Hernández Cuevas (2004).

En este sentido además de la investigación sobre la presencia y cultura de la vida de las poblaciones negras-afromexicanas por parte de académicos provenientes de los Estados Unidos, muchos de éstos han viajado a la región para entablar relación con las diferentes organizaciones políticas y es en esos espacios de convivencia donde la historia nacional mexicana se ha contrapuesto a la narrativa sobre la presencia y aportes de las personas de origen africano esclavizadas en el país vecino del norte.

La segunda matriz remite al encuentro de los activistas de la movilización política negra-afromexicana con sus pares latinoamericanos tanto en México como en diversos encuentros continentales, por lo que las historias y experiencias en otras naciones de Iberoamérica tendrán impacto no sólo en la acción política de las plataformas sino en la construcción

identitaria de los y las activistas mexicanos. Me parece fundamental recalcar que es en ese momento específico cuando las mujeres y el discurso de un feminismo latinoamericano empiezan a ser protagonistas visibles del movimiento, adquiriendo experiencia en el ámbito transnacional.

Son tres las formas en las que la temporalidad juega un papel político en el movimiento afro en México: La primera es el recuerdo de la esclavitud, la diferencia corporal de “color de piel” (marcada por la superposición de la historia colonial y el pasado reciente), cuando los abuelos y los bisabuelos escaparon de los barcos negreros; la segunda forma de uso político del pasado es África como región de origen, como un imaginario que está mediado también por los discursos colonialistas sobre el continente. El tercer uso de pasado es la Colonia/lo español como símbolo de dominación para los pueblos indígenas y los sujetos esclavizados, sujetos que serán reimaginados para construir las diferentes nociones de ancestría entre activistas afromexicanos.

Sostengo entonces que a partir de estas tres posiciones y resignificaciones de la historia pública (y de los sujetos) es que en la Costa Chica se construye una cultura del pasado que genera intersecciones entre la historia estatal (con la ideología del mestizaje), la historia disciplinar (retomando y resignificando diversos momentos de la historia mexicana) y la acción de la imaginación política de las personas de las diferentes plataformas políticas negras-afromexicanas. Como en el caso de Juliana Acevedo, quien, retomando la acción de los esclavos cimarrones, reelabora con imaginación política su propia idea de ancestralidad y espacio:

En haciendas, como que tienen referencias con la guerra, de las haciendas que estaban llenísimas de algodón aquí en Collantes; entonces también el acceso hacia la zona se volvió un poco más fácil, pero antes era inaccesible, entonces esos cimarrones que se ahorcaban del látigo de los malos tratos y que se refugiaban en estas zonas casi inaccesibles, más lo que trabajaban ya de manera estable con, en las diferentes haciendas, como caporales, como capataces, pues son parte de nuestro pasado y son parte de nuestra historia y son abuelos, tátara-abuelos

quienes lucharon y dieron su vida, uno por su libertad de manera salvaje (Juliana Acevedo, comunicación personal, 17 de noviembre de 2014).

Temporalidades políticas: superposiciones y reacomodos de la esclavitud

La fuerza performativa del mestizaje en México repercute no sólo en los centros urbanos como una forma de control y de movilidad social, sino que esta ideología deviene en prácticas específicas que, en el caso de la población negra o afromexicana está marcada por el reconocimiento de las alteridades nacionales: los indígenas y los mestizos. En la historia pública mexicana el papel de los africanos y afrodescendientes generalmente se silencia junto con las palabras *raza* y *esclavitud*. Estos dos conceptos no están borrados de la ideología del mestizaje, pero operan en un régimen de silencio que les permite ordenar ciertas políticas y acciones estatales de una forma eficiente pero que, al mismo tiempo, escapa siempre de las críticas que pudieran hacerse al Estado justamente por ejecutar sus acciones a partir de ideas racistas, racialistas y de mercantilización de la vida humana, como señala el historiador haitiano Michel Rolph Trouillot:

El juego del poder en la producción de narrativas alternativas comienza con la creación conjunta de hechos y fuentes por al menos dos razones. Primero, los hechos nunca carecen de significado: de hecho, se convierten en hechos sólo porque importan en algún sentido, aunque sea mínimamente. Segundo, los hechos no son creados iguales: la producción de huellas es también siempre la creación de silencios. Algunos acontecimientos son mencionados desde el principio; otros no. Algunos son grabados en los cuerpos individuales o colectivos; otros no. Algunos dejan marcas físicas; otros no. Lo que sucede deja huellas, algunas de las cuales son muy patentes -edificios, cadáveres, censos, monumentos, diarios, fronteras políticas-, limitando el grado y el significado de cualquier narrativa histórica (TROUILLOT, 2011, p. 24).

