

Recepción: 05 junio 2019

Aprobado: 15 octubre 2019

### Resumen

El objetivo de este artículo es describir el contexto socio-cultural de la población de Corralero, en la Costa Chica de Oaxaca, analizar por un lado sus costumbres y cosmovisiones y por otro describir la vida política de reafirmación que están llevando a cabo las asociaciones afro-descendientes. El método que se utilizó durante la investigación fue cualitativo, de trabajo de campo y entrevistas en profundidad. Las conclusiones apuntan hacia la lucha de los afro-descendientes en una invisibilización de la “negritud mexicana” tanto en términos de representación política en el mismo Estado de Oaxaca como en su propio entorno social y cultural, que se manifiestan a través de luchas en la esfera del mito y de sus creencias.

**Abstract:** Corralejo and Afro-descendants of the Costa Chica of Oaxaca.

The objective of this article is to describe the social and cultural content of the population of Corralejo, in the Costa Chica of Oaxaca, to analyze, on the one hand, their customs and worldviews and on the other, to describe the political life of reaffirmation that the Afro-descendant associations.

The method that was used during the investigation was qualitative, of field work and interviews in depth. The conclusions so far carried out are those that present a struggle of Afro-descendants towards an invisibilization of “Mexican negritude” both in terms of political representation in the same state of Oaxaca, as in its own social and cultural environment, which manifests itself through “struggles” in the sphere of myth and its beliefs.

**Palabras claves:** Afro-descendientes, cosmovisiones, afirmación identitaria, invisibilización, Costa Chica, Oaxaca.

**Keywords:** Afro-descendants, cosmovisions, affirmation of identity, invisibilization , Costa Chica, Oaxaca.

## Introducción

Este artículo describe el contexto socio-cultural de las poblaciones de la Costa Chica de Oaxaca en México denominados “afrodescendientes”, término usado en el mundo académico pero también como definición utilizada por primera vez en la consulta previa al censo INEGI del 2015 para denominar a todos los descendientes de los primeros africanos llegados a México durante la Colonia así como los que también llegaron a México desde otros países de Centroamérica en un segundo tiempo.

Se pretende revelar el contexto en el cual viven y la lucha por la búsqueda de sus derechos como afrodescendientes en un ambiente de alta marginalidad que prevalece en el estado de Oaxaca, asimismo analizar cómo los pueblos alrededor del municipio de Pinotepa Nacional, en específico el pueblo de Corralero, tienen sus propias costumbres y concepciones culturales. Se explicará la relación entre lo que acontece en lo cotidiano, que aquí se llamará la “identidad vivida” y cómo esas costumbres se entrelazan en las luchas por la construcción de una identidad “negra” y lo que acontece en el escenario público y jurídico, que se nombrará “identidad política”.

Dicho de otra manera, esta investigación que se ha llevado a cabo en Corralero, por un lado ve la reafirmación étnica identitaria que las diferentes asociaciones están empujando en defensa de los pueblos afrodescendientes orientadas a incluirlas y a mejorar las estrategias políticas de reafirmación de identidad como el negro, el negro-mexicano o el negro-indio.

Por otro lado, también se estudia la pertenencia a la cultura afrodescendiente la cual se explica por un conjunto de elementos que van mucho más allá del color de la piel. Sobre todo, destaca el elemento cultural de la creencia del tono o tonal que se explicará en detalle.

La investigación se realizó en la localidad de Corralero, Oaxaca, en la Costa Chica; un pueblo de pescadores con aproximadamente 2000 habitantes distante 33 km de la ciudad de Pinotepa Nacional, Oaxaca. Se analizaron etnográficamente los sistemas sociales y culturales de esta comunidad, particularmente en lo que se refiere a cómo sus habitantes construyen sus identidades étnicas y raciales.

Los residentes revelan la ambivalencia que plantea el mestizaje entre indios y blancos quienes históricamente han excluido a los negros del discurso de la identidad nacional mexicana, y la incertidumbre de no ser aceptados como negros debido a la discriminación.

### **Contexto histórico**

En México, los historiadores se han centrado en las consecuencias económicas y culturales de la trata de esclavos y su papel en la creación de sistemas de castas y jerarquías sociales. Se estima que durante el período colonial en México (1521-1810) alrededor de 200,000 africanos fueron explotados para trabajar en campos, minas, ranchos y como ayuda doméstica urbana y trabajadores (Beltrán 1984). En las primeras décadas de gobierno colonial, el número de indios en México sufrió un dramático declive debido a la transmisión española de nuevas enfermedades, el etnocidio y el exceso de trabajo. Desde la segunda mitad del siglo XVI hasta finales del siglo XVII, los africanos fueron introducidos como mano de obra, convirtiendo a México en una de las mayores sociedades esclavistas de las Américas. La alta mortalidad, la demografía sesgada (más hombres que mujeres) y las dificultades de reproducción crearon una demanda constante. Sin embargo, los precios de los esclavos eran altos. Por lo tanto, cuando la población indígena comenzó a recuperarse a principios del siglo XVII y surgieron grupos “mixtos”, los negros llegaron a constituir una parte cada vez más pequeña de la población de México. Hoy se calcula que están entre el 1 o 2%.

En los tiempos de la Conquista, Hernán Cortés conquistador de México contaba entre las filas de su ejército con 300 negros traídos de España y de las Antillas (Restall, 2009); a éstos se les llamó «ladinos» porque habían pasado por un proceso de aculturación o latinización (Vinson, 2006). En general, se desempeñaban en las tareas de colonización, identificados con

la causa de su amo y compartiendo con él los frutos del botín colonial. Desde su llegada en 1519, hicieron sus aportaciones a las nuevas tierras: el primero en sembrar trigo en la Nueva España fue Juan Garrido, un negro que aparece en los códigos al lado de Cortés. Considerado conquistador, él también se piensa que viajó a las Antillas y Florida en la etapa de los primeros asentamientos españoles.

