

AFRODESCENDENCIAS PLURALES. MIRADA ETNOGRÁFICA A LAS NARRATIVAS DE LA IDENTIDAD AFRODESCENDIENTE EN LA COSTA CHICA DE GUERRERO, MÉXICO

FECHA DE RECIBIDO: 30 DE JUNIO 2016 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 3 DE DICIEMBRE DE 2016

GIOVANNY CASTILLO FIGUERO

Antropólogo. Maestro en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México. Estudiante del Doctorado en Ciencias Antropológicas por la misma institución.
Correo electrónico: giovanny.castillo@hotmail.com

RESUMEN

ABSTRACT

Este trabajo explora las narrativas de la identidad entre los afrodescendientes de México, particularmente las de aquellos que habitan la región de la Costa Chica de Guerrero. En el plano teórico, parto de entender a la identidad como un proceso que se construye en situaciones específicas, las cuales varían de acuerdo a las narrativas de la diferencia enunciadas por actores igualmente específicos. Entretanto, en el aspecto metodológico adopto un enfoque etnográfico de investigación que enfatiza en los sentidos y significados otorgados por los sujetos sociales a sus propios discursos. El texto se divide en cuatro partes. En la primera, presento un contexto sucinto de la región y localidades de estudio. En la segunda, examino las narrativas de tipo étnico-político, que reivindican una especificidad cultural afromexicana en aras de conquistar objetivos políticos definidos. En la tercera, analizo los discursos más cotidianos de los afrodescendientes en la Costa Chica, mismos que se asocian con dimensiones de apariencia física, lugar y nación. Por último, la cuarta parte presenta algunas conclusiones preliminares que se centran en la noción de “afrodescendencias plurales” para comprender los procesos identitarios de estas poblaciones de México.

This paper explores some identity narratives related to Afrodescendants in Mexico, specifically, those who lives in “Costa Chica de Guerrero”. Conceptually, I understand identity as a process in permanent construction, which depends on specific situations and particular actors who engage concrete discourses of difference. Methodologically, I use an ethnographic approach that emphasizes in local senses and meanings. The article is divided in four sections. First, I show a brief context of Costa Chica. Then, I examine ethnic and politic narratives, which support a cultural Afro-Mexican specificity in order to obtain well-defined political goals. After that, I analyze quotidian discourses of Afrodescendant people in Costa Chica, related to dimensions of physic appearance, place and nation. Finally, I present some preliminary conclusions focalized in the notion of “Afrodescendencias plurales”, which could be useful to understand the identity process of these populations in Mexico.

Palabras claves: Afrodescendientes, narrativa étnico-política, narrativa cotidiana, pluralidad, México.

Keywords: Afrodescendants, ethnic-politic narrative, quotidian narrative, plurality, Mexico

A principios de la década de 1990, en un contexto global marcado por el auge del multiculturalismo y el reconocimiento de la diversidad, confluyen en México varios actores (activistas, académicos, instituciones gubernamentales, asociaciones civiles, grupos políticos) que comienzan a reivindicar la influencia africana en la conformación de la sociedad nacional. De esta manera, se empieza a reconocer la presencia, pasada y presente, de poblaciones afrodescendientes que, desde esa óptica, han sido históricamente marginadas tanto por el Estado como por la sociedad mexicana.

En esa medida, los últimos años han visto un incremento notable en los estudios antropológicos sobre los afromexicanos, particularmente en la región de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca (Lara, 2003; Lewis, 2001 y 2005; Masferrer, 2014; Meza, 2003; Quecha, 2006 y 2011; Quiroz, 2008); Uno de los principales temas de debate ha girado en torno a la identidad y la etnicidad de estas poblaciones, y este artículo pretende contribuir a esa discusión. Para ello, parte de una perspectiva antropológica que privilegia el acercamiento etnográfico como método de investigación; y de una postura teórica que entiende a las identidades como procesos construidos en situaciones específicas, que varían de acuerdo a las narrativas de la diferencia enunciadas por actores igualmente específicos –no siendo lo mismo el discurso de, por ejemplo, los activistas y académicos, al de las instituciones de gobierno o al de las comunidades de base- (Hoffmann, 2007). En ese orden de

ideas, me interesa analizar los múltiples registros de la identidad afrodescendiente, basándome en el trabajo de campo que, como parte de mi investigación doctoral, he venido desarrollando desde el año 2013 en los pueblos de Cuajinicuilapa y Punta Maldonado (El Faro), pertenecientes a la Costa Chica Guerrerense.

A grandes rasgos, sostengo que en esta zona hay al menos dos tipos de narrativas identitarias, no necesariamente contrapuestas ni excluyentes entre sí. Por un lado, aquellas enunciadas por activistas, líderes comunitarios y dirigentes de asociaciones civiles, que utilizan nociones como “Afromexicanidad” o “Pueblos Negros” para enfatizar la ancestralidad de un legado cultural africano, o ciertas cualidades culturales –por ejemplo, determinadas danzas, aires musicales, festividades- que les otorgarían a tales poblaciones un carácter étnico particular. En el fondo, la reivindicación de una especificidad cultural obedece a un propósito político claro: lograr el reconocimiento de los afrodescendientes en la Constitución Política de México, para así ser visibles en las estadísticas oficiales de población y lograr acciones afirmativas que atiendan a su carácter étnicamente diferenciado. Por otra parte, están las narrativas acuñadas por los “actores locales de la base” (pescadores, agricultores, ganaderos), en las cuales la dimensión étnico-política no es tan pronunciada y por ende las categorías identitarias de “Afromexicanos” y “Pueblos Negros” aún no revisten la importancia que sí adquiere en otros contextos. Más aún, este tipo de discursos se asientan en referentes

más ligados a las experiencias cotidianas de estos sujetos, razón por la cual adquieren fuerza las adscripciones por diferenciaciones físicas y culturales (“somos morenos”), o por pertenencia a un lugar (“somos cuijleños” o “fareños”) o nacionalidad (“somos mexicanos”); mismas que se configuran en las interacciones diarias de los actores con aquellos “Otros” de su cotidianidad (“indígenas”, principalmente).

El texto se divide en cuatro secciones. En la primera presentaré un breve contexto de la región y de las localidades de estudio, a fin de poner en perspectiva los contenidos etnográficos que se desarrollarán más adelante. El segundo acápite versará sobre lo que denomino la “dimensión étnico-política de la identidad afroamericana”, que alude al registro discursivo manejado sobre todo desde el activismo y la academia. En la tercera sección me referiré a la “dimensión cotidiana de la identidad morena o negra”, destacando las narrativas de actores locales que se cimantan en sus experiencias de vida y a priori no plantean demandas reivindicativas. Finalmente, plantearé algunas reflexiones para pensar los procesos identitarios de los afrodescendientes de esta región.