En la construcción del México posrevolucionario se requirió de la repetición de ciertas nociones sobre mestizaje, como asienta Federico Navarrete:

Desde sus orígenes en el siglo XVI, en los imperios coloniales ibéricos el término mestizo se empleó para designar a las personas que eran hijos de la unión entre un padre europeo y una madre indígena. Era una categoría genealógica y, como tal, tenía fronteras móviles. Un “mestizo” que recibiera el apellido de su padre

español era considerado legal y socialmente español. Los mestizos que no eran reconocidos por sus padres españoles podían integrarse al grupo de sus madres y por lo tanto serían considerados indígenas.

Únicamente en ciertos contextos urbanos y regionales (como en Lima, la Ciudad de México y las regiones mineras del Alto Perú y del norte de la Nueva España o en la selva amazónica) surgieron con relativa rapidez grupos de personas que no pertenecían claramente ni a los españoles ni a los indígenas y que fueron considerados una “casta” aparte que recibió el nombre de “mestiza” (NAVARRETE, 2014, p. 65).

Esta idea de mestizaje borró de los imaginarios nacionales la presencia de población africana y afrodescendiente que llegó durante el periodo colonial a la Nueva España y que durante siglos estuvo presente en la construcción de la nación en términos culturales como políticos y económicos. No fue sólo durante el siglo XX que la categoría raza funcionó como elemento de exclusión de ciertas colectividades y de inclusión de otras, sino que desde la Independencia se representa de forma racista a la población afrodescendiente, al asumir que ésta podría diluirse o asimilarse en la mezcla nacional.

A finales del siglo XX, un grupo de ciudadanos movilizó temporal y políticamente su identificación para dejar de ser campesinos mestizos o mestizos rurales e impulsar la identidad y pertenencia a los pueblos negros o afromexicanos ¿cómo se movilaron/deslizaron los significados identitarios y qué permitió que pudieran hacerlo?

Este deslizamiento permitiría que la incorporación de la historia afro a los currículos escolares replanteara la ideología del mestizaje, sin embargo estos corrimientos de sentido podrían quedarse sólo en dos puntos centrales: en políticas de corte multiculturalista o en formas de turistificación y exotización de la “cultura negra o afro”, puesto que la representación de la población negra-afromexicana podría pasar de una figura de esclavitud en el pasado a formas de turismo étnico, folklorización o turistificación académica⁴.

⁴ Con estos términos me refiero a las formas específicas en las cuales la cultura de las comunidades, pueblos y personas negras-afromexicanas son exhibidas como mercancía posible de consumir tanto por turistas nacionales como extranjeros. Asimismo, por la creciente ola de turismo académico que visita la región señalada

A diferencia de los pueblos indígenas de la región, los negros-afromexicanos no pueden argumentar que su lucha se da por ser los primeros pobladores de las tierras costeñas, porque uno de los argumentos antropológicos más fuertes en la zona para pensar la relación entre indígenas y afrodescendientes es que han competido por los recursos de la zona, además se reitera el estereotipo que marca a los indígenas como personas calladas y a los negros como sujetos fiesteros:

Hay localidades, en las que el fenotipo de la mayor parte de los y las habitantes es visiblemente más parecido al de la población de origen africano – por ejemplo, Barra de Teconanapa, Huehuetán, San Nicolás, Maldonado en Guerrero y El Ciruelo, Oaxaca. En estos sitios, gran parte de las personas tienen el cabello rizado, la piel oscura y una complexión más fuerte que la indígena. Pero más allá de las características físicas, existen también ciertos rasgos de carácter, sociales y culturales que los diferencian de otras poblaciones. “Cuando los indígenas velan al santo hay rezos, aquí cuando velamos al santo hay baile y bebida hasta el día siguiente” (DE LA SERNA, 2012, p. 203).