Como conquistadores, los primeros negros combatieron a los indios, que vieron en ellos la fuerza cruel que los sometía. Desde un principio, las relaciones entre indios y negros estuvieron marcadas por esta ambivalencia: siendo unos y otros objeto de explotación, eran a la vez antagónicos.

Fueron los portugueses quienes, como dueños del asentamiento se encargaron de llevar a la Nueva España, entre 1595 y 1640, la mayor parte de su fuerza de esclavos (Velázquez y Correa, 2015). El trabajo de éstos estaba destinado a la producción agrícola, en la que se impuso el azúcar sobre todos los demás cultivos. Esto tuvo una importancia decisiva en la definición de la economía novohispana. Así, desde la segunda mitad del siglo XVI y hasta el XVII, la población africana de México era la más grande de América. Mientras en otros países como Estados Unidos o Brasil la población negra se incrementaba un 250%, en México este crecimiento no fue constante, una de las razones es que el porcentaje de varones era mucho más alto que el de mujeres (tres a uno); otra causa es que su vida era demasiado corta incluso para llegar a reproducirse: por ejemplo, los que trabajaban en las minas se envenenaban con mercurio.

Por eso, aunque la Conquista se inició con una gran cantidad de negros, la alta mortalidad y las dificultades para su reproducción hacían que la demanda de nuevos esclavos en México se mantuviera constante y los precios eran elevados. Así, hacia 1650, los esclavos constituían sólo el 2% de la población, mientras que en las islas caribeñas, por ejemplo, el porcentaje llegaba a ser hasta 10 veces más alto (Beltrán, 1984).

En el siglo XVII Veracruz fue una de las regiones de mayor auge económico debido al desarrollo de los centros azucareros. En la costa del Pacífico las plantaciones de cacao también

exigieron mano de obra esclava pero ésta no tuvo allí tanta importancia como en la región del Golfo, por ser una zona más despoblada y porque el cacao tampoco fue tan importante como el azúcar (Campo, 2005). También hubo negros en los campos de cultivo del coco y en las haciendas ganaderas, y numerosos asiáticos fueron traídos en las naos procedentes de Manila: se les llamó «chinos» y se mezclaron con los negros.

Desde los primeros tiempos coloniales, los litorales de Oaxaca y Guerrero tenían población negra incorporada al trabajo esclavo. En los ríos de estas regiones hubo plantaciones de oro en las que los negros eran capataces. En otras minas, como las de Taxco, Zacualpa, Ayoteco y Zumpango su mano de obra fue muy importante por eso significó un importante mestizaje entre indios y negros. De esta mezcla hay evidencias notables en las poblaciones actuales que son visiblemente afromestizas.

Los ganaderos españoles que ocuparon las extensiones de la Costa Chica de Guerrero hicieron del negro un magnífico vaquero cuyo trabajo derivó después en la arriería, lo que permitió más tarde a mulatos y pardos introducirse en el comercio.

Desde finales del siglo XVI las regiones costeras de Oaxaca y Guerrero han sido el hogar de los negros originales y sus descendientes. Los conquistadores y rancheros españoles los trajeron allí como mano de obra esclava y libre (Beltrán 1984, Lewis 2012: Ch 1, Montiel 2004-2012, Hoffmann 2005, 2008: 98-107, 2010; Campos 1999:152-153). Sin embargo, a pesar de la rica literatura histórica sobre la esclavitud y la diáspora africana, así como estudios sociológicos en naciones predominantemente negras, sólo recientemente los estudiosos comenzaron a abordar la importante cuestión de la formación contemporánea de la identidad negra en México. Más recientemente, asociaciones y activistas han luchado para que las comunidades negras de México sean reconocidas a nivel estatal y federal.

En los estudios actuales sobre la historia de las poblaciones negras en América, es el historiador Colin Palmer el primero en evidenciar un aspecto muy importante que no se ha considerado lo suficiente. Palmer afirma que la trata negra no ha sido consecuencia de un aislamiento en lo que se refiere a África, tampoco ha determinado ninguna marginación, sino que la trata

ha sido un puente entre África y América, y también con Europa (Campo, 2005).

Por tanto, la población negra en México no vivió aislada sino que se mezcló con el conjunto y, con el paso del tiempo ha determinado un nuevo contexto.

En México, la población afromexicana tuvo la capacidad de reproducirse como grupo étnico, no sólo a través de la conjunción con los indios, sino también en los grupos que constituyeron el cimarronaje, o sea, la huida de los esclavos africanos de las condiciones de explotación de las plantaciones o de las minas. El mulato, como dice Aguirre Beltrán (1984) no se extinguió, se ocultó.

Hemos dicho que el reconocimiento de las poblaciones afroamericanas es reciente. A partir de los años noventa, países como Colombia, Nicaragua, Ecuador, Honduras y Guatemala han llevado a cabo procesos de etnicización que han incluido a las poblaciones afrodescendientes. En los años noventa del siglo pasado, empezaron a crearse diferentes movimientos para la reivindicación de los afroamericanos, como por ejemplo: Mundo África, América Siglo XXI o Redafro. También programas específicos desde el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la ONU o la UNESCO (proyecto de la ruta del esclavo).

Esto no ha ocurrido en México, donde los indígenas se constituyen y fundamentan en lo cultural, mientras que los negros se diferencian por los rasgos y la raza, sin entrar en el imaginario colectivo nacional.

La población negra en México tiene una composición heterogénea, tanto por localización como por relaciones sociales. Los rasgos africanos se materializan sobre todo en la danza y en la música, el cuerpo y la fiesta. La chilena, la cumbia y la artesa son músicas y danzas emblemáticas de la vida afromexicana. Los afromestizos no hablan ningún idioma indígena, sino que tienen su propia manera de hablar español, con aspiraciones de las "S", apócope de sonidos finales e incluso léxico específico.