BREVE MIRADA A LA COSTA CHICA DE GUERRERO, CUAJINICUILAPA Y PUNTA MALDONADO

La Costa Chica es una de las siete regiones del Estado de Guerrero, comprendida entre el polo urbano de Acapulco, al oeste, y la también llamada Costa Chica del Estado de Oaxaca, al este, con la cual conforman una macro-región con un devenir cultural y socioeconómico muy semejante. Hoy día la Costa Chica guerrerense abarca quince municipios que van desde San Marcos hasta Cuajinicuilapa, municipalidad que además de demarcar el límite con el Estado de Oaxaca, es considerada oficialmente la “capital negra de México”. De acuerdo con el último censo nacional, Cuajinicuilapa cuenta con 10.282 personas (INEGI, 2010), y entre sus principales localidades destacan San Nicolás (con 3.267 habitantes), El Pitahayo (con 1.617 habitantes), Montecillos (con 1.011 habitantes) y Maldonado (con 939 habitantes), cuyas actividades económicas giran en torno a la agricultura (maíz, ajonjolí, copra, sandía, papaya, limón) y la ganadería.

Históricamente, la Costa Chica se ha caracterizado por la presencia de distintos grupos poblacionales, a quienes de modo un tanto esquemático se les puede situar así: por un lado, afroamericanos o morenos que residen en las áreas de costa o en los llamados “bajos”, y viven de la pesca ribereña, la agricultura y la ganadería. Por otro lado, amuzgos, mixtecos, nahuas, tlapanecos y otros pueblos indígenas que habitan en los lomeríos, cerros y zonas altas, y subsisten de una agricultura para el autoconsumo y ventas informales de artesanías. Por último, mestizos que residen generalmente en las cabeceras municipales y controlan las actividades comerciales y políticas. Todos estos grupos han desarrollado complejas y variadas relaciones que van de la violencia física, el conflicto y la estereotipia negativa, a la alianza matrimonial interétnica, los trueques comerciales y el intercambio simbólico manifiesto en las

danzas, fiestas y tradición oral (Aguirre Beltrán, 1995; Castillo, 2003; Flanet, 1977; Hoffmann, 2007; Lara, 2003; Lewis, 2001 y 2005; Quecha, 2006 y 2011; Vaughn, 2004).

En lo que respecta a la población negra o morena –términos usuales de auto y hetero reconocimiento-, su presencia en la región se explica por el tráfico sin precedentes y a gran escala de africanos traídos hacia el “Nuevo Mundo” en condición de esclavitud. Estas personas, procedentes en su mayoría del África subsahariana (áreas occidental y centro-occidental), fueron llevadas contra su voluntad por conquistadores y colonizadores españoles a lo largo de tres siglos (S.XVI-XVIII), para sustituir la mano de obra indígena que fue dramáticamente diezmada por las nuevas enfermedades –contraídas al contacto con los europeos- y por la sobreexplotación de la que eran objeto en las encomiendas y repartimientos creados para la apropiación de la tierra (Aguirre Beltrán, 1989 y 1995; Martínez Montiel, 2005; Reynoso, 2004). En lo que es hoy la Costa Chica de Guerrero, los esclavizados africanos –que en principio arribaban por los puertos de Veracruz y de Acapulco- fueron obligados a trabajar sobre todo como vaqueros en las estancias de ganado; también desempeñaron los oficios de capataces, encomenderos, arrieros, trapicheros y pescadores (Aguirre Beltrán, 1995: 52-64).

En la etapa posterior a la Independencia, los descendientes de esclavizados africanos siguieron trabajando, ahora en calidad de peones, en las haciendas ganaderas que aun persistían en la región; de igual modo, laboraban en las plantaciones de algodón –que por ese entonces constituían la única cosecha de lucro-, y bajo el sistema de terranía, pudieron poseer terrenos en los cuales cultivaban milpa (maíz, chile, frijol, calabaza), sembraban árboles frutales y pastoreaban ganado, a cambio de vender toda su producción agropecuaria al terranero –quien era el propietario de todas las tierras- (Aguirre Beltrán, 1995:101-105; Reynoso, 2011:171-174). Con la repartición agraria que llegó tras la Revolución de 1910, los negros o morenos tomaron parcelas en donde mejor les convino y en la extensión que quisieron; en este proceso, no exento de conflictos con los antiguos terratenientes, se dio un cambio en el modelo de tenencia de la tierra,

que pasó de la propiedad individual de la gran hacienda a la propiedad semi-colectiva del ejido, bajo la cual los campesinos morenos continuaron las siembras de milpa y el pastoreo de ganado vacuno, incorporando también el cultivo de productos comerciales como el tabaco, el ajonjolí y la copra (Aguirre Beltrán, 1995: 106-116).

La apertura de la carretera nacional rumbo a Acapulco a mediados del decenio de 1960 supuso nuevos cambios en el devenir de los afrodescendientes, pues la mayor conectividad con aquel centro urbano propició el desarrollo de la pesca marítima, que encontraba en Acapulco a su principal mercado. El auge pesquero de las siguientes décadas –que no menguó el ejercicio de las labores agropecuarias ya mencionadas- impulsó la migración interregional hacia las zonas costeras, con la consiguiente fundación (o repoblamiento) de localidades y un aumento demográfico creciente. Sin embargo, las dinámicas emigratorias hacia Estados Unidos, catalizadas a partir de la década de 1990, han implicado nuevas transformaciones en la vida de estos actores, por ejemplo, en sus relaciones familiares y de crianza (Quecha, 2011), o en la conformación de los grupos domésticos y las alianzas matrimoniales (Díaz, 2003). De manera simultánea, el fin del siglo vio el incremento de movimientos sociales que, apoyados por varios sectores de la academia y del activismo transnacional, comenzaron un proceso de autorreconocimiento como “Afromexicanos” o “Pueblos Negros” –términos anteriormente inexistentes en la cotidianidad de la región-, con lo cual cimentaban su lucha por la visibilidad, la inclusión en políticas públicas y la no discriminación.