Como puede leerse en el párrafo anterior, las generalizaciones sobre la población negra-afromexicana reinsertan y reorganizan los discursos racializantes que desde el siglo XX – con más fuerza en México- ven a la población afrodescendiente como exótica y alegre, estos discursos se han incorporado a la propia descripción de las personas negras-afromexicanas, como ilustro en la siguiente conversación entre dos mujeres negras-afromexicanas sobre las relaciones entre indígenas y negros-afromexicanos.

Según Carmen, una enfermera que se autoadscribe como negra la forma de hablar de “los negros es directa, golpeada y en forma de orden” mientras que “los inditos” son “tímidos, sumisos”. Praxedis, la hermana de Carmen bajó la mirada, alzó los hombros, sacó un poco la cabeza, se encorvó y habló hacia la tierra, imitando un tono altamente sumiso; de pronto, cambió de forma y dice, en cambio “los negros hablamos fuerte”, enseguida abrió los

en el texto para “conocer de primera mano” cómo viven las comunidades, personas y pueblos negros-afromexicanos en la región de la Costa.

hombros, enderezó la columna hasta el cuello y empezó a gesticular y hablar con un tono fuerte, seguro y agresivo (comunicación personal, 12 de noviembre de 2014).

Podemos observar entonces a partir de la generación de conocimiento antropológico y de las formas de autorepresentación y alteridad en el caso anterior, que el pasado juega con formas en las que se representa la alteridad en el presente. Pero la pregunta central es ¿cómo la esclavitud puede movilizar políticamente a grupos de personas que inventan y defienden su alteridad étnica en tiempos neoliberales?

La pregunta se inserta y funciona a través de los discursos indígenas autonomistas que para defender sus territorios de las políticas de despojo (criminal o empresarial, muy parecidas ambas) argumentan que ellos son los primeros pobladores de las tierras americanas, los verdaderos herederos de las riquezas de México; incluso, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en su Primera Declaración de la Selva Lacandona asienta:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al imperio francés de nuestro suelo (EZLN, 1994).

Por tanto, el pasado ocupa siempre un papel fundamental en las comunicaciones públicas de este ejército de indígenas que cimbró la conciencia nacional y modificó sustancialmente la representación de lo indígena-contemporáneo en México.

Los activistas del movimiento afro en México usan la narración del periodo de esclavitud para dar sustento histórico a su lucha. En términos de usos de la cultura, reivindican la Danza de los Diablos⁵ como un sistema de juego comunitario que sólo se performa en los pueblos

⁵ La Danza de los Diablos de la Costa Chica mexicana es un juego-danza que se reconoce como un elemento central en la vida de los pueblos negros-afromexicanos dado que ésta sólo se performa en durante la celebración de Día de Muertos y se señala que la danza es únicamente afromexicana. Este juego ha sido uno de los elementos neurálgicos de las plataformas políticas de la población mencionada para dar cuenta de *su existencia colectiva* y, por ende, ser considerados por las instituciones del Estado como sujetos de derecho. La danza tiene dos plataformas para ser performada, la primera en diferentes entornos comunitarios y vinculada

costeños negros-afromexicanos. En los últimos años el Son de Artesa (un baile recuperado por la antropología) se presume como parte de esta herencia cultural afrodescendiente que se complementa también con las diferentes cocinas, lo cual permitiría la creación de un “patrimonio intangible”. Así lo señala Angustia Torres de África AC:

La Danza de los Diablos es una danza que se creó como una manifestación de los negros para comunicarse, entonces tocar el tambor, el cuerno era una forma de cómo nuestros antepasados tenían para poder reunirse y comunicarse, saber dónde estaban un negro, donde estaba el otro. La música y la danza fue una forma de encontrarse y ahora lo que tenemos que hacer es trabajar con esa danza para que los más pequeños encuentren sus raíces, a sus hermanos negros. Esta danza nos representa porque es parte de nuestro origen. Cuando el tambor empieza a sonar, los niños en la primaria se emocionan porque eran lo que usaban nuestros antepasados para comunicarse, es algo que traían ya en la sangre (Angustia Torres, comunicación personal, 18 de mayo de 2014).

