

# Diario de Campo

Mayo-agosto de 2018

Cuarta época

Núm.  
**5**



**NOMBRAR Y CONTAR**

Visibilidad estadística  
de las poblaciones  
afromexicanas



**CULTURA**  
SECRETARÍA DE CULTURA



**SECRETARÍA DE CULTURA**

Alejandra Frausto Guerrero  
SECRETARIA

**INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

Diego Prieto Hernández  
DIRECTOR GENERAL

Aída Castilleja González  
SECRETARIA TÉCNICA

Pedro Velázquez Beltrán  
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Paloma Bonfil Sánchez  
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Rebeca Díaz Colunga  
ENCARGADA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE DIFUSIÓN

Jaime Jaramillo  
ENCARGADO DE LA DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES, CND

Benigno Casas  
SUBDIRECTOR DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS, CND



**IMAGEN DE PORTADA**

Barrio de la Huaca, Puerto de Veracruz (I), 2018  
**Fotografía** © José Luis Martínez Maldonado

**DIARIO DE CAMPO**

Cuarta época, año 2, núm. 5  
Mayo-agosto de 2018

DIRECTORA DE LA REVISTA  
Paloma Bonfil Sánchez

CONSEJO EDITORIAL  
María Elisa Velázquez Gutiérrez  
Juan Manuel Argüelles San Millán  
Amparo Sevilla Villalobos  
Cauhtémoc Velasco Ávila  
Julio Alfonso Pérez Luna

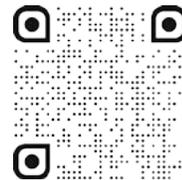
COORDINADORA DEL NÚMERO  
Gabriela Iturralde Nieto

EDICIÓN Y CORRECCIÓN DE ESTILO  
Pedro Ovando Vázquez  
Yerem Mújica Toscano  
Sergio Pliego Fuentes  
Esteban Velarde Dordelly

DISEÑO Y CUIDADO EDITORIAL  
Subdirección de Publicaciones Periódicas

DISEÑO DE PORTADA  
Adriana Paola Ascencio Zepeda

DIAGRAMACIÓN  
Raccorta



QR Diario de Campo

*Diario de Campo*, cuarta época, año 2, núm. 5, mayo-agosto de 2018, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, colonia Roma, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06700, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2014-063012421300-102; ISSN: 2007-6851, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido: en trámite, otorgada por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, Mezzanine, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH. Av. Tláhuac 3428, colonia Culhuacán, alcaldía Iztapalapa, CP 09840, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH: Hamburgo 135, Mezzanine, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 31 de agosto de 2019, con un tiraje de 1 500 ejemplares.

# Índice

<b>Introducción</b>	4
<b>Enfoques</b>	
<b>Nombrar e identificar: la denominación de la población de origen africano en Oaxaca durante los siglos XVII y XVIII</b>	8
Maira Cristina Córdova Aguilar	
<b>Demografía y sociedad en la ciudad de Veracruz: los porteños de origen africano a finales del periodo colonial</b>	18
Marco Antonio Pérez Jiménez	
<b>Afrodescendencia en Chilpancingo</b>	40
María Teresa Pavía Miller	
<b>Interrogando el archivo: registros sobre esclavos en el Tejas mexicano, 1821-1836</b>	67
María Camila Díaz Casas	
<b>Reflexiones en torno a la inclusión de la pregunta sobre afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015</b>	82
Eduardo Torre Cantalapiedra	
<b>Nombrar y contar: afrodescendientes en la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Enadis) 2017</b>	95
Paula Cristina Neves Nogueira Leite	
<b>Entrevista</b>	
<b>Reflexiones sobre la inclusión de variables afrodescendientes en instrumentos estadísticos. Entrevista a Odile Hoffmann</b>	107
Gabriela Iturralde Nieto	
<b>En imágenes</b>	
<b>Afrodescendientes en México</b>	119
José Luis Martínez Maldonado	

### **Diversa**

- Racismo y discriminación en contextos escolares de Oaxaca: mixtecos y afromexicanos** 137  
Cristina V. Masferrer León

### **Peritajes antropológicos**

- Ampliar las cartografías de la afromexicanidad: efectos de un peritaje etnológico y etnohistórico en una controversia sobre derecho a la consulta y la no discriminación** 166  
Gabriela Iturralde Nieto

### **Proyectos INAH**

- Formar, investigar y hacer etnografía desde la ENAH: la historia de un Proyecto de Investigación Formativa** 171  
Leif Korsbaek / Martín Ronquillo Arvizu

### **Reseñas analíticas**

- Pigmentocracias. Etnicidad, raza y color en Latinoamérica**  
**Reseña crítica del libro: Edward Telles (2014). *Pigmentocracies. Ethnicity, Race and Color in Latin America*. Chapel Hill: University of California Press** 185  
Citlali Quecha Reyna

# Diario de Campo

---

Mayo-agosto de 2018

Cuarta época, número 5

# Nombrar y contar: visibilidad estadística de las poblaciones afro-mexicanas

Definir categorías que congreguen a diferentes sectores de la población y contabilizar a los habitantes que conforman cada uno de los grupos asentados en un territorio, es un ejercicio de larga data que toma forma en padrones, censos, encuestas y otros ejercicios de registro y clasificación demográfica.

Con distintos propósitos —padrones de tributarios, censos de vecinos de las ciudades, encuestas de ingreso, entre otras—, estos afanes responden, por una parte, a las necesidades del Estado de generar información/conocimiento para planear el ejercicio del gobierno, distribuir el gasto presupuestal y, sobre todo, para el diseño de dispositivos de control sobre las personas y las colectividades que conforman el *pueblo*. Por otra, desde hace varios años, la inclusión de variables que den cuenta de la composición diversa de las naciones es una herramienta esgrimida por diferentes colectividades para exigir la garantía del ejercicio de sus derechos consagrados en las constituciones, leyes nacionales y en instrumentos internacionales.

En 2001, uno de los resolutivos de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia —que luego fue plasmado como uno de los objetivos del Plan de Acción de Durban—<sup>1</sup> señala la necesidad imperiosa de tomar medidas que propicien la visibilidad estadística de las poblaciones afrodescendientes en el mundo como uno de los mecanismos para combatir el racismo y la discriminación de que han sido objeto estas colectividades a lo largo de la historia. Desde entonces —e incluso antes de la Conferencia de Durban—, saber cuántos son y dónde están es uno de los reclamos más sentidos de las colectividades afrodescendientes en América Latina y, en particular, ha constituido uno de los ejes de la lucha de las poblaciones afro-mexicanas por su visibilización y reconocimiento.

En México, la participación de las poblaciones africanas y afrodescendientes en la historia y el presente —no obstante que ha sido documentada por el trabajo de historiadores y antropólogos— ha sido invisibilizada en forma sistemática, lo cual ha contribuido a profundizar el racismo y la discriminación que enfrentan. A raíz de la declaración de 2011 como Año Internacional de las Poblaciones Afrodescendientes y de la declaratoria por parte de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) del Decenio Internacional para los Afrodescendientes, el Estado mexicano empezó a dar respuesta a las demandas de visibilización y reconocimiento de las personas afro-mexicanas, entre ellas la inclusión de una variable para captar autoadscripción afrodescendiente en la Encuesta Intercensal (EIC) realizada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en 2015.<sup>2</sup>

1. Este documento recoge los resolutivos y la agenda de esa conferencia, la cual tuvo lugar en Durban, Sudáfrica, en septiembre de 2001.

2. Cabe señalar que esta temática ha ido adquiriendo una mayor relevancia en el campo de los estudios sobre poblaciones afro-mexicanas, además de la Encuesta Intercensal del INEGI, el Proyecto sobre Etnicidad y Raza en América Latina (PERLA, por sus siglas en inglés) y la planeación y aplicación de la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Enadis) 2017 del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), que incluyeron variables para captar población afrodescendiente. Esto ha

Este número de *Diario de Campo* recoge algunas de las ponencias presentadas en la sesión número 54 del Seminario de Estudios Afromexicanos, convocada bajo el título “Nombrar y contar: afrodescendientes en padrones, censos y encuestas”, donde los participantes fueron invitados a reflexionar sobre las características, alcances y límites de los ejercicios de denominación, clasificación y conteo de las personas afrodescendientes en México, tanto desde la perspectiva de los estudios históricos como a partir de aproximaciones más contemporáneas.<sup>3</sup>

La sección “Enfoques” constituye el *dossier* temático del número, iniciado por el texto “Nombrar e identificar: la denominación de la población de origen africano en Oaxaca durante los siglos XVII y XVIII”, de Maira Cristina Córdova Aguilar, en el que expone, mediante el análisis de los padrones de la ciudad de Oaxaca entre los siglos referidos, los intercambios y la convivencia de las personas afrodescendientes con otros grupos poblacionales, las denominaciones que se emplearon para identificar a estas personas y los complejos procesos de construcción de las identidades colectivas en un marco de abigarrada presencia de poblaciones indígenas.

En este mismo sentido, en “Demografía y sociedad en la ciudad de Veracruz: los porteños de origen africano a finales del periodo colonial”, Marco Antonio Pérez Jiménez revela la fotografía de una de las ciudades que, para ese momento, concentraba a más de un millar de hombres y mujeres de origen africano. El autor ofrece, además de denominaciones y datos puntuales sobre la distribución de la población en el puerto veracruzano, una interesante reflexión sobre los debates de la demografía histórica y los estudios sobre población afrodescendiente.

El acucioso análisis del Padrón de 1792 y de los archivos parroquiales de Chilpancingo le permite afirmar a María Teresa Pavía Miller, en su artículo “Afrodescendencia en Chilpancingo”, que para ese periodo la mayor parte de la población de esa ciudad era parda, y da a conocer su situación social y económica al aportar elementos para ampliar los conocimientos sobre una región de asentamiento tradicional de población afrodescendiente.

Por su parte, en “Interrogando el archivo: registros sobre esclavos en el Tejas mexicano, 1821-1836”, María Camila Díaz Casas interroga los archivos de Texas cuando este territorio aún formaba parte de la República mexicana. Existen pocos datos acerca de poblaciones afrodescendientes en el siglo XIX mexicano, por lo que este trabajo abre una ventana muy interesante para preguntarse acerca de la pervivencia de la esclavitud en el país en medio de las discusiones acerca de la abolición, y en particular da cuenta de la importancia que tiene para los estudios sobre población afromexicana analizar con minuciosidad repositorios documentales de esa centuria.<sup>4</sup>

---

abierto un debate sobre los enfoques y metodologías que se emplean para la definición de las categorías censales, que ha incluido evaluar la pertinencia de adoptar criterios “raciales” para la captación de población “negra” o afrodescendiente.