LA DIMENSIÓN ÉTNICO-POLÍTICA DE LA IDENTIDAD AFROMEXICANA: REIVINDICACIONES Y DERECHOS COLECTIVOS

En un evento de homenaje al líder sudafricano Nelson Mandela, llevado a cabo en julio del año 2013 en las instalaciones de la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur, Unisur (municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero), la diputada federal Teresa Mojica pronunció un discurso de apertura que resume el objetivo máximo de los movimientos sociales afromexicanos: lograr el reconocimiento oficial y constitucional de estas poblaciones. Ese día se preguntaba la diputada:

“¿Por qué el reconocimiento constitucional de los afromexicanos? Porque queremos ser mexicanos con todos los derechos, porque queremos ser mexicanos que nos respeten nuestros derechos humanos, porque queremos ser parte de las políticas públicas de este país, porque queremos que nos vean, queremos ser visibilizados, municipal, estatal, nacional e internacionalmente (Teresa Mojica Morga, 26 de julio de 2013, Cuajinicuilapa, Guerrero).

Dentro del público que asistía al evento estaba el embajador de Sudáfrica, así como numerosos actores que abanderan la lucha por el reconocimiento oficial de los afrodescendientes en la Constitución Política de México, entre ellos, representantes del Gobierno del Estado de Guerrero, diputados federales, miembros de instituciones estatales locales y regionales, asociaciones civiles, autoridades locales, y estudiantes, docentes y directivos de la Unisur. Gran parte de las demandas descansaban en la defensa del carácter culturalmente diferenciado de las poblaciones afromexicanas, manifiesto en tradiciones, costumbres y prácticas festivas como los sones de artesa, la danza de los diablos, la danza del toro de petate, los corridos

costeños, la narrativa oral, las chilenas y otras expresiones culturales asumidas como el núcleo de una “identidad negra” o “afromexicana”; de hecho, al finalizar los protocolos y discursos de apertura, los estudiantes de la Unisur presentaron un acto en el que escenificaron algunas de esas danzas y ritmos musicales, mismos que, reitero, eran exhibidos como “marcadores” de identidad afromexicana. Una identidad que, desde la narrativa étnico-política esgrimida por los organizadores del evento, ha sido desconocida por los entes estatales y la sociedad nacional. A ese respecto, uno de los docentes de la institución referida declaraba lo siguiente:

¿Quiénes son los afromexicanos? Son todos los mexicanos descendientes de personas negras, provenientes del continente africano, que viven en comunidades y en poblaciones como Cuajinicuilapa, Guerrero, y también en los Estados de Oaxaca, Veracruz, Chiapas, Tabasco, Campeche, Coahuila, Sonora, Durango, entre otros. El término “afromexicano” fue definido después de numerosos foros, donde organizaciones sociales, investigadores, activistas y organismos internacionales, decidieron llamarse así, para afirmar el origen de sus ancestros, y al mismo tiempo, la nacionalidad a la que pertenecen, la mexicana (Bulmaro Muñiz, 26 de julio de 2013, Cuajinicuilapa, Guerrero).

Como puede verse, en la intervención del docente se resalta un origen ancestral africano pero sin dejar de reafirmarse la nacionalidad a la que pertenecen los sujetos en cuestión. Esto es relevante teniendo en cuenta el contexto generalizado de racismo y exclusión que, desde esta perspectiva étnico-política, ha signado el devenir de los afromexicanos: borrados de la

historia nacional, desconocidos como sujetos de la nación y considerados “extranjeros en su propia tierra” (Colectivo África A.C., 2013). Como bien plantean Velázquez e Iturralde, “testimonios de personas afromexicanas a quienes los agentes migratorios “confunden” y deportan a Centroamérica dan cuenta de este tipo de prácticas basadas en prejuicios racistas y, sobre todo, en el desconocimiento de la presencia de afrodescendientes en el país” (2012: 110). En ese sentido, no deja de ser significativo que en el evento se exaltara la figura de Mandela –cuyo rostro fue retratado en un mural muy colorido-, tratándose de un líder mundialmente conocido en la lucha contra el racismo y la discriminación; en cierto modo, al evocarse su vida y obra, los organizadores del acto pretendían “inspirar” a los colectivos afromexicanos para librar sus propias batallas por el reconocimiento y la visibilidad.

Una postura similar a la convenida en el evento de la Unisur la encontramos en los escritos del intelectual, escritor y fotógrafo Eduardo Añorve Zapata –igualmente nativo de Cuajinicuilapa-, para quien la población negra de la Costa Chica conforma una etnia que, a pesar de estar unificada por tradiciones y costumbres comunes, a lo largo de su historia ha sido excluida y negada por el Estado mexicano. Según afirma Añorve, es en razón de esta exclusión que los costachiquenses aún carecen de conciencia plena sobre su identidad étnica; por tal motivo, se hace prioritaria la difusión y concientización de su historia, pues sólo así podrían reclamar al Estado el reconocimiento de su existencia como ciudadanos, morenos al tiempo que mexicanos:

Los costachiquenses somos una etnia, aunque sin la conciencia plena de ello: lengua, cultura y tradición nos unifican; pendiente queda una organización corporativa interna que nos permita transitar de costachiquenses a afromexicanos; es decir, a individuos que, además, seamos conscientes de nuestro origen e historia, capaces de impugnar el Estado nacional mexicano que nos ha excluido, que nos excluye, negándonos el derecho a existir legalmente, a ser sujetos de la historia y la cultura mexicanas, restituyéndonos la condición de ciudadanos y enriqueciendo la pluriétnicidad de este país de morenos, también nuestro (Añorve, 2011: 239. Énfasis añadido).

Finalmente, cabe traer a colación la paradigmática declaratoria del Foro Afromexicano “Por el Reconocimiento Constitucional de los Derechos del Pueblo Negro de México”, celebrado en la comunidad de José María Morelos, municipio de Huazolotitlán, Jamiltepec (Costa Chica de Oaxaca), los días 21 y 22 de julio de 2007, y que contó con la participación de diversas asociaciones civiles –entre ellas, África A.C., México Negro y Ecosta-, además de académicos, investigadores, activistas y miembros de instituciones estatales. Sus proclamas van en el mismo sentido de lo plasmado tanto en el acto político celebrado en la Unisur como en los planteamientos de Añorve Zapata. Cito en extenso apartes de la declaratoria:

Existe una oposición por parte del Estado Mexicano para reconocer y valorar la presencia africana, de su aporte a la cultura y a la historia de México; actitud que se ve reflejada en la ausencia de un marco jurídico que reconozca nuestros derechos a la identidad y a la diversidad cultural, lo que ha derivado en la aplicación de políticas públicas no adecuadas a las características y necesidades de nuestros pueblos, quienes se encuentran en una situación de marginación y vulnerabilidad. Por lo tanto demandamos: El reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos negros y familias afrodescendientes mexicanas que vivan dentro o fuera del país [...] Lo que debe concretarse en un cambio constitucional y la consecuente modificación concreta en legislación secundaria que posibilite nuestro derecho a la visibilidad, a vivir nuestra diversidad sin discriminación y sin xenofobia, a la eliminación de los actos de racismo y la afirmación positiva de nuestra identidad con una perspectiva de género [...] Que los tres niveles de gobierno atiendan nuestras necesidades en términos de educación, salud, nutrición, vivienda, recursos naturales, medio ambiente, economía, cultura y derechos” (Declaratoria Foro Afromexicano: 13. Énfasis añadido).