En México el estudio del negro ha demostrado su existencia en dos dimensiones: la histórica y la actual. Pero, mientras que la primera está comprobada en la abundante documen-

tación colonial, la segunda es todavía objeto de estudios antropológicos.

## **Contexto actual y asociaciones**

El siglo XX fue uno de grandes cambios y luchas a favor del reconocimiento de los derechos humanos para todas las personas, sin importar: credo, nacionalidad, sexo, etc., por el simple hecho de ser persona es merecedor de la defensa de sus derechos que como individuo posee de manera inalienable.

Un grupo que siempre ha estado presente en todas las latitudes del mundo, pero también en una constante lucha por el reconocimiento y protección de sus derechos es el de los afrodescendientes.

En el siglo pasado incrementaron los estudios sobre la diáspora africana en el mundo [(Lewis (2012-2003), Hoffman (2008-2005), Lara (1989), Juárez Huet, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zuñiga (2016)], no sólo por consecuencia del impacto que tuvo el Dr. Martin Luther King en Estados Unidos en su marcha por el reconocimiento de los derechos civiles de los afro-estadounidenses o la descolonización europea del continente africano sino porque los estudios demostraron que los afrodescendientes forman parte de la mayoría de las sociedades en el mundo, sin embargo, de una forma invisible, desprotegida y carente de protección de sus derechos humanos. Tal es el caso de Latinoamérica.

Varias poblaciones afrodescendientes están en proceso de establecer sus derechos humanos en sentido legal. En 1992 la Constitución Mexicana reformó sus artículos para redefinir a su población como nación pluricultural por sus orígenes indígenas. Este cambio legislativo abrió la posibilidad de repensar las identidades en sentido mexicano de forma más incluyente, sobre todo para incluir a una población que durante siglos ha tenido su existencia en México aunque siga invisibilizada hoy en día.

En 2015, por primera vez en su historia, la consulta previa al Censo Nacional Mexicano (INEGI) incluyó cuestionarios acerca de la auto-identidad negra. La inclusión de los afrodescendientes en una estadística fue el logro de las demandas de las asociaciones y de los ac-

tivistas en pro de los afrodescendientes en México desde los años noventa hasta el 2000. Estas asociaciones ayudaron a hacer más visible a la población ante el Gobierno y el censo es parte de sus resultados.

Pero, por otro lado, muy poco trabajo se concretó respecto de que la cuestión identitaria a nivel estatal haya ayudado a construir, reafirmar o quizás también a estar en conflicto dentro del proceso de construcción y reafirmación identitaria de las comunidades locales.

Marisol de la Cadena (2005) hablando sobre Perú, hace notar que las identidades raciales son efecto de las políticas estatales; aunque cuando ellas pretenden abrir espacio a las minorías, resultan ser las mismas políticas las que crean grupo marginales (ibid.).

Por lo mismo, las personas se definen por su estatus según sus ancestros, en el caso de ser éstos indígenas, se reclamará una herencia tribal, pasando de ser “blancos” a “rojos”.

A medida que el financiamiento estatal para los pueblos indígenas aumentó, también lo hizo el número de pueblos indígenas. Por lo tanto, la política altera los límites de pertenencia, especialmente con respecto a la inclusión o la exclusión. Ambos procesos muestran que el concepto de “indígena” es un concepto político que opera mucho más allá de la etnicidad y la identificación (de la Cadena y Starn 2007:13).

En México, hasta el día de hoy, las etnografías y los estudios sobre la complejidad y la riqueza del país se han centrado casi exclusivamente en los pueblos indígenas. Los referentes étnicos se han relacionado con lo ancestral, con la territorialidad y se suele incorporar en estos antecedentes sólo a las poblaciones indígenas.

La identidad nacional se ha construido a partir de la fusión de los pueblos originarios con los europeos. Así, la idea de mexicano se basa en los conceptos de mestizo y de indígena olvidando que, en su complejidad, en México existe también lo que se define como “la Tercera Raíz” (Ruta de la Tercera Raíz por María Montiel, PUIC-UNAM), o sea, el otro mestizaje: los afro-mexicanos.

## La identidad política de los pueblos afro-descendientes

La Costa Chica está dividida entre Guerrero y Oaxaca. La Costa Chica guerrerense abarca desde el puerto de Acapulco hasta el municipio de Cuajinicuilapa. Allí existen tres distritos judiciales con predominancia negra: Abasolo, Altamirano y Allende.

La Costa Chica de Oaxaca abarca desde Pinotepa Nacional hasta Huatulco y cuenta con los distritos de Jamiltepec, Juquila y Pochutla. Tanto los guerrerenses como los oaxaqueños han considerado una sola Costa Chica por su identidad histórica, étnica, cultural, geográfica y económica (Beltrán, 1984; Montiel 2006).

Geográficamente, la Costa Chica se encuentra entre el Pacífico y las montañas de la Sierra Madre. Las rutas que llegan a la Costa Chica desde Oaxaca (de Tlaxiaco) o desde Guerrero (por Acapulco) son vías modernas de comunicación construidas en los años cincuenta.

El clima es tropical-húmedo (de mayo a octubre) y también seco (de noviembre a mayo). La región presenta fuertes huracanes y la actividad económica predominante es la agricultura (cítricos, maíz, tomate y árboles de fruta) y la pesca.

Los grupos culturales actuales son: los mixtecos, los amuzgos, los zapotecos, los chatinos, los afroamericanos, los mestizos y los blancos.

La población africana llegada a México era a su vez heterogénea: yorubas y bantú. Es a través de la música, la danza y la oralidad que han podido resistir y seguir existiendo bajo un nuevo eje identitario.