3. El Seminario de Estudios Afromexicanos se lleva a cabo dos veces al año y es una de las actividades principales de divulgación de resultados de investigación que se realizan en el Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), a cargo de la doctora María Elisa Velázquez.

4. Es importante señalar que uno de los documentos del siglo XIX en que se registra población “negra” es el padrón de 1890 del municipio de Jamiltepec, que ha sido analizado por varios autores. Véase, por ejemplo, Arturo Motta, y Ethel Correa (1997). “El censo de 1890 del Estado de Oaxaca”. En María Guadalupe Chávez (coord.). *El rostro colectivo de la nación mexicana*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Las reflexiones en cuanto a los procesos actuales de nombrar y contar se hacen presentes en “Reflexiones en torno a la inclusión de la pregunta sobre afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015”, a partir de la mirada crítica de Eduardo Torre Cantalapiedra, quien aborda la inclusión de la pregunta para captar población afrodescendiente en la EIC del año referido. El autor, desde su *expertis* demográfico, pone sobre la mesa del debate la pertinencia del diseño de la pregunta para alcanzar con precisión datos cuantitativos *objetivos* acerca de este grupo de población.

También aporta a esta sección Paula Cristina Neves Nogueira Leite, quien en “Nombrar y contar: afrodescendientes en la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Enadis) 2017”, reflexiona sobre los esfuerzos institucionales encabezados por el Conapred para incluir en la encuesta una variable que permita contabilizar población afromexicana y, además, caracterizar los procesos de discriminación que enfrentan. Cabe mencionar que el diseño de esta encuesta y la inclusión de la variable, incluyó aportes tanto de personas dedicadas a la demografía como de especialistas en historia, antropología y personas que forman parte de las organizaciones sociales afromexicanas.

En la sección “Entrevista”, Gabriela Iturralde Nieto recoge las impresiones y reflexiones de Odile Hoffmann, con una reconocida trayectoria profesional en los estudios sobre los procesos de articulación identitaria de las poblaciones afrodescendientes en América Latina, en especial en México y Colombia, sobre los debates acerca de la instrumentación de “censos étnicos” y sus impresiones respecto a los resultados de la EIC y lo que esto significa en el contexto mexicano.

Contamos con una espléndida sección “En imágenes”, en la que José Luis Martínez Maldonado deja ver su mirada sobre las poblaciones afrodescendientes: la selección de retratos y paisajes de algunas de las regiones de mayor población afromexicana nos habla de su cercanía con el proceso político emprendido por estas colectividades, aunque, mucho más importante, de una familiaridad con las personas, sus gestos y su cotidianidad. Su mirada evade los clichés de lo diferente o lo exótico que muchas veces marca o define las representaciones visuales sobre la población afrodescendiente, y hace un acercamiento a otras formas de la belleza, de la dignidad y del orgullo de mujeres y hombres de la Costa Chica de Guerrero, así como de Oaxaca y de Veracruz.

Cristina Masferrer nutre la sección “Diversa” con “Racismo y discriminación en contextos escolares de Oaxaca: mixtecos y afromexicanos”. Apoyada en el análisis de los materiales educativos, las prácticas docentes y las interacciones entre pares e intergeneracionales, la autora da cuenta de los procesos de reproducción del racismo y otras prácticas discriminatorias presentes en la vida cotidiana de personas mixtecas y afromexicanas en Santa María Huazolotitlán. Su artículo se relaciona con la sección “Enfoques”, pues los datos que ofrece nos permiten comprender cómo las maneras de nombrar a las colectividades y a las personas forma parte de los entramados del racismo.

Las secciones “Peritajes antropológicos”, “Proyectos INAH” y “Reseñas analíticas” completan este volumen. En la primera se reseña un peritaje que fue recibido en la Coordinación Nacional de

Antropología (Cnan) en 2013, para corroborar la presencia de población afromexicana de una región en Oaxaca. El texto reflexiona sobre algunos elementos que son aportaciones de la prueba pericial en el proceso de visibilización de las poblaciones afromexicanas, más allá de la causa judicial en la que este peritaje fue incluido como prueba.

En “Proyectos INAH” se incluye la descripción del Proyecto de Investigación Formativa (PIF) Distintos Nombres, un Objetivo: Formar, Investigar y Hacer Etnografía desde la ENAH, a cargo de Leif Korsbaek y Martín Ronquillo Arvizu, en el que los autores hacen un recuento de la creación de este PIF y reflexionan sobre el quehacer antropológico mediante dos de sus principales actividades: investigar y formar nuevos antropólogos.

Finalmente, en “Reseñas analíticas”, Citlali Quecha aborda el libro *Pigmentocracies. Ethnicity, Race and Color in Latin America*, de Edward Telles, que reporta los resultados del trabajo de investigación realizado en el marco del PERLA. La autora señala que este libro —que ha generado polémicas y arduos debates— invita a los lectores a pensar en la construcción de categorías para el registro de la “diferencia” o la “alteridad en América Latina, centra su mirada crítica en el cuestionamiento que PERLA hace a la autoadscripción como un mecanismo fiable para el registro y cuantificación de la población, y advierte sobre los riesgos de dotar a la categoría de raza de una renovada validez cuando ésta se incorpora como categoría descriptiva en ejercicios de investigación como éste.

Dedicar un número de *Diario de Campo* a divulgar resultados de la investigación realizada en el INAH y en otras instituciones académicas y de gobierno sobre las características de las poblaciones afromexicanas, responde a la necesidad de contribuir, a partir de la generación de conocimiento de calidad, a la visibilización de esta colectividad históricamente invisibilizada, pero que con su enorme vitalidad ha sumado mucho no sólo a la historia del país, sino también a enriquecer su actualidad, y nos conduce a desarrollar una comprensión más amplia de lo que significa que México sea una nación pluricultural.

**Gabriela Iturralde**

# Nombrar e identificar: la denominación de la población de origen africano en Oaxaca durante los siglos XVII y XVIII

Maira Cristina Córdova Aguilar\*

ISSN: 2007-6851

p. 8-p. 17

Fecha de recepción del artículo: diciembre de 2017

Fecha de publicación: agosto de 2019

Título del artículo en inglés: *Naming and Identifying: Designations to Name People of African Origin in Oaxaca during the 17th and 18th Centuries*

## Resumen

Este artículo trata sobre los procesos de mestizaje, la construcción de identidades y las denominaciones usadas para nombrar a la población de origen africano en Oaxaca durante los siglos XVII y XVIII. Mediante estudios de caso, el texto expone la dificultad que enfrentaron los miembros del clero, las autoridades civiles y los propios novohispanos para “identificar” la calidad de una persona. Del mismo modo, muestra cómo los procesos de manumisión permitieron establecer diferencias en el lenguaje para determinar si una persona era esclava o libre.

**Palabras clave:** esclavitud, Oaxaca, mestizaje, origen africano, manumisión.

## Abstract

*This article reflects on processes of mestizaje, construction of identities, and the designations used to name people of African origin in Oaxaca during the seventeenth and eighteenth centuries. Through case studies, this text identifies the difficulty faced by members of the clergy, civil authorities, and the colonial society to “identify” a person’s quality. In the same vein, this document exposes how processes of manumission established differences in terms of language that determine if a person was free or a slave.*

**Keywords:** slavery, Oaxaca, mestizaje, African origin, manumission.

\* Posdoctorante en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores (CIESAS)-Unidad Ciudad de México (cordova.maira@gmail.com).

El ingreso de la población de origen africano en las Indias implicó una serie de cambios y la estructuración de nuevas pautas de convivencia entre todos los grupos sociales que coexistieron durante el virreinato. Con el nacimiento de los primeros mestizos, los novohispanos crearon categorías para nombrar y reconocer al otro. En consecuencia, empezaron a utilizarse palabras que buscaban denominar a las generaciones descendientes de africanos, indios y españoles. Estas denominaciones, en gran medida, obedecían a varias circunstancias económicas y sociales, así como a los contextos regionales.

El presente trabajo tiene la finalidad de analizar las distintas denominaciones utilizadas para nombrar a los africanos y a sus descendientes durante la época colonial en el actual estado de Oaxaca. Si bien las categorías empleadas en esta región también se usaban en otras partes de la Nueva España, el objetivo es establecer en qué medida la cercanía y densidad de población de los indios incidía en el reconocimiento y distanciamiento de las calidades que connotaban el origen africano de los habitantes de la ciudad de Antequera y las zonas rurales.

### **Mulatos, pardos, moriscos y chinos**

Los documentos de la época refieren que los africanos y sus descendientes fueron llamados “negros”, “mulatos”, “pardos”, “chinos” y “moriscos”. Los términos “negro” y “mulato” fueron utilizados en mayor medida durante los siglos XVI y XVII; sin embargo, a finales del siglo XVII la manera de nombrar a los descendientes de africanos cambió, debido a que los habitantes de la Nueva España determinaron nuevas formas para denominar a estos grupos a partir del fenotipo y las condiciones sociales y económicas en que se desenvolvían. Así, surgieron apelativos como “pardos”, “moriscos” y “chinos”, calidades que implicaban un blanqueamiento y distanciamiento de la condición esclava que tuvieron los primeros africanos introducidos a la Nueva España.

Por lo general, se nombraba “mulato” al hijo de españoles y africanos; no obstante, a partir del análisis del término y su uso en Oaxaca es posible determinar que tenía diferentes connotaciones. Los registros documentales de los siglos XVI, XVII y XVIII demuestran que el empleo de este término era frecuente para nombrar a los hijos de españoles con africanos, y de mulatos y negros con indios. En diversos documentos se aprecia el uso de esta calidad; uno que permite hacer un análisis minucioso de la diversidad con que era utilizado dicho término, es el padrón de la parroquia de Nuestra Señora de la Consolación —aledaña al Sagrario de la Catedral de Oaxaca—, fechado en 1777, en el cual se aprecia que eran denominados como “mulatos” los hijos de españoles con mulatas, así como los de indias y mestizas con mulatos (AGI, 1777a).