Así, pues, podríamos resumir la lucha de los colectivos afromexicanos en tres aspectos: 1) reconocimiento en la Constitución Política de México, pues si bien ya hay avances al ser reconocidos en las cartas estatales de Guerrero (2014) y de Oaxaca (2013), no se ha logrado lo mismo en la Constitución Federal. 2) Visibilidad

estadística en los censos oficiales, en aras de saber con claridad cuántos son y en qué condiciones viven. 3) Por último, políticas públicas –en materia de salud, educación, desarrollo rural, etcétera– que atiendan a su carácter étnicamente diferenciado y reviertan las condiciones de marginación y exclusión, aspecto que Velázquez e Iturralde bien señalan: “los colectivos afrodescendientes o afromexicanos que existen en México demandan su reconocimiento como sujetos de atención con derechos, entre otras cosas, para la elaboración de políticas públicas en su beneficio” (2012: 12).

En el fondo, hay que entender que estas demandas se producen en un contexto de

marcado racismo, que en el caso mexicano se ha desarrollado de forma peculiar al desconocerse la presencia y el legado histórico-cultural de las poblaciones de origen africano, bajo un prisma ideológico del mestizaje en el cual el sujeto mestizo –que es entendido como la mezcla entre indígena y español– se proyectó como el sujeto de la nación, sobre todo tras la Revolución de 1910 (Saade, 2009; Vinson y Vaughn, 2004). La idealización de este sujeto mestizo, la denominada “Raza Cósmica” de la que hablaba José Vasconcelos en la segunda década del siglo XX, a la postre condujo a la invisibilidad –a nivel estatal y nacional– de otras alteridades, entre ellas, las de los afrodescendientes.

LA DIMENSIÓN COTIDIANA DE LAS IDENTIDADES “NEGRAS” O “MORENAS”: ENTRE LAS ADSCRIPCIONES A LA NACIÓN Y AL LUGAR Y LAS DIFERENCIAS FÍSICO-CULTURALES.

Los planteamientos teórico-políticos que defienden la afromexicanidad contrastan con aquellos expresados por los actores con los que conviví en Punta Maldonado, a saber, pescadores y campesinos quienes en su mayoría no están familiarizados con la acepción académica de lo “afromexicano”, ni tampoco con los discursos reivindicatorios que se gestan en los movimientos sociales existentes en Cuajinicuilapa y en otras poblaciones de la Costa Chica. En términos generales, los fareños utilizan otras categorías identitarias, amarradas a referentes espaciales y a criterios físicos y culturales, que varían de un momento a otro y según con quien estén interactuando. Así, personas de piel oscura, cabello rizado, labios prominentes –rasgos que suelen corresponderse con el fenotipo del

“moreno” o del “negro”–, reivindican una identidad nacional (“soy mexicano”), local (“soy fareño”) o física (“soy moreno”), y señalan a personas de poblaciones aledañas como los “verdaderos negros” o los “afromexicanos”:

Hay más negros por Oaxaca. Pa Tapextla, pa Soto. En Collantes hay más negros, allá se ven. Por acá no, por acá estamos más mezcladitos. En Guerrero la gente está más morena, hay algunos así un poco más blancos... Por eso, eso de que africanos y que venimos de África, yo no; yo me veo como mexicano. Cuando a mí me preguntan yo digo que soy mexicano, así me veo yo y digo eso, soy mexicano (Conversación con Bernardo, pescador, Punta Maldonado, 6 de septiembre de 2013).

Afromexicanos. Allá [En Tecoyame, Oaxaca] son afromexicanos, negros; azules azules son. Acá nosotros sí somos negros pero estamos más mezclados, más revolcados. Ya no somos como ellos. Ellos acá son como decir, como si fueran... de África. Sí, de África, como un pueblo de por allá, africano (Conversación con Bernardo y Aníbal, pescadores Punta Maldonado, 21 de septiembre de 2013).

Es llamativo el uso que los pescadores citados otorgan a la noción de "afromexicano", y que según puede verse, dista del significado dado por los académicos y activistas: mientras que éstos utilizan la noción para resaltar raíces culturales africanas, aquellos atenúan la connotación étnico-cultural del concepto –no hacen reclamos basados en una etnicidad de raigambre africana, de la que incluso buscan desmarcarse- a la vez que acentúan su carga somática al asociar "lo afromexicano" con los "verdaderos negros" o los "negros legítimos": "Te hablo de gente que son negros, negros, negros: papá negro, mamá negra, hijos negros. Esos son afromexicanos, digo yo" (Conversación con Omar, pescador, Punta Maldonado, 9 de octubre de 2013). Aquí es donde se aprecia el carácter múltiple de las identidades, pues mientras que para los académicos, activistas y movimientos sociales las identidades afromexicanas articulan la adscripción por etnia y nación, para los pobladores locales tales adscripciones parecieran entrar en abierto antagonismo, enfatizando la identificación nacional por encima de cualquier otra adscripción. En ese sentido, considero que siguen siendo vigentes los hallazgos encontrados por Aguirre Beltrán hace sesenta años:

Los negros, sin embargo, y a pesar de estas o de cualesquiera otras razones o compulsiones, se consideran mexicanos y con iguales o mayores derechos sobre su territorio que el más xenófobo de los mexicanos. En sus canciones y en sus corridos les gusta afirmar esta su nacionalidad con verdadero orgullo [...] Este concepto de patria de que participan los negros, contrasta con el concepto de comunidad que caracteriza a los indígenas (Aguirre Beltrán, 1995: 30. Énfasis añadido).