Hasta los años noventa, fue como si los afroamericanos, así como los llamaba Aguirre Beltrán, no existieran. Por eso, hasta entonces casi no hay etnografías sobre la presencia negra en México.

Para el caso de la Organización Mundial, el dato de mayor relevancia fue la convocatoria realizada en 1997 por la Asamblea General, para la tercera conferencia internacional contra el racismo, la cual se desarrolló en África. A diferencia de las anteriores, cuyo eje central fue

el Apartheid, en esta reunión los temas principales fueron los prejuicios raciales y la intolerancia: la discriminación por razones de sexo, raza o religión, la situación de los pueblos indígenas, las secuelas de la esclavitud y los conflictos étnicos. Como resultado de este proceso, cuatro años después se realizó en Durban (Sudáfrica) la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, entre el 31 de agosto y el 7 de septiembre de 2001.

Desde hace más de un decenio, han surgido organizaciones que participan activamente en el rescate de música y danza afromexicana. Esto ha permitido también que las comunidades busquen su identidad negra y vuelvan a valorar las costumbres y tradiciones heredadas de los antepasados.

Hay proyectos de patrimonialización y de rutas turísticas. Las comunidades propuestas para la ruta afromexicana se basan, principalmente, en las fiestas patronales más representativas. Destacan en particular las correspondientes a la celebración de las fiestas de Santiago Apóstol, San Nicolás Tolentino y los Fieles Difuntos, en ellas están implícitas la gastronomía y las bebidas tradicionales.

El rescate de una idea propia, de la recuperación de una versión propia de su pasado está consolidándose cada vez más. Ésta es una tendencia entre la población afrodescendiente que ha comenzado a recuperar y rehacer su historia o hacer visible una historia que tal vez mantuvieron viva en la clandestinidad. Un ejemplo actual de esa tendencia son los Encuentros de Pueblos Negros, unos eventos que comenzaron a celebrarse hace unos doce años. Se trata de reuniones a las que se invita toda la gente negra de los pueblos del área y en las que cada pueblo participa, de una manera u otra, compartiendo su cultura con los demás.

Los Encuentros de los Pueblos Negros nacieron de una necesidad del pueblo de reconocer, recordar y fortalecer su identidad cultural. El renacimiento del interés por las artes de los pueblos negros es otra parte de este proceso de recuperación de lo propio. Por ejemplo, hoy en día, la Danza de los Diablos con sus variaciones en cada pueblo es un elemento

afrodescendientes han podido participar en una de las manifestaciones folclóricas más importantes del Estado, conocida como la Guelaguetza o fiesta del Lunes del Cerro. Asimismo, los afrodescendientes del sotavento oaxaqueño ganan cierta visibilidad a través de figuras como la Diosa Centeotl 2012, originaria de Loma Bonita (Oaxaca): bailadora, versadora y jaranera, miembro de la comunidad jarocho.

También dan cuenta de esta apropiación de la memoria histórica los encuentros de versadores, bailadores y músicos tradicionales que se celebran en Tuxtepec, Oaxaca, desde 1996 en un intento de reencontrarse como cultura viva.

Hoy existen grandes actores afro-mexicanos que han procurado la visibilidad de su comunidad a través de organizaciones civiles como México Negro, Época o África, que participaron en la Celebración del Año Internacional de los Pueblos Afrodescendientes en noviembre de 2011 en Salvador de Bahía (Brasil). Además, han sido quienes han impulsado la inclusión de los afromexicanos en la Ley de la Defensoría de los Derechos Humanos del Pueblo de Oaxaca (DDHPO), creada en 2011. Con ello marcan la historia y la lucha por la visibilización de los afro-mexicanos en el país.

Los afro-mexicanos dicen frases como éstas: “como negros tenemos derechos”, “somos negros, no me avergüenza”, “los negros en la historia de México no existimos” o “como negros no estamos legalmente reconocidos”.

La emergencia de la cuestión étnica afrodescendiente no sólo proviene de dinámicas internas de colectivos, sino que surge también por el contexto mismo de los procesos políticos que se están desarrollando para la reafirmación de los rasgos culturales.

Los diferentes colectivos de “reafirmación negra” también se han diferenciado entre la parte costeña de Guerrero y las de Oaxaca. Los afrodescendientes de Guerrero quieren un reconocimiento de un particular grupo étnico, mientras los oaxaqueños miran más a un reconocimiento histórico dentro de una idea nacional. Pero también hay casos en los cuales los costeños no quieren identificarse con el grupo negro, porque han experimentado episodios de racismo.

Los actuales afro-mexicanos de la Costa Chica no pueden ser definidos de acuerdo con una variable lingüística, como en el caso de los indígenas, ni por medio de un criterio absolutamente racial. No se caracterizan por una extrema fidelidad a una cultura africana, ni tampoco como mestizos ni indígenas. Eso lo decía, ya en los años cincuenta, Aguirre Beltrán cuando afirmaba que en México “ya no existe el negro como grupo diferenciado”.

En la Costa Chica la única diferenciación que se puede hacer es que los indígenas viven en la sierra, los mestizos en los valles y los negros-morenos en las planicies litorales, cerca de los ríos y de las lagunas. Por esto siempre hubo un control y un intercambio entre estos diferentes pisos ecológicos.

Pero si estas poblaciones no son indígenas, no son mexicanas y tampoco se reconocen como población afro-mexicanas, ¿entonces qué son?

Como siempre, las categorías relativas y el concepto de raza nos pone en una problemática sin salida, porque no se trata sólo de una distinción o estigmatización racial: “los negros” han sido producto de construcciones históricas y culturales.

Además, las clasificaciones están sujetas a un proceso de “naturalización”, donde la percepción popular termina por determinar y creer. Y donde la gente cree, la ley postula.