Ese padrón, así como algunos registros matrimoniales, sugiere que la designación de “mulato” en la ciudad de Antequera era una expresión ambigua que no correspondía estrictamente a las calidades de los padres. En este marco se aprecia que el término “mulato” se utilizaba para denominar, en gran medida, a todo descendiente de africano; del mismo modo, también se empleó para vincular a

una persona con su condición esclava, como analizamos adelante. Si bien se utilizaron categorías más específicas como “lobo”, la cual refería a los hijos de indios y africanos, esta expresión casi no se usó en Oaxaca durante el siglo XVIII, y sólo un padrón de 1778 contempla esta calidad (AGN, 1778).

La denominación “pardo” era un término usado para los mulatos (Tardieu, 2011: 195) que en Oaxaca fue utilizado con frecuencia para aquéllos en condición libre. Una de las referencias más tempranas que he localizado sobre una persona calificada como “parda” en la ciudad de Antequera data de 1660 (AHAO, 1660). Si bien este término fue poco recurrido a principios del siglo XVII, para finales del año 1700 se usaba a menudo para denominar a personas de origen africano en condición libre. De esta manera, en los registros notariales de 1680 en adelante es habitual encontrar registros de “pardos libres” o personas “de color pardo”.<sup>1</sup> En ambos casos, el término hace referencia al color de una persona de ascendencia africana en condición libre. Esta diferencia en el lenguaje sugiere que la población novohispana de Oaxaca utilizó expresiones verbales para diferenciar a una persona esclava de una libre durante los siglos XVII y XVIII.

Los documentos judiciales y de carácter protocolario de la ciudad de Antequera expresan que una persona podía ser llamada “mulata” y “parda” a la vez. Por ejemplo, en los juicios, los mulatos o pardos implicados como la parte querellante o como testigos se presentaban a sí mismos como “pardos”, mientras que las demás partes implicadas se referían a ellos como “mulatos”. Tales son los casos de los querellantes Juan Joseph Manso y María Ifigenia, quienes, al presentarse ante las autoridades, lo hicieron como “pardos libres”, mientras que los demás involucrados en el juicio los llamaron “mulatos” (AHMO, 1732; AGPEEO, 1729).

Para constatar el vínculo de la calidad de pardo con la condición de libre o de liberto, cito el caso de Francisco de Abellán. El 3 de junio de 1711, María Manuela de Ugarte, dueña de una hacienda de ganado mayor, dio la libertad al “mulato” Francisco de Abellán por el pago de 100 pesos (AHNO, 1711). Una vez libre, en la misma fecha y en el siguiente instrumento protocolario, Abellán realizó una obligación por pesos. En ese documento, Francisco quedó registrado como “pardo libre”: su cambio de calidad —su paso de mulato a pardo— visibiliza que la segunda categoría en la ciudad de Antequera tenía implicaciones ligadas con el ascenso social y, sobre todo, con el distanciamiento de la condición esclava.

El término “morisco” fue poco empleado en Antequera. Las escasas referencias acerca de esta calidad refieren a los hijos de españoles con mulatas (Aguirre, 2005: 175). De acuerdo con Aguirre Beltrán, los “moriscos” tenían cabello y ojos claros, así como piel blanca o bermeja; es decir, un tono rojizo que caracterizó a los españoles (Aguirre, 2005: 166). Los “moriscos”, al igual que los “castizos”, estaban más cercanos a los blancos e incluso podían hacerse pasar por españoles (Seed, 1982: 591). En las Indias, el término “morisco” era usado como una categoría de calidad, mientras que en España designaba a un grupo étnico y religioso.

1. A partir del siglo XVIII, a algunos esclavos se les empezó a nombrar “mulatos de color pardo” o solamente “de color pardo”.

El uso del término “morisco” fue poco frecuente y causó desconcierto para las autoridades de la Nueva España a principios del siglo XVIII. Así, el 7 de julio de 1700, la Audiencia de Guadalajara determinó que se hacía un mal uso del mismo, ya que sólo debía aplicarse para los hijos de español y mestiza o mulata blanca (AGI, 1700). Para el caso de la ciudad de Antequera, el padrón de la parroquia de Nuestra Señora de la Consolación, fechado en 1777, arroja datos acerca de los orígenes de los moriscos de la ciudad. De acuerdo con ese documento, los “moriscos” eran los hijos de mulato y mestiza, de español y mulata o de mulato y castiza (AGI, 1777b). Una vez más se observa que la denominación de “morisco” era confusa e inconstante.

De igual manera que el término “morisco” designaba a un grupo poblacional en África y en las Indias, el término “chino” tenía dos connotaciones: africana y asiática. En la Nueva España, los filipinos y los hijos de indios, negros o mulatos recibían el nombre de “chinos”. Los primeros se integraron al virreinato de la Nueva España procedentes de Manila, mientras que los segundos estaban vinculados con ancestros africanos (AGI, 1777c; Aguirre, 2005: 44). Aunque no se usó con frecuencia en la documentación colonial, posiblemente sí ocurrió en el vocabulario cotidiano en Oaxaca y Puebla (Chance, 1993: 160). Al realizar una comparación del empleo del término en ambas entidades durante los siglos XVII y XVIII, encontramos que en la ciudad de los Ángeles, “mulato” y “chino” eran sinónimos, y que por lo general designaban a los descendientes de los primeros vaqueros o trabajadores de haciendas ganaderas. De hecho, el vocablo “chino” se hizo popular durante el siglo XIX y se cambió por “chinaco” (Aguirre, 1994: 179; Hernández, 2004: 77-86).

Para ilustrar cómo se utilizaba este vocablo en Antequera, el padrón de la parroquia de Nuestra Señora de la Consolación es muy útil, dado que establece la calidad de los padres y los hijos. En él se registra que los hijos de un indio y mulata, de un morisco e india, de un mulato y china, y de una india y negro, fueron llamados “chinos”. Al igual que el término “mulato”, nos percatamos de que el uso de “chino” se usó de manera ambigua para designar a un sector de la población que era descendiente de africanos e indios (AGI, 1777d; Aguirre, 2005: 44).

Los ejemplos del uso de las calidades como “mulato”, “pardo”, “morisco” y “chino” en la ciudad de Antequera demuestran la complejidad de mezclas entre grupos de la sociedad novohispana durante los siglos XVII y XVIII. El resultado fue una tarea confusa y difícil de identificación de las personas por sus calidades. Estas frágiles barreras permitían que los mulatos, chinos y moriscos cambiaran su calidad de acuerdo con sus intereses y se hicieran pasar por indios, españoles o mestizos. En Oaxaca hay numerosos registros documentales que muestran la confusión y la dificultad que las autoridades coloniales enfrentaban para identificar la calidad de una persona.

Al realizar un análisis acerca de la calidad de las personas registradas en la parroquia del Sagrario de la Catedral, encontramos particularidades en los documentos. Por ejemplo, los libros de bautizos no están separados por calidades, lo cual es un indicio de que posiblemente no importaba la separación de las personas de acuerdo con su calidad; sin embargo, para algunos curas sí fue importante señalar si una persona era descendiente de africanos. Por ejemplo, en el libro

de bautizo más antiguo, el cual data de 1653 y se conserva en la parroquia del Sagrario de la Catedral, por lo general se omiten las calidades de los padres, padrinos y bautizados; no obstante, algunos curas sí registraban la calidad de algunas personas consideradas negras, mulatas y pardas. La inclusión de todas las partidas en un solo libro, la omisión de algunas calidades y el registro meticuloso de las personas de origen africano, sugieren que la calidad de las personas no se consideraba tan importante en la ciudad de Antequera, con la excepción de los negros, mulatos y pardos (Carroll, 2011: 114).<sup>2</sup>

A diferencia de los libros de bautizo, en los libros de matrimonio sí se registraron la calidad, el lugar de nacimiento y el oficio de los contrayentes, mientras que los libros de defunciones son variables. En el libro de defunciones más antiguo, también conservado en la parroquia del Sagrario de la Catedral, el cual data de 1643, los registros demuestran que los curas sólo señalaban las calidades de españoles, negros, mulatos y chinos. De nuevo, las partidas de negros y mulatos son más precisas, ya que se asienta su calidad, condición jurídica y nombre del amo, en caso de ser esclavos. A partir del siglo XVIII, las partidas muestran un mayor cuidado en el registro de calidades de cada uno de los difuntos.

Denominar a los novohispanos resultó una tarea complicada, más aún para las autoridades civiles y curas. Sobre estos últimos, Pilar Gonzalbo sostiene que el registro de los curas no garantizaba que fuera correcto. De hecho, “[...] los mismos eclesiásticos tardaron varias décadas en conocer y aplicar la clasificación y nunca se preocuparon de la actitud de sus registros” (Alberro y Gonzalbo, 2013: 31). De esta manera, no sólo los curas o las autoridades civiles enfrentaron esta dificultad, sino todo aquel que tuviera que determinar la calidad de un novohispano. Por ejemplo, al contrastar la documentación religiosa con la civil y judicial, encontramos algunas diferencias y ciertas similitudes. Los documentos judiciales civiles detallaban la calidad de las personas, incluso desde niños. Los registros de protocolos y diligencias por lo general señalaban la calidad de la persona involucrada en la causa. Sin embargo, el registro no es riguroso en la documentación. En ocasiones, los escribanos creían pertinente establecer la calidad; no obstante, en otros casos la omitían. En los registros de la población de ascendencia africana son más notorios estos cambios. Por ejemplo, en un protocolo notarial la calidad de una misma persona podía ser omitida, en otro aparecía como mulato y en el siguiente se presentaba como pardo o de color pardo.

La inconsistencia de los registros y los azares de la genética, entre otros factores, constituyeron las vías que facilitaron que los novohispanos se movieran en distintos estratos sociales o evadieran jurisdicciones. Para ilustrar estas inconsistencias y dudas que generaban los términos o calidades en una misma persona, señalo los siguientes casos.