Esos mismos usos del pasado estarán presentes en las diferentes narraciones familiares y públicas de las personas afrodescendientes en la Costa Chica. Por ejemplo, como señala Varela (2017) en la mayoría de los pueblos costeños la diferencia étnica se relaciona con el barco encallado en puertos cercanos a sus pueblos o territorios. La población morena tiene su propio mito de origen en un barco que, dependiendo donde se pregunte, naufragó lleno de esclavos a orillas de El Faro, en Punta Maldonado, la versión más socorrida por tratarse de un punto geográfico intermedio entre ambos estados; en El Callejón, cerca de Santo Domingo Armenta, Oaxaca e incluso cerca de Chacahua, y de allí la explicación de la existencia de gente negra en la Costa para muchos de sus habitantes como dice Don Silvino:

Mi abuelo se vino de allá, de San Nicolás; mi abuelo fue chamaco cuando brotó de la esclavitud del barco. Según mi papá nos contó que mi abuelo no sé qué parte de África los esclavizaron, que el barco donde ellos venían los venían siguiendo. Entonces en su huida el barco ese chocó con las piedras que estaban debajo del

a una serie de actividades públicas; la segunda, como muestra en espacios políticos y académicos de la existencia colectiva de dichos pueblos.

agua y se hundió y entonces los que pudieron salvarse se botaron al agua y salieron en ese punto de San Nicolás y aquí se liberó (DE LA SERNA, 2012, p. 199).

Durante diferentes temporadas de trabajo de campo en la Costa Chica, esta narración sobre el origen de los pueblos negros-afromexicanos se repite con diferentes puertos de huida o llegada de los esclavos y salta a la actual situación de diferencia con los pueblos indígenas: Paulino Rodríguez, del pueblo negro-afromexicano La Boquilla de Chicometepepec dice:

Puerto Minizo, así se llama el puerto que es donde pararon desde un inicio. Igual la playa que está aquí en mar abierto [...] cuando llegaron los españoles, empezaron a andar por acá en Collantes, sembraron sembradíos de algodón, muchos, mucha producción que traían ellos de allá (Europa) y allí (en los barcos transportadores) cargaban a los esclavos desde un inicio. Entonces así es que la raza negra es de los africanos, de los esclavos que según se liberaron de los españoles [...] cuando los españoles llegaron para acá traían gente negra y ésta se fue extendiendo toda esa parte de Guerrero. Pero, pues, como dice gente indígena ya había ¿no? Pero la raza negra se fue mezclando con la indígena y otra, otras raíces de otra raza. Pues ahorita, pues, ya no hay una raza legítima, original, de por ejemplo... yo. Negro-negro no soy; yo tengo sangre negra y sangre indígena, pues. Mi mamá es morena, pero tiene su pelo lacio, tiene también sangre indígena ya ahorita, ya no hay sangre, raza así legítima, indígena-indígena así ni negro-negro, eso solamente en África porque allí sí son negros-negros. Ahorita usted ve a un indígena ya no lo ve como indígena, ya algunos no hablan su lengua, ya hablan español, ya no usan su forma de hablar como indígenas. Por eso nosotros venimos según de África, pues porque somos morenos, pero ya no somos morenos-morenos por eso ahorita la raza negra igual se va, cambió, murió” (Paulino Rodríguez, comunicación Personal, 15 de mayo de 2014).

En la narración de Paulino Hernández es posible observar la vinculación de la historia pública, así como el discurso racializante que impacta en las nociones sobre alteridad en México. Por un lado, Hernández reutiliza y refuerza la idea de indígena –creada desde las instituciones del Estado como las escuelas, el INEGI, el INAH- como aquella población que habla un idioma diferente al español, es decir, se vincula esta identidad con cuestiones culturales-lingüísticas y en el caso de la población negra-afromexicana la diferencia/alteridad se construye en términos de imaginario social a partir de los discursos biologicistas sobre la raza como diferencia marcada para la población negra-afromexicana. En el extracto de entrevista vemos como la noción de indígena, negro y mestizo continúan funcionando entre la población costeña.