Se cree que las distinciones raciales son hechos biológicos, que se reconocen en rasgos físicos; estos rasgos determinan características culturales que, sin embargo, no son fijas ni universalmente aplicables. Además, los miembros de cada cultura toman las categorías relativas creyendo que éstas son “naturales” o dictadas por la “naturalidad”. Entonces hoy en día: ¿quiénes son los negros y quiénes sus descendientes?

Desde la época colonial hasta el día de hoy, se ha negado la existencia de los negros. Hace poco, algunos afro-mexicanos han sido deportados desde su propio país a América Central porque la policía decía que en México no hay negros. Entonces, los desafortunados viajeros de origen afro fueron considerados emigrados extranjeros y por eso, deportados.

La población afrodescendiente no está considerada como mexicana, porque se considera que en México no hay “negros”. Y tampoco puede tener legislaciones peculiares o de derechos colectivos como los indígenas, porque no son indígenas. Nos encontramos entonces con una población muy marginal y pobre como los indígenas, pero con aún menos derechos que ellos. Así fue desde la Conquista: el valor legal de un negro era menor que el indígena.

En definitiva, la cuestión de los afrodescendientes está tomando en el país una nueva dimensión: por un lado, los colectivos se organizan en torno a lo nuevo étnico; por otro, el Estado ha iniciado acciones para fortalecer la etnización de los pueblos negros.

El aspecto más importante que se tomó en cuenta en esta investigación ha sido el siguiente: “hay que procurar no imponer al pasado el significado cultural del presente”. Bajo este punto de vista, tampoco se debe imponer al presente el significado cultural del pasado.

Los historiadores y etnohistoriadores de México han examinado el proceso de mestizaje cultural y las jerarquías sociales basadas en la raza y la mezcla racial durante el período colonial (Lewis 2003, Restall 2009, Vinson 2011). A lo largo de ese período y hasta el siglo XIX, la población africana de México y sus descendientes se establecieron en muchas partes del país. Muchos han enfatizado la separación social y geográfica entre negros e indios sin embargo, a lo largo de los siglos los negros y los indios también se mezclaron, incluyendo el cinturón costero donde residían los rancheros españoles y donde los blancos poseían extensiones de tierra enormes (Lewis 2012: Ch 1).

En parte debido a la demografía que vio más esclavos del sexo masculino que femenino traídos a México. Como ya se ha señalado, los matrimonios entre las mujeres indias y los hombres negros eran comunes ya que los hijos nacidos de tales mezcla fueron libres debido a que la ley española derivaba el estatus legal del niño por la madre.

Como resultado, México siempre tuvo una gran población de indios negros de raza mixta al principio llamada mulatos, el término también fue utilizado para la mezcla entre negro y español.

Hoy, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) reconoce 65 grupos,<sup>163</sup>

étnicos según la lengua. Oaxaca tiene la mayor diversidad étnica y lingüística en México pero sólo recientemente se ha reconocido su población de ascendencia africana. En Oaxaca las asociaciones afro han crecido tanto en número como en participaciones en un intento de reconocimiento estatal, así como en la construcción de una identidad “negra” distinta a la de los indios.

Por lo tanto, este estudio etnográfico mostrará diferentes realidades culturales. Se demostrará no sólo cómo las identidades cambian de contexto a contexto, sino también cómo se filtran a través de construcciones nacionales y políticas. ¿Cómo se politizan los discursos y las estrategias a medida que las identidades se politizan a nivel local, regional y nacional?

Hoy nueve asociaciones diferentes en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero reclaman derechos y reconocimiento como afrodescendientes. Buscan leyes a nivel federal-nacional que incluyan derechos para las comunidades negras. Sin embargo, aquí hay una gran diferencia entre lo que estas organizaciones hacen y lo que piensan las personas en las comunidades rurales.

¿La falta de reconocimiento como minoría étnica con sus propios derechos, como los que disfrutaban las comunidades indígenas, hace que la población local se reconozca fuertemente como negra? ¿O es que esa población adopta una identidad negra-india debido a su historia?

Para entender por qué el hecho de definirse como negro en Corralero no es negativo, llama la atención el caso del Padre Glyn Jemmott, de Trinidad. Este sacerdote activista fue muy insistente durante los años 1990 a 2000 en llevar una conciencia “negra” a la gente local. Aunque vivía en Ciruelo, Oaxaca, predicó en muchos pueblos de la Costa Chica de Oaxaca, incluso en Corralero, como informaron las familias de Corralero durante los dos meses de esta investigación de campo. El Padre Glyn al reconocerse con estas poblaciones “negras” fue el primero en poner en marcha una concientización de una identidad y un auto-identificación negra.

Durante las entrevistas los pescadores relatan que siempre hubo diferencia entre negros e indios, por ejemplo: como habían pocos matrimonios entre negros e indios, se acentuaba que duraban poco por la diferencia cultural.

164 Ahora bien, sabemos que a nivel histórico, la mezcla se dio por muchas razones; una de las

cuales, de orden social, tiene que ver con la ordenación del sistema de “castas” impuestas: la unión entre negro y negra o entre negra e indio daba como resultado un hijo esclavo, mientras que la unión entre un negro y una india daba un niño libre. Así que, teniendo en cuenta que entre los negros la gran mayoría eran varones, finalmente la mezcla se compuso sobre todo a partir de hombres negros y mujeres indígenas. Esto a pesar de que había muchas restricciones y que los amos conquistadores sólo dejaban a los negros juntarse entre ellos.

Pero el hecho que haya una idea de una identificación, ligada al quererse diferenciar una población con otra, sobre todo porque las narraciones de los entrevistados se refieren a años precedentes a la llegada de Padre Glyn, podemos deducir que ya existía una tal tensión social, lo cual es significativo, no obstante del mestizaje que ha durado siglos, en realidad no hubo una dilución total. En este punto hay que hacer hincapié en la ambivalencia entre el unirse (prestarse rituales mutuos, tener familia e hijos entre negros e indígenas etc.) y alejarse.