En 1689, Agustina de Ovalle y su nieta Ana María de Ovalle eran “mulatas libres” de la ciudad de Antequera. De acuerdo con los testimonios notariales, contaban con una posición econó-

2. De acuerdo con Patrick J. Carroll, la ambigüedad en los registros coloniales ha provocado un debate actual sobre raza y clase. Según este autor, la *raza* está sostenida por el fenotipo.

mica holgada, por lo cual la nieta obtuvo una dote valuada en 2 352 pesos y cuatro reales (AHNO, 1693). El esposo de Ana María fue don Manuel de Mexia, un español criollo de la ciudad de Oaxaca, quien al recibir la dote manifestó que se casaría con la “española” Ana María de Ovalle: el documento de recibo de dote muestra el reconocimiento social que ella tenía como española. Es posible que su físico y manera ostentosa de vestir fueran similares a los de cualquier española con una posición económica acomodada y, por lo mismo, socialmente era reconocida como tal. Sin embargo, los registros sacramentales asentaron lo contrario. En la partida de matrimonio, con fecha del 1 de agosto de 1689, se señala que Ana María era “mulata libre” (APS, 1681-1700). El matrimonio de Manuel y Ana duró cuatro años, pues ella murió en forma prematura, aunque alcanzó a redactar su testamento. En éste se asumió de nueva cuenta como “española”, si bien su calidad contrasta con su partida de defunción, fechada el 4 de octubre de 1693, en la cual quedó registrada como “mulata” (APS, 1693). El caso de Ana María demuestra la fragilidad de las categorías sociales, ya que logró ser identificada socialmente como española, a pesar de ser nieta de una mulata. La posición social del esposo de Ana influyó para que ella se autoadscribiera como española. Por otro lado, su estatus económico y dote fueron atractivos para Manuel, quien veía a su esposa como española y la reconocía como tal. El paso de una calidad a otra fue parte de la vida cotidiana de los novohispanos.

En busca de su mayor beneficio, los habitantes de la ciudad de Antequera y del virreinato encontraron formas de favorecerse con las bondades que traía consigo la pertenencia a un cierto grupo. Así, en ocasiones algunos mulatos reivindicaban y asumían la calidad más “alta” de uno de sus progenitores (APS, 1701-1711). Por eso, los hijos legítimos de españoles solían asumir la calidad de su padre.

Como ya se mencionó, la negación de una calidad tenía como propósito obtener algún beneficio. El ejemplo de la mulata Juana Ramírez, del pueblo de Ayoquezco, ilustra estos cambios de calidad a su favor. Cuando las autoridades de la Inquisición le preguntaron por su calidad, “[...] la mujer se hizo [pasar] primero por india, y después de mucho tiempo [se supo] que no era india pura” (AGN, 1761). Ante esta duda, las autoridades procedieron a averiguar sus costumbres y proceder, pues “estaba tenida por india” y era necesario establecer su calidad para establecer si la Inquisición tenía jurisdicción sobre ella. Aparentemente, Juana Ramírez no presentaba el fenotipo de una mulata y era tenida por india, por lo cual las autoridades confiaron en conocer su calidad a partir de sus “costumbres y proceder”, los cuales mostrarían su “verdadera calidad”.

El caso de Nicolasa es muy similar al de Juana Ramírez. El proceso muestra lo complejo que era reconocer y denominar la calidad de una persona de origen africano en una república de indios. Nicolasa era originaria del pueblo de San Luis, sujeto de Tlacotepec en el obispado de Puebla. Allí se le conocía como Nicolasa, *Pasas en la Cabeza*, debido al aspecto enrollado de sus cabellos. Vivía en el pueblo con su marido, el indio Juan Matheo, y con sus hijos. Ella era descrita de la siguiente manera: “[...] esta mujer es legítimamente mulata blanca con pasas, porque es hija de una mulata parda y de un español [...] su lenguaje es común y natural, no es la lengua cas-

tellana sino la chocha en que se crio desde su niñez” (AGN, 1688a). Conocemos el caso de Nicolasa, que fue acusada de idólatra. Durante su proceso, pidió que “[...] se vea y reconosca [sic] como soy tal india, se reconocerá [sic] por Diego, indio de dicho pueblo que es mi primo hermano, Francisca mi tia [sic] y por Vicente Francisco, mi hermano, todos indios naturales y criollos de dicho pueblo” (AGN, 1688b). Finalmente, Nicolasa fue juzgada como india y no como mulata, ya que las autoridades percibieron que era culturalmente una india con características físicas de una persona de ascendencia africana.

Para Juana Ramírez y Nicolasa era importante ser tenidas por indias en los procesos iniciados en su contra, pues de lo contrario habrían quedado bajo la jurisdicción de la Inquisición. Ambos casos muestran la fragilidad de las fronteras en torno a la calidad de una persona, no sólo debido al ascenso social sino también para evadir jurisdicciones y recibir ciertos beneficios. En los procedimientos se percibe que las autoridades se ocuparon de averiguar el comportamiento social y cultural de las involucradas, lo cual confirma el cuidado que se tenía para actuar dentro del complejo orden social novohispano. El caso de Nicolasa hace ver que la cultura era un elemento a considerar tan importante como el fenotipo, lo cual demuestra que el color de la piel o los rasgos físicos no eran los únicos elementos necesarios para asignar a alguien su calidad.

## Conclusiones

El actual estado de Oaxaca tiene una importante presencia indígena y una significativa presencia africana. La coexistencia de indios, españoles y africanos durante el periodo colonial en este territorio generó nuevas pautas de relación e identificación. El mestizaje de los tres grupos sociales implicó el nacimiento de una nueva generación que debía ser nombrada e identificada. La incorporación del africano en un espacio predominantemente indígena no sólo produjo cambios en el fenotipo de las nuevas generaciones, sino también en la cultura, ya que indios, españoles y africanos intercambiaron elementos como la lengua, los hábitos y las costumbres, lo cual favoreció el nacimiento de una nueva cultura y la construcción de nuevas identidades en esa sociedad.

Los casos expuestos a lo largo del artículo sugieren que determinar la calidad de un novohispano resultó una tarea complicada. La confusión aumentó con el avance del siglo XVIII, ya que en esta centuria aumentaron el mestizaje, la economía y la movilidad social. Los recursos económicos y el atuendo favorecieron la movilidad social y, en ocasiones, el cambio de calidad. Los negros y mulatos se asimilaron, en algunos casos, como españoles, y en otros, como indios. Estos cambios se enfatizaron con el paso de los años dado al alto índice de mestizaje que ocasionó una sociedad poco rígida al momento de identificar a un habitante de la ciudad de Antequera y las poblaciones aledañas.

Es importante subrayar que, dentro de un espacio predominantemente indígena, como lo fue Antequera y el actual estado de Oaxaca, cada persona tenía una manera de percibirse a sí

misma y a los demás, lo cual provocó el surgimiento de nuevas calidades o términos que trataron de establecer o expresar el origen y la condición socioeconómica de los habitantes de la entidad. En consecuencia, una misma persona podía ser reconocida o nombrada de distintas maneras de acuerdo con su físico, atavío, legitimidad, condición jurídica y económica.

A la vez que los novohispanos establecían sus calidades en la cotidianidad, las autoridades civiles y religiosas buscaban regular o determinar con mayor exactitud la calidad de los súbditos de la Corona española. Estas autoridades se enfrentaron en el desarrollo de esa tarea con cuerpos, comportamientos, lengua, oficios y atuendos muy diversos que denotaban o aparentaban una calidad. En otros casos, la solvencia económica, los azares de la genética y el vestuario facilitaron que una persona evadiera su calidad con éxito y con esto consiguiera eludir jurisdicciones o lograra un ascenso social propio y de sus descendientes. En este contexto, la diversidad y ambigüedad de terminologías o expresiones son una muestra de la coexistencia de diferentes grupos en una sociedad cada día más diversa.

## Bibliografía

- Aguirre Ramírez, Carlos (2005). *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1994). *Obra antropológica, XVI. El negro esclavo en Nueva España: La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. México: FCE/UV/INI/GEV/CIESAS [Antropología].
- Alberro, Solange, y Gonzalbo, Pilar (2013). *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*. México: Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.
- Carroll, Patrick J. (2011). "El debate académico sobre los significados sociales entre clase y raza en México". En María Elisa Velázquez (coord.). *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica* (pp. 111-142). México: INAH/Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM/CEMCA/IRD [Africanía].
- Chance, John K. (1993). *Razas y clases en la Oaxaca colonial*. México: Dirección General de Publicaciones-Conaculta/INI.
- Hernández, Marco Polo (2004). "Las raíces africanas del charro y la china mexicanos". *Afro-Hispanic Review*, 23 (2), pp. 77-86.
- Schwaller, Robert C. (2011). "'Mulata, hija de Negro y india': Afro-Indigenous *Mulatos* in Early Colonial Mexico". *Journal of Social History*, 44 (3), pp. 889-914.
- Seed, Patricia (1982). "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753". *The Hispanic American Historical Review*, 62 (4), pp. 569-606.
- Tardieu, Jean-Pierre (2011). *Léxico antológico de la esclavitud de los negros en Hispanoamérica*. Madrid: Pliegos.

## Fuentes provenientes de archivos

- Archivo General de Indias (AGI) (1700). "Informe" (Guadalajara 232, libro 9, ff. 10r-10v). México.
- \_\_\_ (1777a). "Padrón de la parroquia de Nuestra Señora de la Consolación" (2591, ff. 23v, 26r). México.
- \_\_\_ (1777b). "Padrón de la parroquia de Nuestra Señora de la Consolación" (2591, ff. 16r, 19r, 27v). México.
- \_\_\_ (1777c). "Padrón de la parroquia de Nuestra Señora de la Consolación" (2591, ff. 12r, 24v, 34v). México.
- \_\_\_ (1777d). "Padrón de Antequera, parroquia de Nuestra Señora de la Consolación" (2591, ff. 12r, 24v, 34v). México.
- Archivo General de la Nación (AGN) (1688a). "Proceso inquisitorial de María Nicolasa, Fondo Inquisición" (vol. 669, exp.10, ff. 481r-481v). México.
- \_\_\_ (1688b). "Proceso inquisitorial de María Nicolasa, Fondo Inquisición" (vol. 669, exp.10, f. 494v). México.
- \_\_\_ (1761). "Proceso inquisitorial, Fondo Inquisición" (vol. 1068, exp. 6 bis, f. 35r). México.
- \_\_\_ (1778). "Padrón de Oaxaca, Indiferente virreinal" (exp. 20, c. 4903). México.

Archivo General del Poder Ejecutivo del Estado de Oaxaca (AGPEEO) (1729). "Alcaldías mayores" (leg. 16, exp. 8, f. 2r). México.