En otro sentido, para Juliana Acevedo, activista e intelectual negra-afromexicana nombrarse negra y asumir esa identidad en relación con el orgullo étnico y el pasado que se asume como propio:

Sigue siendo la falta de aceptación por desconocimiento, cuando conoces ya te asumes. Es cierto que en Collantes la gente ha conservado más los rasgos. La gente se refiere más como negro o lo asumen y lo relacionan como con el color de la piel, pero cuando esas personas de tez más clara conocen parte de sus raíces, de donde provienen... comienza a asumirse como tal, pero es eso, en desconocimiento que existe de la historia oficial ¿no? Que nos hace sentir aberración y luego toda esa carga negativa que se le pone a la palabra o al ser de raza negra, suena un poco loca pero mucha gente no se asume porque por esa discriminación existente, la gente utiliza negro, moreno cuando es una palabra ofensiva, cuando con esa combinación despectiva [...] es cuando la gente reacciona y te contesta de mala manera [...] pero eso es parte de la cotidianidad, por eso la cultura ha sido muy importante en la lucha por el reconocimiento porque es lo que nos da identidad más que nada, porque es lo único que nos queda, que nos liga con nuestro pasado además no hay una historia oficial que nos diga de dónde provenimos, entonces las danzas, los versos, algunos mitos son los que nos dan nuestra identidad y nos han permitido ser un pueblo culturalmente diferenciado. Para mí es un orgullo ser negra. Mi imaginación de repente... a veces digo, a lo mejor provengo de Etiopía, de mis ancestros o del Congo, no sé de algún lugar importante, igual y de algún linaje importante no sé, porque no hay forma de llegar a ello. Pero por lo menos es bonito creerse que por lo menos fueron importantes. [...] nuestras raíces aun vienen de África lo que tenemos más cercano es la esclavitud y aun cuando el termino negro este acuñado en la época colonial yo digo que es parte de lo que hay que reivindicar, porque el querer borrarlo es también querer borrar a esa gente que estuvo esclavizada y que dio la vida y que forjó parte de esta nación aun cuando no se quiera reconocer: se denominaban negros ¿por qué no reivindicar a esos muertos? No nada más en el discurso cuando te dan esos talleres los estudiosos ¿porque no reivindicarlo de esa manera? quitarle la carga negativa a esa palabra con los negros en memoria de esos africanos muertos. Yo digo que estamos más cerca de la esclavitud que de África (Juliana, comunicación personal, 17 de noviembre de 2014).

Las palabras de Juliana Acevedo son claras en cuanto a la relación con un pasado creado en y desde el activismo negro-afromexicano. Pero también en el sentido de la esclavitud como única historia permitida hasta ahora por la disciplina que estudia el pasado. En ese tenor, Saidiya Hartman señala que:

El punto aquí no es negar la abolición de la esclavitud o afirmar la identidad o la continuidad del racismo sobre el curso de los siglos, sino más bien considerar la naturaleza constitutiva de la pérdida en la construcción de la diáspora africana y el

papel del dolor en la identificación transatlántica, especialmente a la luz de la petición de la placa: que aquellos que regresan encuentren sus raíces, la cual es posterior al deseo de que los muertos descansen en paz (HARTMAN, 2011, p. 298).

En palabras de Juliana, la población negra-afromexicana está más cerca del duelo y de la subalternización que del reconocimiento de una identidad diferenciada. De su lado, Angustia Torres, quien vive en Morelos asegura respecto a las identidades que hoy parecen tan naturales y ancestrales que:

Antes a nosotros no nos decían de dónde veníamos y creo que ni nos interesaba. Cuando yo era chica apenas había llegado la primaria; mi mamá no se interesaba por decirnos de dónde veníamos ni a qué grupo étnico pertenecíamos, éramos negros y nada más. Llegamos aquí porque las tierras eran fértiles y porque tuvimos que salir de Cerro Grande porque necesitábamos escuela, eso era lo que nosotros sabíamos. Mis padres decían soy negro porque soy diferente a la gente de Huazolotitlán porque ellos son indígenas, entonces soy negro. Pero a nosotros cuando éramos pequeños no nos interesaba que nos dijeran que nuestra vida inició en África, nada que ver. Yo eso ya después lo fui leyendo en los libros de la primaria, pero nada que ver, en esos libros se hablaba de la primera revolución, de la segunda revolución. Yo me acuerdo que en la primera vi la vida de Benito Mussolini de Adolfo Hitler, ahora ya no viene eso porque ya es historia de México... no había nada de los grupos étnicos cuando estábamos chicos, ¿a quién le interesaba ver los grupos étnicos y hacer diferencias entre los grupos étnicos? El reconocimiento empezó a trabajarse no hace mucho, la necesidad de reconocernos como grupo étnico diferenciado (Angustia Torres, comunicación personal, 18 de mayo de 2014).

El pasado entonces es no solamente ese lugar de la ancestría africana sino también ese lugar en la memoria colectiva en el cual los ahora llamado pueblos negros-afromexicanos no tenían una relación específica con las políticas de la alteridad, es decir, el discurso del mestizaje funcionaba perfectamente entre esta población para la cual la diferencia en términos de “color” solo se observaba en relación con la población mixteca, el grupo social con el cual comparten ancestralmente el territorio, la cultura y la vida. También en las palabras de Angustia podemos notar cuáles eran los temas más importantes en los libros de historia hasta antes de las políticas globales de reconocimiento de la diversidad.

Conclusiones

Del 2012 al 2017, el movimiento negro-afromexicano vivió diferentes modificaciones en cuanto a su discurso y a las prácticas de los activistas. El primer cambio está relacionado con la construcción entre identificación negra-afromexicana basada en el color para deslizarse a la identificación con una cultura costeña, producto de las interacciones con la población indígena y mestiza, así como con narraciones e historia sobre el origen de los pueblos que se reivindican como negros-afromexicanos.

Por otro lado, las y los activistas de las diferentes plataformas afrodescendientes están cada día más involucrados en el ámbito académico y, por tanto, buscan que la comunidad de investigación que acompaña al movimiento realice pesquisas respecto a aquellas temporalidades históricas poco abordadas y que los reportes antropológicos les tomen en cuenta como sujetos activos en la concreción de una cultura negra-afromexicana. Como expuse en las páginas anteriores, considero una importante crítica en lo que respecta a la forma en la cual dicha población ha sido representada durante todo el siglo XX.

Siguiendo la idea de narraciones en diferentes registros temporales y con diferentes fuentes, es posible dar cuenta de que la construcción de una cultura del pasado entre las y los activistas negros-afromexicanos está en constante producción y resignificación. La noción de ser descendientes de esclavos está cambiando para hablar de una estirpe de personas africanas esclavizadas que lucharon por su libertad, contribuyeron a la formación de México y también, para pensar en las historias que incluyen a la población indígena en ese pasado compartido y que es, el origen ancestral de la población que se adscribe como negra, morena, afromexicana o afrodescendiente.

La concreción de una cultura del pasado entre la población mencionada rompe con la fotografía atemporal en la que el Estado logró atrapar dicha identidad, generando de esta forma nuevas temporalidades en las cuales se busca nuevas narraciones sobre la población

africana y afrodescendiente en el devenir nacional, así como la importancia de conocer la lucha política por el reconocimiento desde un replanteamiento de la ideología del mestizaje. Por último es capital pensar en la emergencia interna de un incipiente feminismo negro-afromexicano que cuestiona no sólo el sistema sexo-género de la movilización sino la propia forma en la cual las políticas de representación y ancestralidad reproducen la imagen las mujeres esclavizadas como pasivas frente a la institución de la esclavitud, por lo cual se buscan historias de mujeres afrodescendientes que permitan salir de esta representación que continúa generando estereotipos en el presente.