Las tensiones sociales por ejemplo, acontecían siempre según lo entrevistados, durante los bailes de las fiestas de los pueblos, cuando según los afro-descendiente de Corralero, no eran aceptados por los indígenas y cuando llegaban al evento, los indígenas les dirigían términos despreciativos para que se fueran.

Esta mezcla entre unión y diferenciación ha ido creando tensiones a nivel social entre diferentes grupos (afro y no afro) pero también dentro de los mismos grupos de afrodescendencia. Hay que recordar que la violencia ha determinado durante siglos a este grupo racial, sea por la necesidad de escapar o por un anhelo de libertad.

Más allá de lo que podemos advertir al reflexionar sobre las asociaciones culturales - donde hay que observar que no todos los afrodescendiente participan, sólo una mínima parte - podemos ver reflejados elementos de violencia en otros aspectos, como por ejemplo algunos elementos culturales donde se generan tensiones, pero bajo otra forma.

Para ello será útil explicar a detalle el caso del tono y cómo se interpreta la enfermedad del tono en estas comunidades.

## La Identidad vivida y los conflictos sociales entre comunidades: el Tonalismo

Durante la investigación etnográfica en Corralero se examinaron varios aspectos de la cultura local que se consideran características importantes de la región.

Abordaremos ahora el tonalismo ya que es un elemento cultural específico, ha sido poco estudiado y su utilidad consiste en que manifiesta las relaciones sociales y la transformación histórica en Corralero y sus alrededores.

El tonalismo permite entender las relaciones sociales de los habitantes de Corralero en oposición a las comunidades circundantes que no son sólo afrodescendientes sino también indígenas- mixtecas.

Las tensiones producidas y expresadas a través de las luchas animales en el monte explican los elementos para mapear una etnografía general de la identidad vivida a través de las entrevistas que se realizaron.

Aparentemente hay una diferencia entre el tono y el nahual (o nagual). Se piensa que el tono pertenece a los afrodescendientes, mientras el nahual a los indígenas (Signori; Beltrán; López Austin y Luis Millones; etc.). En realidad, a causa del mestizaje, el préstamo y la convivencia de los afro-descendientes con los pueblos indígenas es imposible hacer una clara y neta distinción, pero se utilizará el término *tono* porque es lo que los entrevistados referían, sin utilizar el término nahual.

El nahualismo es la creencia en la transformación de individuos en animales, el hombre no desaparece en el animal, sino que sigue existiendo escondido bajo el animal, como si esto fuera un disfraz, por lo tanto si durante la transformación en animal a éste le pasa algo, también se repercutirá en el hombre.

El nahual, a diferencia del tono, puede convertirse no sólo en animal sino también en trueno, nube o cualquier objeto o sujeto de la naturaleza.

La transformación por lo general ocurre de noche y según Italo Signorini (1979) con finalidades

malvadas; también según Pitt-Rivers en un estudio sobre Chiapas (1970), si el tonal es herido se hace de todo para curarlo; mientras si se mata un animal nahual la sociedad está contenta.

Tonalismo y nahualismo son creencias muy semejantes, llegan a confundirse no sólo por los estudiosos sino por las mismas comunidades:

*“Ambas creencias se basan en la exteriorización de una entidad anímica y en su inclusión en otros seres; en ambas la suerte del ser ocupado y la del que remite su entidad anímica están tan vinculadas que la muerte o el daño sufridos por uno repercuten en el otro; en ambas el ser recipiente puede causar daños a otros seres; en ambas es importante el signo del día del nacimiento o del ofrecimiento al agua”* (López Austin, 2008: 430).

El tono o tonal sólo se expresa en forma animal, pero no es la transformación ocasional de un hombre al animal, el tonal es “el animal compañero y constituye una síntesis de las cualidades del individuo portador, su destino. Si el tonal enferma y muere, igual suerte tendrá el hombre” (ib.: 178).

En el tonal no existe transformación ni incorporación biológica, el animal y el hombre en este caso coexisten a la vez, el hombre en su pueblo y el animal en el monte; es la doble vida, la doble alma o mejor dicho el desdoblaje de la misma en dos entidades diferentes, conectada por vida hasta la muerte.

De hecho, a diferencia del nahual, el tono es: “una relación permanente y definitiva, desde los primeros momentos de la vida del hombre hasta su muerte,... la relación entre el mago nahual y el ser en que el que introduce su ihíyotl puede ser transitoria” (López Austin, 2008: 430). En ambos casos, tono y nahual, se crea un pacto entre el ser humano y los animales, acuerdo establecido por un familiar o un “padrino del animal”.

En el plano morfológico la distinción es que todos tenemos o podemos tener tonal, pero no todos son nahuales. El tonal según Foster deriva del término náhuatl tonalli que viene de tona o sea sol e indicaría el destino del individuo.

El tonalamatl, o libro del destino, se consultaba en la época prehispánica, a cada día del año coincidía una particular divinidad, muchas veces representada bajo forma animal.

Según Seler ([1904:86]2016) el tonal remonta a los siglos XVII y XVIII, como Foster y Durant (1968) (en Villa Roja 2012). Estos autores usan a la vez nahual y tonal sin hacer ninguna diferenciación.

Según Pitt-Rivers en sus estudios sobre nahualismo en Chiapas:

“The nagual is a means of representing individuals in the spiritual realm and of relating their fortunes to the power structure of the community...” (1970: 194).

Para Fábregas (1999) el nahualismo es un concepto que pertenece al mundo prehispánico, donde se concibe la transformación como característica de quien tiene el poder mágico, en este caso aristocrático. Para Fábregas, esta creencia pertenecía a los olmecas, los cuales tenían más elementos mágicos-religiosos relacionados con la transformación.