Archivo Histórico del Arzobispado de Oaxaca (AHAO) (1660). "Libro de la Cofradía de Nuestra Señora de las Nieves" (sec. Justicia, ser. Obras Pías, exp. 10, c. 20). México.

Archivo Histórico del Municipio de Oaxaca (AHMO) (1732). "Juicio criminal" (sec. Justicia, ser. Varios Juzgados, exp. s. n., c. 1, f. 2r). México.

Archivo Histórico de Notarias de Oaxaca (AHNO) (1693). "Diego de Benaias" (lib. 148, f. 565r). México.

\_\_\_\_ (1711). "Joseph de Arauxo" (lib. 103, f. 127r). México.

Archivo de la Parroquia del Sagrario (APS) (1681-1700). "Libro de matrimonios" (f. 26v). México.

\_\_\_\_ (1693). "Libro de defunciones" (f. 52v). México.

\_\_\_\_ (1701-1711). "Libro de matrimonios" (f. 664r). México.

# Demografía y sociedad en la ciudad de Veracruz: los porteños de origen africano a finales del periodo colonial

Marco Antonio Pérez Jiménez\*

ISSN: 2007-6851

p. 18-p. 39

Fecha de recepción del artículo: diciembre de 2017

Fecha de publicación: agosto de 2019

Título del artículo en inglés: *Demography and Society in the City of Veracruz: Porteños of African Descent at the End of the Colonial Period*

## Resumen

En este artículo se analiza a la población de origen africano que habitaba la ciudad de Veracruz a finales del periodo colonial. Mediante el uso de padrones civiles y registros eclesiásticos, se reconstruyó la vida de cientos de negros, mulatos, pardos y morenos que entretrajeron sus relaciones de sociabilidad con el resto de los grupos socioétnicos, ya fuera en alguno de los cuatro distritos en que se dividía la ciudad amurallada, o bien, en los asentamientos del exterior del perímetro de cal y canto.

**Palabras clave:** puerto de Veracruz, colonia, población, origen africano, Padrón de Revillagigedo, libros matrimoniales, parroquia, casta, estatus.

## Abstract

*This article analyzes the population of African origin that lived in the city of Veracruz at the end of the colonial period. The individual lives of hundreds of black persons, mulattos, pardos (mixed European, black and indigenous people), and morenos (slaves) were reconstructed through the use of civil registers and ecclesiastical records that show how they interwove relations of sociability with the rest of the socio-ethnic groups, either in one of the four districts in which the walled city was divided or in the settlements outside the walled perimeter.*

**Keywords:** port of Veracruz, colonial period, population, African descendants, Revillagigedo Census, ecclesiastical records, parish church, castas, status.

\* Universidad Nacional Autónoma de México/Red Integra (marcoyleardo@gmail.com).

En su estadía en el puerto de Veracruz a finales del siglo XVIII, Antonio López Matoso, abogado y relator de la Real Audiencia de México, dedicó parte de su tiempo a describir con detalle sus paseos por las distintas calles, callejones y plazas porteñas, así como a reseñar sus impresiones sobre los habitantes. En una de tantas caminatas por la calle Real, llamó su atención la abundancia de zopilotes o “pajaritos negros”, como él los nombró sarcásticamente, posados en las azoteas de casas y edificios oscurecidos por la humedad. Este paisaje lo inspiró para escribir una alegoría sobre los pobladores locales: “Zopilotes y gentes aquí son negros, los unos en el alma, otros del cuerpo. Y todos a una al que agarren, devoran con picos y uñas” (López, 1992: 203).

Esta descripción, además de evidenciar los prejuicios y estereotipos de las élites blancas novohispanas respecto a la población negra y de “color quebrado”, resulta muy ilustrativa para introducir el aspecto central que se desarrolla en este trabajo: analizar el grupo demográfico conformado por más de un millar de hombres y mujeres de origen africano que, a finales del periodo colonial, constituían la segunda mayor población residente en el distrito amurallado del puerto de Veracruz, así como la más numerosa en los arrabales de San Sebastián y Mundo Nuevo, ubicados en el exterior de la muralla. De igual modo, el enfoque sociodemográfico de este trabajo colocó al Padrón de Revillagigedo, levantado para la ciudad amurallada de Veracruz en 1791, y a los registros matrimoniales de castas y españoles de la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción, catedral del puerto jarocho, como dos fuentes documentales primordiales que permitieron la reconstrucción del contexto social de los afroporteños.

Asimismo, resulta pertinente destacar que la finalidad de este escrito es ir más allá de arrojar datos interesantes sólo para un pequeño sector de la academia mexicanista, ya que busca sumarse a los esfuerzos contemporáneos para, por primera vez en dos siglos de vida nacional independiente, reconocer demográficamente a la población afromexicana. Mediante el uso de herramientas y metodologías de análisis derivadas de la historia sociodemográfica, se pretende aportar un sólido contexto histórico para la discusión sobre las categorías que se utilizarán en el censo nacional de 2020.

### **La historia demográfica y el estudio de la población de origen africano**

T. H. Hollingsworth, uno de los fundadores de la historia demográfica inglesa, señala que el investigador interesado en el estudio de los grupos poblacionales del pasado se enfrenta de modo cotidiano a lagunas informativas debido a que, por lo general, los registros y las series de datos con que cuenta están incompletos. Este problema es desconocido por el demógrafo que estudia en forma estadística a las poblaciones contemporáneas, que por lo regular tiene acceso a información precisa que le permite observar las transformaciones de una población determinada y logra estimaciones más exactas de los “números humanos” (Hollingsworth, 1983: 30). De este modo, el autor asigna a la historia demográfica la tarea particular de “[...] procurar describir de una manera cohe-

rente los eventos pasados, usando a la población como su medida y los cambios de población como si fueran eventos [...] que deben de ser explicados por otros factores” (Hollingsworth, 1983: 32).

En este sentido, E. A. Wrigley advierte que las estadísticas sobre la conducta demográfica levantadas por el historiador pueden parecer un tema árido si se les trata aisladamente y se pasa por alto el contexto en que éstas ocurrieron. Sin embargo, cuando el investigador centra su atención “en el ambiente económico y social en que éstos [as] se producen, el atractivo e importancia de la demografía resulta evidente” (Wrigley, 1969: 28). Asimismo, una de las grandes ventajas que tiene el historiador interesado en el estudio de las poblaciones es ocuparse de todos los hombres y mujeres, independientemente de su origen étnico o condición social, y no sólo de las élites políticas, económicas y religiosas, de las que sus huellas quedaron registradas en abundante y variada documentación.

Mediante el escrutinio de los registros parroquiales, así como de los censos y padrones de habitantes, el historiador puede “[...] penetrar en la vida de la gente corriente del pasado, comparando el campesino con el gentilhomme, al minero con el obrero textil, al hombre del campo con el habitante de la ciudad, etc. Allí donde se han conservado los registros necesarios para ello, existe la posibilidad de llegar hasta las raíces de la sociedad” (Wrigley, 1969: 12).

De lo anterior resulta evidente que la cuantificación de la población en una temporalidad histórica determinada siempre debe complementarse con el análisis y las reflexiones provenientes de otras disciplinas, como la historia económica, la historia social y la historia cultural, así como la sociología y la etnohistoria. Este enfoque interdisciplinario ya ha sido explorado por investigadores como Pierre Chaunu, quien afirma que no existen comportamientos demográficos puros: “Históricamente, el perfil demográfico de un grupo se inserta en un sistema demográfico, que toma cuerpo en una sociedad, una cultura. Las actitudes ante la vida, con las actitudes frente a la muerte, indisolubles, ¿no son acaso la pieza central de un sistema de civilización?” (Chaunu, 1987: 19).

Las aportaciones de la demografía también ayudan a explicar fenómenos pertenecientes al campo de las mentalidades, mediante el uso de los datos cuantitativos para delinear tendencias percibidas en “[...] la práctica religiosa, las relaciones de sociabilidad o, por el contrario, la violencia, la patología social y el cuestionamiento del orden establecido” (Vovelle, 1989: 40). Esta aproximación metodológica entre historia demográfica e historia cultural resultó provechosa para analizar las mentalidades de las autoridades civiles y religiosas veracruzanas que, al momento de clasificar a los individuos de origen africano con una casta determinada —negro, mulato, pardo o moreno—, dejaron huella de su pensamiento sobre este grupo étnicamente mezclado.

Cabe hacer una aclaración pertinente sobre lo apenas mencionado: el criterio seguido por los catalogadores encargados de registrar a la población novohispana no se basaba en exclusiva en lo biológico. A finales del periodo colonial, la combinación de factores como la apariencia física, el estatus económico, la ocupación, el lugar de residencia, los enlaces matrimoniales y las conexiones familiares, fueron empleados por las autoridades para asignar a un individuo su casta (Seed,

1982: 574), factores que la historiadora Patricia Seed conceptualiza como “raza social” (*social race*) (Seed, 1982: 591). Lo anterior también ha sido observado por Marcello Carmagnani, quien afirma que un estudio demográfico en la etapa novohispana necesita tomar en cuenta que el registro por casta no sólo hacía alusión a la cuestión étnica: “Con ello entendemos que la definición de ‘español’ u otra, aunque parezca sólo de carácter étnico, puede ser también de carácter social, o no reflejar otra cosa que una simple realidad de conciencia subjetiva” (Carmagnani, 1972: 426).

En consecuencia, la posibilidad de indagar en la vida de las personas “comunes y corrientes”, a través de documentos donde quedaron registrados datos de sus vidas —padrones civiles, así como libros de bautismos, matrimonios y defunciones—, hace atractiva la utilización de un enfoque sociodemográfico para observar patrones de composición étnica, índices de mestizaje, estatus socioeconómico y clasificación por casta de los distintos grupos de origen africano habitantes en alguna de las principales ciudades de la Nueva España, como en el puerto de Veracruz, en el ocaso del periodo virreinal. Asimismo, una investigación de estas características no puede estar ajena a las reflexiones interdisciplinarias debido a que la casta y la “calidad” fueron asignadas por características que también tuvieron que ver con el pensamiento, las actitudes y los comportamientos de quienes las catalogaban.