La antropología y la historia como disciplinas fundamentales para el Estado mexicano se encuentran con la emergencia de un sujeto social novedoso que cuestiona las narraciones sobre mestizaje que a las que ambas dieron orden y contenido, no solo por la emergencia del sujeto en sí, sino porque se busca que de manera paralela y no ausentes de conflicto, los discursos disciplinares de la antropología y la historia convivan con discursos sobre origen y ancestría que se resignifican entre la población costeña. No se busca una nueva forma de pensar el mestizaje sino una nueva relación sobre el pasado y los pueblos negros-afromexicanos, fincada en la experiencia de los mismos en el presente nacional y global.

Referencias

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CASTELLANOS, Laura. **México armado 1943-1981**. México: Ediciones Era, 2018.

CAUVIN, Thomas. The rise of Public History: an international perspective. **Historia Crítica**, v. 68, p. 3-26, 2018.



CHATTERJEE, Pharta. **La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos.**

Argentina: Siglo XXI Editores, 2008.

COMISIÓN Nacional de Libros de Textos Gratuitos. **Guerrero: la entidad donde vivo.**

México, 2018a. Recuperado de: <https://libros.conaliteg.gob.mx>. Acceso en: 28 jun. 2018.

COMISIÓN Nacional de Libros de Textos Gratuitos. **Oaxaca: la entidad donde vivo.** México,

2018b. Recuperado de: <https://libros.conaliteg.gob.mx>. Acceso en: 28 jun. 2018.

DE LA SERNA Herrera, Juan Manuel; ESPINOSA Cortés, Luz María. **Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca.** México: Instituto Nacional de Ciencias

Médicas; Universidad Nacional Autónoma de México. 2012.

EJÉRCITO Zapatista de Liberación Nacional. **Primera Declaración de la Selva Lacandona.**

1994. Recuperado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>. Acceso en: 28 jun. 2018.

HALE. Charles; MILLAMÁN, Rosamel. "Cultural agency and Political struggle in the Era of the Indio Permitido". *In*: SOMMER, Doris (Ed.), **Cultural agency in the Americas.** EUA:

Duke University Press, 2006, p. 281-301.

HALL, Stuart. **Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.** Colombia-Ecuador:

Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Enviñón Editores, 2010.

HARTMAN, Saidiya (2011). "El tiempo de la esclavitud". *In*: DUBE, Saurabh (Coord). **El**

encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad. México: El Colegio de México, 2011, p. 89-114.



HERNÁNDEZ Cuevas, Marco Polo. **African mexicans and the discourse on modern nation.**

EUA: UP of America, 2004.

LEWIS, Laura. Blacks, black indians, afromexicans: the dynamic of race, nation and identity in a mexican “moreno” community. **American ethnologist**, v. 26, n. 200. p. 898-926, 2000.

MACHUCA, José Antonio. “Nación, mestizaje y racismo”. *In*: CASTELLANOS GUERRERO, Alicia y SANDOVAL, Juan Manuel (Eds.). **Nación, racismo e identidad**. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1998, p. 37-74.

NAVARRETE, Federico. “Mestizaje”. *In*: SÁNCHEZ MAC GREGOR, Helena (Comp.) **Teoría del color**. México: Museo Universitario de Arte Contemporáneo (MUAC), Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 64-70.

RUFER, Mario. “Memoria y política: Anacronismos. Montajes y usos de las temporalidades en las producciones de historia”. *In*: Magaña Mancillas, Mario y Cerda, Eduardo (Comps.). **Historia, memoria y sus lugares**. Lecturas sobre la construcción del pasado y la nación en México. México: Universidad Autónoma de Baja California, 2014, p. 89-114.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Transformaciones globales**. La antropología y el mundo moderno. Colombia: Universidad del Cauca-Universidad de los Andes, 2011.

VARELA Huerta, Itza Amanda. **Tiempo de Diablos**: Usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2017.

VELÁZQUEZ Gutiérrez, María Elisa. **Mujeres de origen africano en la capital novohispana siglos XVI y XVII**. México: Instituto Nacional de Antropología en Historia, Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

VELÁZQUEZ Gutiérrez, María Elisa. Africanos y afrodescendientes en México: premisas que obstaculizan entender su pasado y presente. **Cuicuilco**, n. 18, p. 11-22, 2011.

VINSON III, Ben; VAUGHN, Bobby. **Afroméxico**. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/Fondo de Cultura Económica, 2004.