A mi modo de ver, para la población de Punta Maldonado la identificación por nacionalidad parece ser fundamental. De igual forma, entra en funcionamiento la adscripción por lugar de nacimiento o residencia, toda vez que se autonombran "fareños" en contraste con los nacidos o residentes en las vecinas poblaciones de Cuaji, San Nicolás o Montecillos: "Si me preguntas cómo me veo yo, te podría decir que soy fareño. Mexicano y fareño, porque aquí nací" (Conversación con Félix, Punta Maldonado, 29 de agosto de 2013). De ahí que sea necesario tener en cuenta la ubicación espacial en la construcción identitaria, pues ciertamente la pertenencia a un colectivo también está dada por dicho criterio (Hoffmann, 2006 y 2007; Iturralde, 2013).

Por otra parte, en El Faro también opera la identificación referente a los criterios físicos, mediante categorías como "negro" o "moreno", si bien suele haber reservas respecto a la primera de ellas. Así, es común que aunque haya un sutil reconocimiento de la etiqueta de negro, en últimas los sujetos siempre resaltan que están "más mezcladitos" o "más revolcados", en contraste con el otro pueblo o comunidad. Quizás esa "renuencia" a ser tildados con dicho término se deba a la carga peyorativa que usualmente ha tenido, y que, retomando las palabras de la diputada Mojica, ha llevado a que sean tratados como "extranjeros en su propia tierra". A su vez, ello va asociado con la discriminación que históricamente ha marcado a la población "morena" o "negra" de México, en razón de su fenotipo o caracteres físicos. A ese respecto, es muy dicente la experiencia narrada por una de las personas entrevistadas durante la estancia:

Eso fue en Chetumal, Quintana Roo. Yo trabajaba de operario de máquina pesada, haciendo desmonte, preparando terreno, cavando los canales, cuando un día los de la migra me dijeron que me iban a llevar pa Belice. Yo me reía, porque pensaba que era en broma pero no, el de migración se puso todo serio y decía que sí, que me iban a mandar pa Belice que porque yo no era mexicano. "No, pero si yo sí soy mexicano. Me van a mandar por allá, yo ni conozco". Entonces fue cuando el de migra me dijo que yo no tenía los rasgos de mexicano y que seguro era de por allá. Yo como en esa época no tenía ni credencial ni documento de nada, pues porque claro, apenas

tenía dieciséis años. Entonces “que cante el himno nacional”, pero pues yo ni me acuerdo bien del himno, me sé por algunos pedazos pero no me lo sé todo. Y sí que me iban a llevar pa Belice, pero ya luego llegó mi patrón y dijo “No, él es mexicano. Móntenlo en la camioneta y que vuelva al trabajo”. Y ya el oficial de migración dijo “Listo, pero a la próxima que lleve documentos porque si no, nos lo devolvemos pa Belice”. Que ya me iban a tener listo el boleto de regreso. (Conversación con don Fabiano, 54 años, Cuajinicuilapa, 31 de julio de 2013).

El anterior relato refleja el racismo que en determinados momentos han llegado a vivir los “morenos” de esta región, y que explica en gran parte la renuencia de estos a ser denominados con la categoría de “negros”. En efecto, su uso conlleva una carga negativa y quienes son designados con él suelen asumirse en una posición de inferioridad respecto al “güero”, lo cual es el legado de la esclavitud así como del sistema clasificatorio colonial y las relaciones de dominación-subordinación que éste engendró. De este modo, el racismo –que se debe entender como un procedimiento ideológico mediante el cual las diferencias (físicas y culturales) se traducen en jerarquías y desigualdades (Stolcke, 2000: 47; Wade, 2000: 21-22)- juega un papel nodal en la construcción identitaria de la población afrodescendiente, pues impone categorías de identidad sobre actores específicos, que aunque pueden ser asumidas no siempre son compartidas o aceptadas. “Negros sólo los burros”, le decían a Aguirre Beltrán los habitantes de Cuajinicuilapa, cuando algún “blanco” o fuereño los llamaba de esta manera (1995: 69). Tal frase, tan directa y contundente, reflejaba el desdén de los pobladores locales por esta etiqueta, cuyo significado les implicaba una connotación despectiva. Al parecer, no mucho ha cambiado en tiempos recientes si observamos las experiencias de antropólogos que señalan la reticencia de la población afromexicana a designarse con la palabra “negro” al manifestar que los “negros de verdad” están en otro pueblo y no en el propio (Meza, 2003). De esta forma, y pese a tener rasgos físicos correspondientes con la idea común de lo “negro” –color de piel oscuro, pelo rizado, nariz ancha, labios prominentes (Aguirre Beltrán, 1995: 72-73)-, eluden una categorización que ha sido utilizada para discriminarlos.

Por otra parte, aun cuando el término “negro” no pareciera ser empleado en la cotidianidad de los habitantes de El Faro, hay algunos pobladores –pocos en realidad- que sí lo reivindican y asumen con total vehemencia:

La raza es esta, la negra; nosotros somos negros, es nuestra raza. Yo no tengo por qué sentir vergüenza si esto es lo que somos. Pero no, a mis hijos no les gusta decir que son negros. Se avergüenzan, son muy orgullosos... Acá está la mera mata, la pura negrada, la mera mata donde están los negros es acá en la zona, desde San Marcos hasta abajo lo que es aquí El Faro, Llano Grande, Tecoyame, Santo Domingo, Tapextla, El Ciruelo, hasta Corralero. Ya de ahí para abajo no son tan negros porque ya han mezclado con los indios, ya tienen un color más achocolatado, como caramelo. Pero acá es la pura negrada; allá en Tecoyame están negros, negros, con el cabello bien chino, la cabeza apretada, pero con sus rasgos bien fuertes. Toda esta zona de la Costa Chica es de la mera negrada (Conversación con don Amadeo, líder comunitario, Punta Maldonado, 2 de septiembre de 2013).

Es evidente, entonces, que si bien es desdeñada por unos y valorada por otros, la etiqueta de negro, indiscutiblemente asociada con ciertos caracteres físicos, está muy presente dentro de la población. En los tiempos de Aguirre Beltrán se registraban otras categorías ligadas a los aspectos somáticos, por ejemplo, la de “negritos”, cuyo tono paternalista y “cariñoso” en apariencia no escondía su carga discriminadora. También estaban las denominaciones de “blanquitos” y “cuculustes”, usadas de igual manera en la interacción cotidiana con los “indios” y “mestizos”; mientras la primera implicaba la idea de un fenotipo más cercano al “blanco” o de un prestigio en la escala social que lo asemeja al nivel de éste –ya que lo “blanco” se asociaba con lo “rico”-, la segunda refería todo lo contrario, o sea, rasgos somáticos más “negroides” o un estrato social bajo que es comúnmente asociado a la “negrada” (Aguirre Beltrán, 1995: 70-71). Es interesante ver cómo en estas dos categorías se articulan al mismo tiempo adscripciones identitarias por rasgos físicos y por clase, lo que muestra de nuevo esa multiplicidad de identidades que operan en la cotidianidad de los actores.