### La era estadística borbónica en la Nueva España

El comienzo del siglo XVIII coincidió con la sucesión dinástica de la Casa gobernante del Imperio español. En noviembre de 1700, Felipe de Anjou, que perteneció a la Casa de Borbón, heredó el trono de su tío abuelo Carlos II, el Hechizado, último monarca de la dinastía de los Habsburgo. El cambio en la cabeza del Imperio impulsó un clima de reformas y transformaciones en la estructura política, económica y social de la Monarquía ibérica. No obstante, fue en 1759, con la llegada al trono de Carlos III, cuando se concilió un amplio proyecto reformista para las posesiones americanas, que comenzó a implementarse a partir de 1765 con la llegada de José de Gálvez, visitador general de la Nueva España y ministro de Indias (Blázquez, Celaya y Velasco, 2000: 102). El reformismo borbónico persiguió dos objetivos claros: “[...] extraer la mayor cantidad de recursos económicos en beneficio directo de la metrópoli y devolver a los funcionarios del rey el control político directo” (Souto, 2001: 52).

Las transformaciones en materia administrativa se focalizaron en la reorganización de los territorios americanos, mediante la instauración del sistema de intendencias, que en la Nueva España se puso en marcha a partir de mayo de 1787 con la fundación de la Intendencia de México, la primera del virreinato. Meses después se fundó la Intendencia de Veracruz, dividida en 12 partidos o subdelegaciones (figura 1): La Antigua, Xalapa, Córdoba, Orizaba, Tuxtla, Cosamaloapan, Acayucan, Xalacingo de Perote, Misantla, Papantla, Pánuco y Tampico, y la Nueva Veracruz, que además de fungir como capital de la intendencia se convirtió en cabecera política

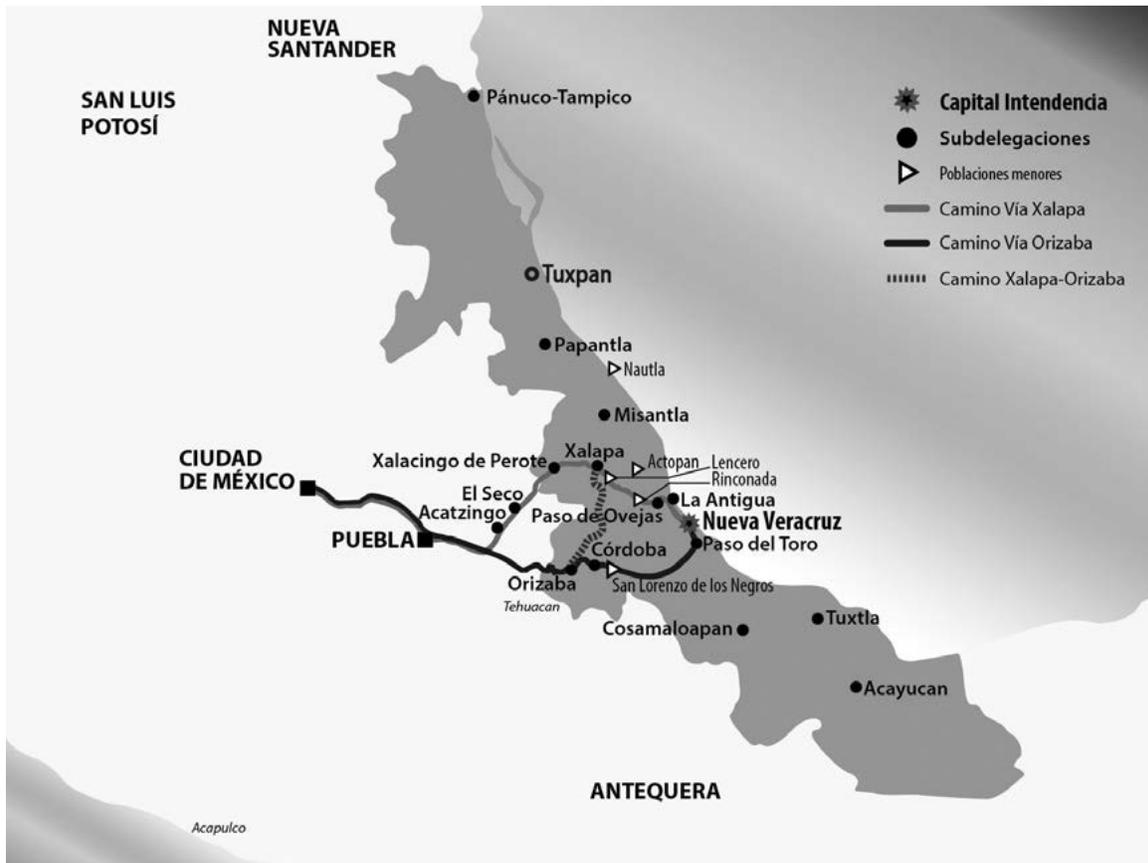


Figura 1. Intendencia de Veracruz después de las reformas borbónicas. Fuente: elaboración propia.

de cinco poblaciones: Tlacotalpan, Tlaxixcoyan, Alvarado, Medellín y Boca del Río (Ducey, Ortiz y Méndez, 2011: 168).

Con el reacomodo borbónico, los cinco ayuntamientos que quedaron bajo la tutela de la ciudad de Veracruz estaban poblados por una mayoría de africanos y sus descendientes, como en Tlacotalpan, distrito que de acuerdo con la información recabada por el Consulado de Veracruz, a comienzos del siglo XIX era habitado por poco más de 3 000 individuos: 238 españoles, 1 156 indios y 1 612 pardos (Florescano y Sánchez, 1976: 91). De igual modo, en las cinco poblaciones era posible encontrar numerosos asentamientos de milicianos pardos y morenos, así como regimientos de lanceros.

Los registros detallados que los burócratas locales levantaron respecto a la población con ascendencia africana que habitaba alguno de los pueblos antes mencionados, reflejaron la enorme importancia que las autoridades borbónicas otorgaron al conocimiento de los individuos no blancos moradores de sus dominios americanos. Lo anterior coincide con lo dicho por Pierre Chaunu, quien afirma que si bien los orígenes de la demografía moderna se remontan al levantamiento de censos en la Inglaterra del siglo XVII, fueron los aritméticos-políticos españoles del

siguiente siglo quienes establecieron un parteaguas en el conteo de los hombres. Ellos tuvieron la encomienda de levantar dichos registros con una mayor regularidad y rigurosidad, además de que extendieron “[...] las bases documentales que les [ofrecían] los estados estadísticamente mejor provistos del siglo XVIII” (Chaunu, 1987: 3). Para este autor, lo anterior fue un hito que considera como el comienzo de la era estadística en las sociedades occidentales.

Al igual que los burócratas virreinales, los párrocos perfeccionaron sobre la marcha el levantamiento de la información acerca de su feligresía. Después del Concilio de Trento, celebrado en 1563, el Vaticano ordenó registrar por separado los bautismos, matrimonios y defunciones, sistema que alcanzó una mayor precisión hacia los siglos XVII y XVIII, cuando se creó y aplicó “[...] una acta precisa y completa, indicando la edad, la calidad, el domicilio de los esposos, si eran niños en tutela, en curatela, etc. Actos en adelante precisos, individualizables, no intercambiables, a pesar de algunas fallas” (Chaunu, 1987, 34).

No obstante, el perfeccionamiento de los registros poblacionales dieciochescos no sólo respondió a los mandatos metropolitanos, sino también a situaciones particulares generadas en contextos regionales y locales. Por ejemplo, los censos en Cuba, levantados después del triunfo de la revolución haitiana, fueron impulsados por el temor de las élites blancas azucareras asentadas en La Habana de padecer un levantamiento de esclavos de tal magnitud como el acontecido a finales del siglo XVIII en Saint-Domingue. “El miedo originó el interés en conocer, controlar y vigilar a la población, lo que se expresó en el levantamiento de los padrones (los generales de 1791-1792 y 1817 realizados por orden de la Corona, y muchos provinciales realizados por iniciativa de las autoridades locales)” (Solano, 2013: 142).

Por consiguiente, es posible entender por qué los burócratas encargados de levantar la información para formar el Padrón de Revillagigedo del puerto de Veracruz, así como los curas responsables de registrar la información sobre los individuos que contrajeron nupcias en la parroquia veracruzana, pusieron mayor atención que sus contrapartes del interior novohispano en anotar con detalle la casta, calidad y origen de los afroporteños. De igual modo, a finales de la etapa colonial, la alta concentración de población blanca y española, seguida por un nutrido contingente de individuos de origen africano y completada por una minoría de mestizos, chinos e indios, perfilaba una ciudad con características demográficas diferentes de otras urbes del virreinato, asemejándola a la composición poblacional encontrada en otros enclaves del Golfo-Caribe.

### **La población de origen africano en la sociedad veracruzana**

Mediante la Ordenanza del 3 de enero de 1790, el virrey Revillagigedo solicitó a los intendentes y gobernadores levantar un padrón de población semejante al realizado en España en 1782. Si bien el objetivo de este censo fue conocer el número de hombres disponibles para formar un ejército que defendiera al virreinato de los enemigos del Imperio, los empadronadores fueron

**Tabla 1. Población total registrada en el Padrón de Revillagigedo, 1791 (por cuartel)**

<i>Cuartel</i>	<i>Número de casas</i>	<i>Habitantes</i>
1	163	857
2	138	601
3	124	691
4	464	1778
Total	889	3927

Fuente: Archivo Histórico de Veracruz (1791a).

más allá y recabaron la información con base en la casa-habitación, que fungió como unidad censal. Por lo tanto, se tiene registro del hombre o mujer “cabeza de familia”, del cónyuge y de sus hijos, además de los familiares, dependientes, sirvientes, mozos y esclavos que vivían bajo el mismo techo. Por tales características, este documento ha sido considerado como el primer censo general de población de la Nueva España y “[...] un parteaguas para el inicio de la democratización del conteo de los cuerpos y las almas” (Malvido y Cuenya, 1993: 20).<sup>1</sup>

El levantamiento de la información en Veracruz, que sólo incluyó a los residentes de la ciudad amurallada, fue una tarea que el virrey encomendó al intendente-gobernador Miguel del Corral y al castellano Juan Manuel Muñoz, quien a su vez delegó la responsabilidad de la recopilación de los datos a otros burócratas locales. Éstos asentaron la información y respetaron la división político-administrativa de la urbe intramuros en cuatro secciones o cuarteles mayores, disección estipulada en la Real Cédula de 1769 y puesta en marcha en Veracruz hacia 1780 (Ortiz, 2008: 177).