Los olmecas habrían pasado estas creencias a los nahuas que vinieron después a la zona sur.

Mientras sabemos la antigüedad y la presencia del nahual en el mundo mesoamericano prehispánico, queda por determinar si el tonal o “animal compañero” existió entre los nahuas, ya que las fuentes históricas no mencionan esta creencia.

Por lo general, autores como Luis Reyes García (1983) afirman que es generalmente aceptado que pertenezca a la parte oriental de Mesoamérica, el autor refiere casos de tonal por los grupos nahuas de la zona del Golfo de México.

El brujo que “te hizo” animal, así como lo explican, en realidad es también el jefe de la manada, porque los animales van juntos al monte con la persona que de pequeño, antes del bautismo, te relacionó con un animal del monte.

De esta manera veremos cómo el tono tiene un parentesco extenso que va más allá de la propia familia, y se hace aún más complejo si pensamos que una misma persona puede tener dos animales, o sea dos tonos, porque dos personas diferentes lo hizo dos veces animal o brujo como también dice la comunidad.

De esta manera se pertenece a dos clanes diferentes y cuando el jefe de la manada llama al monte hay que ir porque los animales se enfrentan a mu-

chos peligros, por tanto no pueden ir solos sino acompañados de los otros animales del mismo grupo sobre todo cuando hay guerras entre manadas.

La diferencia entre lo sacro y lo profano estriba en que el tono opera, no a partir de una ocasión singular como fiestas o rituales, sino en la forma de procesar, que actúa de forma continua en la interioridad y tiene una dinámica social pero cada individuo actúa desde una predisposición. Tiene correlación pues aunque tenga que ver con el espacio profano, toma también una dimensión propia.

Tiene una dinámica social donde cada individuo actúa con los demás pero con su propia acción. Además de actuar con predefinición, según si es tigre, guajolote etc., en la organización social, se están organizando según cada animal; tiene una característica y una forma de actuar y también un don, según la característica del animal, por ejemplo, el lagarto sabe nadar bien o pescar bien.

La epifanía de los tonos solo puede ocurrir en el monte, espacio sagrado y mítico porque si pasara en la vida cotidiana “normal” del pueblo se rompería el equilibrio social.

Pero lo que pasa en el monte afecta también la vida en la cotidianidad porque la vida del monte es un reflejo de la vida en el pueblo, aunque la actuación del tono solo es posible en el mundo sagrado que es el monte.

Si las acciones de guerra y ataques entre clanes ocurrieran en la vida normal, la cotidiana en el pueblo, sería delincuencial.

El tono y las peleas en “el monte”, o sea en el espacio mítico, son de suma importancia porque nos hacen saber que la relación social es aún más compleja de lo que se ve en la superficie, ya que existe una relación parental, una familiar, una de las amistades, la relación entre quién te “hizo animal” y otras entre animales de los varios pueblos.

Además el tener tono, y según qué tono y de cuánto ese tono sea reconocido en el monte, da prestigio, un prestigio social; por ejemplo el ser tigre, no es ser cualquier animal, y el lagarto también, pero los entrevistados dicen que el tigre tiene más prestigio que el lagarto ya que el tigre es el rey de los animales.

El prestigio que se tiene en el monte, así como la derrota, se reflejan en el pueblo. Ganar una batalla en el monte te hace fuerte en el pueblo. En el monte acontece la praxis, se puede actuar, en el pueblo no se puede actuar.

Una de las cosas principales que se expresan en el monte es algo que se acumula en el pueblo: las tensiones sociales, todo eso se puede ver o descifrar viendo cómo se enferman los animales, y a la vez cómo los curan; por ejemplo por espanto, literalmente a balazos en el aire, para que se espante la persona física en el pueblo pero que también lo escuche el animal en el monte.

El animal puede enfermarse porque otro animal lo ha atacado en el monte, y esto sucede cuando las tensiones en el pueblo entre dos o más individuos se acumulan, o sea las tensiones sociales del pueblo se manifiestan en el espacio mítico/ sagrado/ del monte.

Mientras lo que no se puede ver concretamente en lo cotidiano se metaboliza en el cuerpo en el espacio sagrado del monte, acontece una alteración física que se psicosomatiza en el cuerpo humano, en el pueblo, los demás tonos pueden enfermar al tuyo, por ende se enferma la persona que tiene el tono.

La enfermedad en este caso es un fenómeno social en cuanto se manifiesta y se expresa socializando, existen familias extensas porque no hay ni patrilinealidad ni matrilineidad, sino que el jefe de la familia es el jefe de la manada, el mismo que transformó al niño en animal desde pequeño.

### Conclusiones

Hemos visto cómo en el ámbito de los afrodescendientes hay dos luchas: una cotidiana, la de las personas que viven en el pueblo y relacionadas a través de las asociaciones, que luchan contra un Estado que según las asociaciones no da la justa visibilización a los pueblos negros y por ende no existen derechos humanos específicos, propios de estos grupos. Se lucha por un lado para la visibilización y por otro para la creación de estatus que les permitan gozar de oportunidades y protección, para aspirar a un mejor nivel de vida.

Por otro lado hay otro tipo de lucha, la lucha entre animales/tonales, respectivos paralelos de

las personas del pueblo, que es la epifanía que acontece en un espacio mítico y sagrado, la del monte y que no menos real que las luchas de las asociaciones, ya que de la forma en la cual los habitantes del pueblo lo narran, forma parte de sus propias vidas y hasta dejan señas en el cuerpo.

Así que por un lado hemos examinado el impacto de las organizaciones con la creación de una nueva conciencia de la “negritud” en las poblaciones locales.