En mi experiencia etnográfica no aprecié estas etiquetas, aunque tal vez siguen siendo recurrentes en otras localidades de la región; empero, sí observé otras categorías basadas en criterios fenotípicos. Así, están los “puchuncos”, cuyos cabellos gruesos y ensortijados son motivo de comentarios como “pelo apretado” o “cabeza de micrófono”. En contraposición se encuentran los “grijos”, cuyo pelo liso es asociado a los indios o “guancos”; de estas personas los “fareños” dicen “son grijos porque como el cabello lo llevan corto se les pone de puntas. Si lo tuvieran largo ya sería lacio. Así lo tienen los indios” (Conversación con Alberto, Punta Maldonado, 12 de septiembre de 2013). De este modo, tales características físicas también son usadas por los habitantes de El Faro para clasificarse a sí mismos y a los de localidades vecinas. No obstante, también ocurre que quien es denominado de una u otra forma inmediatamente protesta diciendo que “Es más puchunco fulano” o “Los de aquel barrio sí son más negros”.

Con todo, la literatura antropológica muestra que los afrodescendientes de la Costa Chica prefieren denominarse de otras formas. Así, hay quienes se autodesignan como morenos, término que aunque también se cimienta en criterios físicos, tiene una carga menos peyorativa que la de negro, o por lo menos así es percibido por los mismos actores locales. Punta Maldonado no es la excepción, ya que como sugería uno de los pescadores:

Negro es una palabra, suena muy mal no sé... de color, mejor la gente de color... Se oye mal la interpretación negra, pues como que se oye medio a discriminación. Racista. ¿Si me entiendes? Se oye como una falta de no sé qué... como que me siento superior, algo así. ¿Si has entrado al otro barrio? De la entrada de El Faro pa acá. Ese es el otro barrio, porque ahí sí hay gente de color, pura gente morena (Conversación con Omar, pescador, Punta Maldonado, 9 de octubre de 2013).

Siguiendo las ideas de Jesús Antonio Machuca, la autoadscripción como “morenos”: “forma parte de una sabia política de identidad, pues con ella se afirma una orgullosa condición a la que no se renuncia y a la vez se asegura el derecho de formar parte de un todo mayor en el amplio registro de la identidad nacional” (2008:

192-193). Empero, hay jóvenes que esquivan el término moreno y prefieren el de “mestizo”, al ser hijos de padre “moreno” y madre “india”; de nuevo, entra en juego el operador fenotípico, según puede apreciarse en las palabras de uno de los adolescentes entrevistados: “Ya nosotros no tenemos el pelo apretado como los de aquel barrio. Si tú ves mi pelo es más ondulado, y la piel no es tan oscura, es más clarita” (Alberto, estudiante de Punta Maldonado, 12 de septiembre de 2013). Entretanto, otros se identifican –y son identificados por sus amigos- con la etiqueta de “güeros”, aun cuando alguno de sus padres sea “moreno” o “indio”; basta con que sus ojos sean claros y el tono de su piel sea menos oscuro para ser denominados de esa manera.

En el fondo, para la gran mayoría de los pobladores de Punta Maldonado su pueblo está “mezclado” o “revuelto”, con lo cual le otorgan al mestizaje un lugar importante en las maneras en que experimentan su identidad; por tal razón es común que afirmen cosas como: “Acá estamos más revolcados, o sea que la raza está más revuelta. Hemos negros, güeros, inditos, de todo ves acá” (Bernardo, pescador, Punta Maldonado, 3 de octubre de 2013). O bien, emplean metáforas de su medio natural para dar a entender lo que consideran es su propia situación identitaria:

Yo pienso que nosotros somos como los marranos. Ahora mismo tengo un marrano prietito pero su papá de él no era negro sino blanco. Si se cruza un marrano blanco con uno negro, las crías van a salir unas blanquitas, otras negritas y así. Así pasa con nosotros acá. Tú ves que de los hijos están los que salen güeros, güeros; ya los otros salen achocolatados, prietos y negros negros (Conversación con doña Ricarda, comerciante de pescado y propietaria de restaurante, Punta Maldonado, 24 de septiembre de 2013).

De igual modo, hubo una ocasión en la que un pescador que se reconocía a sí mismo –y era reconocido por sus congéneres- como “güero”, expresó lo siguiente con respecto al mestizaje y las uniones interétnicas:

Allá en la casa tengo una hija, pero casi no la dejo salir porque con este poco de negros que hay acá... Yo quiero que se case con un güero. Eso negro con negra no me gusta; luego salen los hijos con la cabeza apretada, el pelo todo achinado. Queda mejor cuculuste con blanco,

así salen los hijos uno de un color y el otro de otro; mezclado. Salen uno negro, el otro blanco. Es mejor. Acá hay de todo, hay güeros, negros, pero lo mejor es la mezcla. Güero con güera tampoco queda; ya después los hijos no ven bien, quedan con los ojos todos claros, como si no vieran. Mezclados es mejor (Conversación con don Cutberto, pescador, Punta Maldonado, 6 de septiembre de 2013).

Finalmente, además de los criterios fenotípicos o de las pertenencias basadas en el lugar y la nacionalidad, en la cotidianidad operan elementos socioculturales que son usados para marcar la frontera entre “Nosotros” (“morenos”) y los “Otros” (en particular, los “indios”): costumbres, formas de hablar y de vestir, actitudes ante la vida, maneras de ser y comportarse. Aquí entran en juego aquellos rasgos culturales diacríticos que los propios actores consideran significativos en la elaboración de sus fronteras identitarias (Barth, 1976; Cardoso de Oliveira, 2007), y que en la Costa Chica han sido manifestados a través de bailes o danzas –como la de los Diablos, la de la Tortuga o la del Toro de Petate-, festividades –como la de Santiago Apóstol o la de Cristo Rey-, ritmos musicales –como las chilenas, las cumbias y los corridos costeños-, arte verbal –mitos, cuentos, versos y coplas-, creencias –por ejemplo en los tonos, sombras y espíritus-, organización socioparental –basada en la matrifocalidad-, y otros aspectos referidos por los académicos e investigadores. Quizás el siguiente testimonio ejemplifique mejor estos procesos de identidad/alteridad:

Acá, o sea acá son gente de razón. Porque, no porque tengamos más clase que ellos [los indios] sino porque ellos no hablan bien el español; lo hablan a medias, un poco lo entienden pero no lo hablan. Y también ya nosotros usamos ropa de vestir, ropa normal, mientras que ellos tienen su... su traje típico... Pero te digo una cosa, ellos son más inteligentes que nosotros, a ellos les gusta el estudio, se preparan ya; les dicen algo y se les graba, en cambio a nosotros no, a nosotros se nos olvida... Son curiosos, limpios, les gusta el trabajo. Tienen sus casas humildes, sencillas, pero las tienen bien; sin monte, bien ordenadas, limpias. Acá en cambio el puro cotorreo, puro desmadre. No ves cómo están las casas. La gente tiene su dinero y se lo bebe. La vida se vive y

ya. (Conversación con Julio César, transportador público, Punta Maldonado, 23 de septiembre de 2013).

Los ritos matrimoniales y fúnebres al igual que las expresiones culturales referidas en las secciones anteriores (danzas, festividades, ritmos musicales) también se asumen como marcadores identitarios que hasta cierto punto diferencian a los “morenos” de los “indios” y los “mestizos”. Por ejemplo, sobre los rituales mortuorios uno de los estudiantes de la Unisur, basado en su propia experiencia, manifestaba lo siguiente:

Cuando alguien se muere allá en Xochis la familia, además de llevar el dolor por el difunto, tienen que hacer comida y bebida para todos; si no, ninguno lo acompaña. Acá [En Cuaji] no, acá es al revés, si un familiar se muere la gente, los vecinos, los amigos, se acercan y colaboran con algo, dinero, comida, bebidas, ayudan pues, es más solidario. Allá en Tlacoachi o en Xochis tus amigos, tus vecinos no van si tú no les tienes preparado algo. Somos muy diferentes. (Conversación con Hugo, estudiante de Unisur autonombrado negro, Cuajinicuilapa, 3 de agosto de 2013).

AFRODESCENDENCIAS PLURALES: LOS MÚLTIPLES REGISTROS DE LA(S) IDENTIDAD(ES) AFRODESCENDIENTE(S) EN LA COSTA CHICA.

En todos los casos explorados, se trata de personas nacidas en El Faro o en localidades cercanas que han sido marcadas en la bibliografía como “negras” o “afromexicanas”, aunque en el diario vivir no todos se asumen dentro de esas etiquetas identitarias. En ese orden de ideas, si bien la Costa Chica es vista como la región por excelencia para los estudios de las afrodescendencias, y Cuajinicuilapa es reconocida como la “capital negra de México”, vale la pena observar cómo se construyen las identidades en la práctica cotidiana de lugares concretos. Para decirlo en otros términos, al interior de esa inmensa categoría de “afromexicano” acuñada en ciertos sectores de la academia, operan otras auto y hetero-identificaciones empleadas por los actores locales, que no se observan con suficiente nitidez en la literatura etnográfica.

En ese sentido, no habría que perder de vista que las identidades son móviles y fluctuantes, pues varían de un momento a otro y según la escala de interacción. Así, siguiendo a Hoffmann: “Se es “negro” en familia, “moreno” en la ciudad y “mexicano” frente al extranjero” (2006: 126). En efecto, en las pláticas familiares que se daban dentro del hogar, algunas de las madres se referían cariñosamente a sus hijos con el apelativo de negros, mientras que en la playa o la cantina, cuando los pescadores interactuaban conmigo, remarcaban la identificación de mexicanos o “morenos”, señalando que los “negros de verdad” estaban “en aquel otro barrio o localidad”. Por otro lado, aquel activista o dirigente de asociación civil que reivindica la noción de afromexicanidad también se asume “negro” o “moreno” en determinadas situaciones de interacción, por ejemplo, cuando visita a su compadre o a su familiar en alguna localidad vecina. O, a la inversa, el pescador fareño que se resiste a las categorías de “afromexicano” o “afrodescendiente”, eventualmente incorpora

dichas nociones en sus narrativas de identidad conforme se va apropiando de los contenidos reivindicativos que todavía encuentra ajenos a su realidad.

Lo interesante aquí es que los discursos diferenciadores no están dados de una vez y para siempre, sino que continuamente se reelaboran y configuran en las interacciones cotidianas de los actores locales. De ahí que hablar de una identidad afromexicana nítida, definida, compartida, resulta en extremo complejo cuando en la realidad operan diferentes niveles de discurso que varían según el actor y el contexto particular, pues no es igual el estudiante de universidad que se empapa de discusiones académicas, al agricultor o el pescador que nunca ha participado en ese tipo de escenarios y maneja nociones empíricas, propias de su entorno inmediato. De este modo, “ser afrodescendiente” no es sólo reivindicar un legado africano sino también verse y asumirse como diferente en relación con los “Otros” con los que se interactúa en el diario vivir. En últimas, no se trata de registros discursivos opuestos o mutuamente excluyentes, sino más bien complementarios y cambiantes.

Así las cosas, en el fondo habría una “pluralidad de afrodescendencias”, esto es, diferentes formas o maneras de “ser afrodescendiente”, múltiples registros identitarios que bien pueden ser captados en las prácticas y narrativas de la cotidianidad. La idea entonces es repensar las dinámicas identitarias de los afrodescendientes, no como entidades fijas y esenciales sino como procesos fluctuantes, móviles y no necesariamente étnicos –pues pueden aludir a diferenciaciones físicas, culturales de clase o de nación-, que se articulan con otras dimensiones de la realidad social. Para los antropólogos –y en general, para los investigadores sociales- el reto por venir sería,

justamente, dar cuenta de esa multiplicidad de registros identitarios elaborados en el curso de la vida diaria de los actores en cuestión, lo cual exigiría, en últimas –y desde mi perspectiva-, trabajos etnográficos sostenidos y comparativos que no sólo permitan ampliar el campo de los “estudios afromexicanos” sino, sobre todo, entender las incertidumbres y complejidades de sus procesos identitarios.