Como se observa en la tabla 1, el conteo hecho sobre el padrón encontró a 3 927 habitantes, distribuidos en los cuatro cuarteles de la ciudad intramuros. En el cuartel 1, ubicado al norte de la traza urbana, habitaban 857 personas, repartidas en 163 unidades habitacionales. Los datos anteriores permitieron establecer que ese cuartel era el segundo en población de la ciudad, sólo después del cuartel 4, enclavado en el otro extremo de la urbe amurallada. En el cuartel 4 residieron 1 778 individuos; es decir, 45% del total. En el cuartel 3, donde se asentaron el populoso Patio de Vecindad y el hospital de Loreto, se contabilizaron 124 viviendas, ocupadas por 691 almas. Esta información mostró que ese cuartel era el más densamente poblado, con un promedio de 5.6 personas por casa-habitación. Por último, en el centro de la ciudad se enclavaba el cuartel 2, el de los pudientes; allí habitaron 601 residentes, repartidos en 138 casas. Los registros agrupados presentaron ese cuartel como el menos poblado y el de menor extensión, en el cual se ubicaban la Plaza de Armas y los portales de la parroquia, entre otras edificaciones (AHV, 1791b). El asentamiento de la población de origen africano —que habitaba en algún cuarto, accesoria, tapanco o casa entre los cuatro cuarteles amurallados— no presentó un patrón delimitado con claridad,

1. En distintas localidades se levantaron padrones provinciales anteriores al de Revillagigedo, como el de 1777.

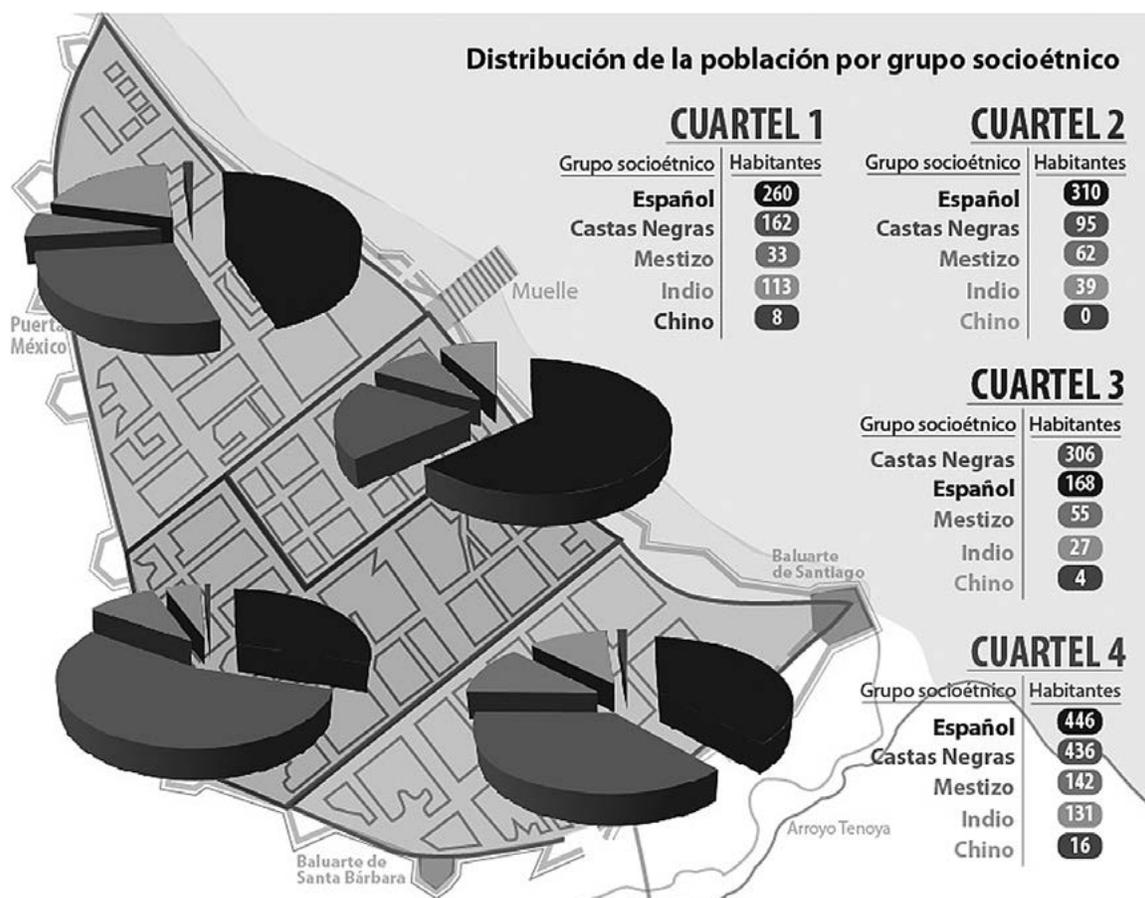


Figura 2. Distribución de los grupos socioétnicos en los cuatro cuarteles. Veracruz, 1791. Fuente: elaboración propia.

pudiéndose encontrar moradores tanto en la parte norte-centro como en los barrios populares, enclavados hacia el este y el sur de la urbe cercada. No obstante, como se muestra en la figura 2, resultó evidente una mayor concentración de pardos, morenos, negros y mulatos en los cuarteles 3 y 4, los cuales albergaban a siete de cada 10 residentes de este grupo.

En los barrios populares, los afromestizos cohabitaban con decenas de indios, mestizos y chinos, así como con cientos de españoles pobres, y a diario entretejían sus relaciones de sociabilidad. Lugares como el Patio de Vecindad, enclavado en el cuartel 3, a un costado del barrio de Minas, proporcionan un buen ejemplo sobre tales interacciones.

El Patio de Vecindad fue un conglomerado habitacional que se extendía una manzana y estaba conformado por 10 casas principales y 19 espacios utilizados como accesorias, cuartos, tapanco y bodegas; por lo general, estas últimas se ubicaban en los anexos inferiores de las casas principales. Si bien la composición socioétnica de las 139 personas que habitaban ese conglomerado fue la que presentó una mayor diversidad en todo el recinto amurallado, un alto porcentaje estuvo conformado por población de origen africano, seguida por un numeroso contingente de españoles. Por consiguiente, aunque el Patio de Vecindad pareciera ser un mosaico de más de un

**Tabla 2. Grupos socioétnicos registrados en el libro de matrimonios de castas (hombres y mujeres)**

<i>Grupo</i>	<i>Contrayentes</i>
Castas de origen africano	622
Españoles	66
Mestizos	152
Indios	107
Chinos	41
No conocido	22
Total	1010

Fuente: APNSA (1792-1809).

centenar de individuos de todos los orígenes, la presencia de mestizos, indios y chinos fue muy baja, con casi 10% del total de residentes. Por lo tanto, más que una amalgama multiétnica, es posible observar una composición “birracial”: los residentes de origen africano —sólo pardos y morenos— representan 60% del total, seguidos por 30% de blancos españoles.

Con base en lo anterior, es posible sugerir que a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, los patrones de asentamiento en la ciudad de Veracruz estuvieron determinados, principalmente, por la diferenciación socioeconómica. No obstante, el factor socioétnico también tuvo un rol importante, por lo que el estatus socioeconómico y la casta determinaron en gran medida el lugar de residencia de los individuos en la ciudad intramuros. Lo anterior se observó en la zona centro de la ciudad (cuartel 2), que contaba con una abrumadora mayoría española, poseedora de las propiedades de mayor tamaño, mientras que la presencia del grupo de origen africano era reducida, pues sus integrantes prácticamente no tenían acceso a la renta ni a propiedades, y habitaban en ese cuartel como parte de la servidumbre, en las casas de los grandes comerciantes. Esta tendencia también era evidente en el cuartel 1, cuadrante donde además se concentró la mayor cantidad de esclavos, quienes eran empleados por sus amos en diversas tareas.

La información recopilada de los libros de matrimonios de castas y españoles de la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción entre 1790 y 1810 presenta similitudes con la encontrada en el padrón borbónico. En ese lapso se registraron en las partidas de castas un total de 1010 cónyuges, que participaron en 505 enlaces (tabla 2). De este universo, 622 contrayentes pertenecían a alguna de las castas de origen africano —340 mujeres y 282 hombres—. A ellos deben sumarse las 18 mujeres registradas en los dos volúmenes matrimoniales de españoles consultados en esta investigación, que fueron las únicas afromestizas en quedar registradas fuera del libro de castas. Todas ellas eran pardas y se casaron con españoles, con la excepción de la matrimoniada con un mestizo en 1798 (APNSA, 1798b). Los 388 cónyuges restantes eran hombres y mujeres originarios de todos los grupos socioétnicos; los mestizos fueron los más numerosos, seguidos por los indios, los españoles y los chinos (APNSA, 1792-1809).

Respecto a los libros de matrimonios de españoles, se contabilizaron 822 matrimonios, con sus respectivos 1 644 participantes (APNSA, 1792-1806, 1806-1828). Lo anterior pareciera corroborar, a grandes rasgos, los resultados obtenidos en el Padrón de Revillagigedo, en los que la población blanca era mayoritaria en el puerto amurallado hasta los primeros años del siglo XIX, seguida de cerca por un numeroso contingente de individuos de origen africano y por un reducido pero ascendente número de mestizos y de indios.

En este punto resulta conveniente señalar que la presencia numérica de cada grupo socioétnico en las fuentes parroquiales difiere de la encontrada en el padrón de 1791, ya que los datos matrimoniales no posibilitan determinar la población total de una localidad, como sí lo hace, o al menos lo pretende hacer, la información recabada en los censos. No obstante, los libros de casamientos permiten conocer un amplio segmento de la población —individuos mayores de 15 años— que se encontraba disponible en el “mercado” matrimonial, ya fuera como solteros o viudos, en primeras, segundas o, incluso, en terceras nupcias.