Gloria Lara (1989) ha analizado la etnopolítica sobre la Costa Chica con respecto a estas asociaciones desde 1990 (también Lewis 2012: Chs 4-5 y Motta 2006).

El estudio de Lara arroja luz sobre la existencia de la movilización de los negros en México y sobre el papel de las asociaciones y su impacto en la “invención” de una nueva terminología para las personas afroamericanas o afrodescendientes (Odile Hoffmann, 2014).

Desde la perspectiva de esta investigación, los términos “afro” se utilizan para evitar las connotaciones negativas de la cuestión negra en México. Los negros de la Costa Chica no entienden los términos ‘Afro’ y no los usan (Lewis 2012, Hoffmann 2014).

De hecho, el primer censo de auto-reconocimiento negro realizado por el INEGI (2015) reconoce que la mayoría de la población se define como “negro” o como “moreno”.

Con estos términos la gente alude al fenotipo sin connotaciones negativas más que a una identidad enraizada en un lugar no mexicano (África) sobre el que saben poco.

Esta distinción es relevante y habría que investigar qué etiquetas están presentes a nivel comunitario y qué significados tienen.

Juntos, el tema de la Identidad Política con el de Identidad Viva, han llegado a cuestionarnos y a conectarnos con un punto central de la investigación:

Analizar cómo y por qué, aunque ha habido interculturalidad, endeudamientos e intercambios entre pueblos indígenas y afrodescendientes a través de los siglos, la población “negra” de Corralero se refiere a sí misma como “negro”. En los resultados de este estudio será importante destacar y alentar los debates sobre la necesidad de repen-

sar el significado de toda la complejidad de la idea de la cuestión negra en México.

La toma de conciencia de las tensiones y de los conflictos sociales ayudarán próximamente a trazar un mapa histórico y una memoria colectiva de Corralero y cómo estas comunidades se han construido en relación con la historia de la fundación de la ciudad dentro de unos contextos históricos y social específico (desde la colonización hasta nuestros días).

### Referencias

Elia Avendaño Villafuerte, (2011), *Estudio sobre los derechos de los Pueblos negros de México*, Serie Informes y estudios, México: Programa Universitario México, Nación Multicultural, Primera edición.

Guillermo Bonfill Batalla, (1993), *Simbiosis de cultura*, México: FCE.

Beltrán Aguirre, Cuijla, (1984) *Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México: FCE, 1984.

Antonio García de León, (2002), *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto y Fandango*, México: Siglo XXI.

Luis Campos Eugenio, (2005) “Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca”, en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Instituto Nacional de Antropología e Historia -Instituto Nacional Indigenista, vol. II.

Ethel Correa y María Elisa Velázquez, (2005), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México: INAH.

Andrés Fábregas, (1999), *Entre mundos: procesos interculturales entre México y España*, Jalisco: Colegio de Jalisco.

Lara Gloria, (2010), “Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000)”, en Odile Hoffmann, *Política e identidad, Afrodescendientes en México y América Central*,

México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.

Odile Hoffmann, “Renaissance des études afromexicaines et production de nouvelles identités ethniques” (Paris: Journal de la société des Américanistes, tomo 92, núm, 2, 123-152, 2005);

Odile Hoffmann, (2008), “Entre etnización y racialización : los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México » en Racismo e identidades. Sudáfrica y Afrodescendientes en las Américas (México: Alicia CASTELLANOS ed., División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Iztapalapa.

Matthew Restall, (2009), *The Black Middle. Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan*, Stanford: Stanford University Press.

Laura A. Lewis, (2012), *Chocolate and Corn Flour. History, Race, an place on the making of “black” México*, London: Duke University Press.

Laura A. Lewis, (2003), *Hall of Mirrors, Power, Witchcraft, and caste in colonial México*, London: Duke University Press.

Luz Maria Montiel, (2012), *Afroamérica II. Africanos y Afrodescendientes*, México: UNAM.

Luz Maria Montiel, (2004) *Afroamérica I. La ruta del esclavo*, México: UNAM, 2004.

Juarez Huet, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zuñiga, (2016), *New Age in Latin America Popular Variations end Ethnic Appropriations*, Boston: Brill

Marisol de la Cadena, (2005) “Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities” , Journal of Latin Studies, n. 37, 259-284,(Cambridge: University Press: 2005).

J. Arturo, Motta Sánchez, (2006), “Tras la heteroidentificación: El “movimiento negro” costachiquense y la selección de marbetes étnicos”, *Dimensión antropológica* 13, no.38, 115-50, México: INAH, 2006.

Alfredo López Austin, Luis Millones, 2008, *Dioses del norte, dioses del sur: religiones y cos-*

*movisión en Mesoamérica y los Andes*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Colin Palmer, (1998c), *The Worlds of unfree labour: from indentured servitude to slavery*, Aldershot Hampshire: Ashgate/Variorum.

Pitt- Rivers, (1970), *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas. México*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Luis Reyes García, (1983), “La represión religiosa en el siglo XVI; la ordenanza de 1539”, en *Civilización, “Configuraciones en la diversidad”*, México: CADAL, núm. 1, 1983) 11-35.

Eduard Georg Seler, (2016), *Los cantos religioso de los antiguos mexicanos*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas [1904].

Italo Signorini, (1982), “Patterns of Fright: Multiple Concepts of Susto in a Ladino-Nahua Community of the Sierra de Puebla (México)”. *Ethnology* 21, no.4, 313-23 (Pittsburgh: University of Pittsburgh).

Alfonso Villa Rojas, (2012), “Recursos de Control social entre los grupos Mayan-ses de Chiapas”, *Estudios de cultura maya*, Vol. 31 (1968), pp. 23-31, México: UNAM.

Ben Vinson, (2006) “Introduction: African (Black) Diaspora History, Latin American History”. *Americas* 63, no.1, 1-18.”Stanford: Stanford University Press.