REFERENCIAS CITADAS

- Aguirre Beltrán, G. (1989). La población negra en México, 1519-1810. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre Beltrán, G. (1995). Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro. México: Fondo de Cultura Económica.
- Añorve, E. (2011). Los Hijos del Machomula. Chilpancingo: Talleres La Trinchera.
- Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cardoso de Oliveira, R. (2007). Etnicidad y estructura social. México: CIESAS; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Universidad Iberoamericana.
- Castillo, A. (2003). Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica oaxaqueña. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XLVI. Núms 188-189. Mayo-diciembre 267-290.
- Colectivo África A.C. (2013). Afromexicanos acuerdan agenda común con CONAPRED. Recuperado: 2016, 22 de Junio, Disponible en: <http://colectivoafrica.blogspot.mx/2013/06/afromexicanos-acuerdan-agenda-comun-con.html>.
- Declaratoria Foro Afromexicano. (2009). Declaratoria Foro Afromexicano. Recuperado: 2016, 2 de Mayo, Disponible en: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Afromexicanos/indice.html>.
- Díaz, C. (2003). Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Flanet, V. (1977). Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la Costa. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Hoffmann, O. (2006). Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología*, 68 (1)103-135.
- Hoffmann, O. (2007). “Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica”. En: Hoffmann, Odile y Rodríguez, María Teresa (Coordinadoras.) *Retos de la diferencia, los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. (Pp. 363-397). México: CEMCA, CIESAS, IRD, ICANH.
- INEGI. (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. México.
- Iturralde, G. (2013). “Negros, morenos, afromexicanos... Reflexiones sobre el estudio de la(s) afrodescendencia(s) en México”. Ponencia presentada en el Coloquio Estudios sobre la población de herencia africana en México. Reflexiones teórico-metodológicas. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Lara, G. (2003). “Raíces de color, afro mexicanos en la construcción ciudadana, Costa Chica Oaxaqueña”. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Lara, G. (2010). “Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000)”. En: Odile Hoffmann (Coordinadora) *Política e identidad Afrodescendientes en México y América Central*. (Pp. 307-334). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Institut de Recherche pour le Développement.
- Lewis, L. (2001). *Of Ships and Saints: History, Memory, and Place in the Making of Moreno Mexican Identity*. *Cultural Anthropology* 16 (1), 62-82.
- Lewis, L. (2005). Negros, negros-indios, afromexicanos: raza, nación e identidad en una comunidad mexicana morena (Guerrero). *Guaragao*, Año 9, No. 20, 49-73.
- Machuca, J. (2008). “Nuevos factores que intervienen en la configuración de la identidad en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca”. En: Alicia Castellanos (Coordinadora) *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*. (Pp. 177-197). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Martínez Montiel, L. (2005). “Afroamérica. La ruta del esclavo”. Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Masferrer, C. (2014). “Aquí antes se llamaba Poza Verde. Conocimientos de niños de la Costa Chica sobre su pueblo y lo negro”. Tesis de Maestría en Antropología Social, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Meza, I. (2003). ““Nosotros somos morenos”: Etnografía de un pueblo de la costa chica guerrerense: Playa Ventura”. Tesis de Licenciatura en Etnología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Mojica, T. (2013). Intervención en el evento en homenaje a Nelson Mandela, 26 de julio de 2013. Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur, Cuajinicuilapa, Guerrero.

Motta, A. (2006). "Tras la heteroidentificación. El "movimiento negro" costachiquense y la selección de marbetes étnicos". *Dimensión Antropológica*, Año 13, Volumen 38, Septiembre/Diciembre 115-150.

Muñiz, B. (2013). Intervención en el evento en homenaje a Nelson Mandela, 26 de julio de 2013. Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur, Cuajinicuilapa, Guerrero.

Quecha, C. (2006). "Los matrimonios y la construcción de fronteras identitarias. El caso de Collantes". Tesis de Maestría en Antropología, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Quecha, C. (2011). "Cuando los padres se van: infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca". Tesis de Doctorado en Antropología, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Quiroz, H. (2008). *Las mujeres y los hombres de la sal de la Costa Chica de Guerrero*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares.

Reynoso, A. (2004). *Entre encomenderos, estancieros, indios y negros vaqueros (Territorio y Población en la Costa Chica de Guerrero, siglos XVI y XVIII)*. Boletín del AGN, Población Negra en México, octubre-diciembre (6), 127-142.

Reynoso, A. (2011). "Negros, mulatos y pardos de la Costa Chica Guerrerense en el movimiento independentista". En: Juan Manuel de la Serna (Coordinador), *Vicisitudes negro africanas en Iberoamérica: experiencias de investigación*. (Pp. 171-192). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Volumen 7.

Saade, M. (2009). "El mestizo no es "de color". *Ciencia y Política Pública Mestizófilas (México, 1920-1940)*. Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Stolcke, V. (2000). "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?" *Política y Cultura*, 14, 25-60.

Torres, J. y Ramírez, I. (2008). "Aportaciones para la visibilidad, la no discriminación y el reconocimiento de los pueblos afroamericanos en la Costa Chica de Oaxaca, México". En: Becerra Gelover, Alejandro (coordinador), *Atención a la discriminación en Iberoamérica. Un recuento inicial*. (pp. 219-242). México: Red Iberoamericana de Organismos y Organizaciones Contra la Discriminación; CONAPRED; Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Vaughn, B. (2004). "Los negros, los indígenas y la diáspora. Una perspectiva etnográfica de la Costa Chica". En: Ben Vinson y Bobby Vaughn, *Afroméxico: El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. (Pp. 75-97). México: Fondo de Cultura Económica.

Velázquez, M. y Iturralde G. (2012). *Afrodscendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, Instituto Nacional de Historia y Antropología.

Vinson, B. y Vaughn, B. (2004). *Afroméxico: El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Ediciones Abya-Yala: Quito.

ENTREVISTAS

Fabián Arellanes, Cuajinicuilapa,
31 de julio de 2013.

Hugo Arellanes, 3 de agosto de 2013.

Ricarda Gutiérrez, Punta Maldonado,
24 de septiembre de 2013.

Cutberto Gutiérrez, Punta Maldonado, 6 de septiembre.

Julio César, Punta Maldonado,
23 de septiembre de 2013.

Bernardo Noyola, Punta Maldonado,
6 de septiembre y 3 de octubre de 2013.

Bernardo y Aníbal, Punta Maldonado,
21 de septiembre de 2013.

Omar Santiago, Punta Maldonado, 9 de octubre de 2013.

Alberto Valdiviez, 12 de septiembre de 2013.

Amadeo Valdiviez, Punta Maldonado,
2 y 21 de septiembre de 2013.

Félix Valdiviez, Punta Maldonado,
29 de agosto y 5 de noviembre de 2013.