A finales del siglo XVIII, la mancha urbana del principal puerto de la Nueva España no se restringía al resguardo del muro construido de piedra mítica, cal y canto. Salía hacia extramuros por la puerta de la Merced, paso enclavado en el barrio intramuros del mismo nombre. En el espacio que estaba fuera de los muros había dos asentamientos: el de San Sebastián, ubicado en los alrededores de la capilla del Cristo del Buen Viaje, y otro de más reciente fundación que, de acuerdo con Antonio López Matoso, llamaban Mundo Nuevo (López, 1992: 204). Este caserío se ubicaba en una llanura conocida como la Sabana, a un costado de la puerta de los Mercedarios y en las proximidades del paseo de la Alameda. En estos lugares “[...] se fueron asentando los pobladores que no tenían cabida física ni social dentro del casco urbano” (Souto, 2009: 154).

No obstante, la información del padrón de 1791 se limitó a los residentes del distrito amurallado, por lo que fue necesario consultar otras fuentes para tener una idea sobre los habitantes de los arrabales fuera de la muralla. Para esto, los registros de la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción resultaron de suma importancia, ya que los párrocos anotaron a aquellos cónyuges que residían a las orillas de esta ciudad. Coincidentemente, en esta temporalidad se levantaron los primeros registros de los moradores de esta parte de la ciudad, contabilizándose a casi 600 (Blázquez, 2000: 27) (tabla 3).

En los libros se contabilizó a 45 cónyuges como habitantes de las orillas de esta ciudad; es decir, una pequeña parte del total de los 1 000 contrayentes registrados en el lapso ya señalado. Dentro de este universo no se encontraron esclavos residentes en estos barrios, lo cual reafirmaría el bajo estatus socioeconómico de la zona, patente en el hecho de que sus habitantes no podían costear la compra ni la manutención de ninguna persona esclavizada.

Por otro lado, ninguno de los cónyuges españoles anotados en los libros de castas vivía en esa parte de la urbe. Una situación muy similar muestran los registros matrimoniales correspondientes a este grupo, ya que en los 20 años consultados, los párrocos sólo anotaron a tres

**Tabla 3. Habitantes de los barrios extramuros registrados en libros de matrimonios de castas, 1790-1810 (por casta y género)**

<i>Casta</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Totales</i>
Pardo libre	22	9	31
Moreno	0	0	0
Mulato libre	0	0	0
Negro libre	3	0	3
Español	0	0	0
Mestizo	3	1	4
Indio	6	0	6
Chino libre	1	0	1
Total	35	10	45

Fuente: APNSA (1790-1810).

residentes españoles en los arrabales extramuros: a Tomás Segorbe y a su esposa María Josefa Acosta (APNSA, 1794b), así como a José Berodía, casado en 1810 con María Soledad Ballesteros, de casta desconocida (APNSA, 1810).

A partir de lo anterior es posible conjeturar varias interpretaciones: por un lado, resulta factible afirmar que los habitantes de los barrios Mundo Nuevo y San Sebastián eran en su mayoría individuos de origen africano, complementados por pequeños contingentes de indios, chinos y mestizos. Por lo tanto, la población española, incluso la más pobre, no tuvo aquí su lugar de residencia y se hallaba repartida en las diversas secciones del recinto amurallado.

También existe la probabilidad de que los curas veracruzanos hayan omitido, en forma intencional, anotar este dato para los cónyuges españoles, debido a que acaso el hecho de vivir fuera de la muralla acarrea un fuerte estigma social, mucho más acentuado que morar en los populosos barrios de los cuarteles intramuros. Lo anterior parece coincidir con lo observado por Yolanda Juárez, quien argumenta que la muralla era “[...] un eficaz contenedor de las diferencias sociales de la ciudad, en el interior era el espacio de las élites económicas y sociales dominantes y el exterior se convertía, por consiguiente, en el espacio social de los grupos populares” (Juárez, 2006: 237).

### La nomenclatura de castas y su relación con el estatus social

La tabla 4 muestra la distribución socioétnica de la población veracruzana. En el Padrón de Revillagigedo, los españoles fueron el grupo mayoritario en el recinto amurallado, con 42% del total de habitantes. Este grupo se componía por más de 600 americanos, 500 europeos y una treintena de individuos etiquetados como “gachupines”. Las personas de origen africano integraban el segundo grupo demográfico más numeroso, que alcanzaba un millar y representaba 36% de los

**Tabla 4. Población total, por grupos socioétnicos, según el Padrón de Revillagigedo**

<i>Grupo</i>	<i>Habitantes</i>	<i>Porcentaje</i>
Español*	1 184	42.2
Mestizo**	282	10.1
Castas de origen africano***	999	35.6
Indio****	310	11.1
Chino*****	28	1.0
Total	2 803	100.0

**Fuente:** AHV (1791a).

\* Se agruparon: españoles, españoles europeos y “gachupines”, de ambos sexos.

\*\* Se agruparon: mestizos, mestizos libres y castizos, de ambos sexos.

\*\*\* Se agruparon: negros, pardos, morenos y mulatos —tanto libres como esclavos—, de ambos sexos.

\*\*\*\* Se agruparon: indios, indios libres, indios mecos e indios tributarios, de ambos sexos.

\*\*\*\*\* Se agruparon: chinos, chinos libres y chinos esclavos, de ambos sexos.

residentes. Seguían los indios y los mestizos, con 11 y 10%, respectivamente. Por último, había una minoría de chinos, que apenas alcanzó 1 por ciento.

Como resulta evidente, los empadronadores veracruzanos pusieron especial atención en anotar la casta de las personas, por lo que a siete de cada 10 se les etiquetó con algún término, convirtiéndose en el segundo dato más anotado, después de la procedencia geográfica. Esto deja en claro la importancia que tenía para las autoridades locales llevar con rigurosidad este registro, hasta finales del periodo colonial. De hecho, sólo a 12 de 885 individuos clasificados como “cabezas de familia” no se les anotó casta. Asimismo, estos datos son de suma relevancia para el historiador interesado en “[...] establecer categorías sociales, ya que dicho estatus [la casta] constituye el factor principal de estratificación social hasta el fin del periodo colonial” (Grajales, 2007: 37).

En el censo de 1791 se usó un total de 26 combinaciones distintas de castas distribuidas entre los cinco grupos que habitaron el puerto: español, mestizo, indio, castas de origen africano y de chino. Como ya se mencionó, para la población española se usaron tres categorías: español europeo, español y gachupín; para el grupo indígena se utilizaron indio, indio tributario, indio meco e indio libre; para el sector mestizo se emplearon mestizo, mestizo libre y castizo; para los chinos se aplicaron chino, chino libre y chino esclavo. Y para la población de origen africano se usaron las categorías pardo, moreno, negro y mulato, con las respectivas calidades de libres, esclavos y negro bozal. En total se utilizaron 13 combinaciones; es decir, una de cada dos palabras que designó casta o calidad se empleó para etiquetar a los afromestizos. Es necesario remarcar que para ningún otro grupo se puso tanta atención en asentar tal información (cuadro 1).

El grupo de origen africano estaba compuesto por 556 pardos y 306 morenos —de ambos sexos—, que en conjunto representaban 86.2% del total de esta población. Había 91 negros (9.1%) y 46 mulatos (4.6%), que completaban este sector poblacional. De igual manera, se conta-

**Cuadro 1. Nomenclatura de castas usadas**

<i>Grupo socioétnico</i>	<i>Casta y "calidad"</i>
Español	Español europeo
	Español
	Gachupín
Mestizo	Mestizo
	Mestizo libre
	Castizo
Indio	Indio
	Indio tributario
	Indio meco
Chino	Indio libre
	Chino
	Chino libre
Castas de origen africano	Chino esclavo
	Pardo
	Pardo libre
	Pardo esclavo
	Moreno
	Moreno libre
	Moreno esclavo
	Mulato
	Mulato libre
	Mulato esclavo
	Negro
	Negro libre
Negro esclavo	
Negro bozal	

Fuente: Padrón de Revillagigedo (1791).

bilizó a 105 esclavos —104 de origen africano y un chino de Manila—. Entre los esclavos sólo se encontró a tres esclavizadas, de casta parda, quienes estaban al servicio de comerciantes europeos. La condición de ellas es sumamente destacable, ya que los pardos eran la casta mayoritaria de origen africano; no obstante, casi no tenían presencia entre los esclavizados. Lo contrario aconteció con los negros, entre los que uno de cada dos esclavos pertenecía a esta casta, a pesar de ser minoritaria dentro de su grupo socioétnico. El resto de los sometidos eran morenos, en una proporción menor.

Como se aprecia en la tabla 2, los párrocos veracruzanos también otorgaron una importancia mayúscula al hecho de anotar la casta de los cónyuges porteños. De los más de 1 000 individuos

**Tabla 5. Castas de los individuos de origen africano registrados en libros de matrimonios de castas y de españoles, 1790-1810 (por casta y género)**

<i>Casta</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Totales</i>
Pardo*	205	305	510
Moreno	6	1	7
Mulato	4	3	7
Negro**	67	46	113
Morisco	0	2	2
China-loba	0	1	1
Total	282	358	640

**Fuente:** APNSA (1679-1844, 1792-1806, 1806-1828).

\* Incluye a 18 mujeres registradas en libros de españoles.

\*\* Incluye a 23 esclavos, de los cuales 15 eran hombres y ocho mujeres.

registrados en el libro de matrimonio de castas, sólo a 22 no se les anotó su calidad socioétnica, cantidad que demuestra que las autoridades religiosas locales tuvieron aún más cuidado en asentar esta información que sus contrapartes civiles encargadas del padrón de 1791 (tabla 5).

Dentro del grupo socioétnico de origen africano, ocho de cada 10 matrimonios fueron anotados como pardos, casi todos acompañados por la calidad de libres. Los pardos quedaron seguidos remotamente por los negros, y después por un puñado de morenos y mulatos libres. Finalmente, se encontró a dos moriscas (APNSA, 1794a, 1800) y a Juana Antonia Ramos, china-loba de Tamiahua, casada en 1800 con un español de oficio carbonero (APNSA, 1800).

De este modo, los porcentajes obtenidos de los patrones clasificatorios, utilizados por los eclesiásticos de la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción, mostraron que los cónyuges pardos representaban 80% del total de su grupo socioétnico y que eran seguidos por los negros, que casi sumaban 20%; por eso los curas prácticamente no utilizaron los términos “moreno” ni “mulato”, aunque el primero sí fue usado con regularidad por los burócratas que levantaron el padrón de 1791. El término “mulato” estaba prácticamente en desuso dentro del léxico burocrático porteño tanto en el ámbito civil como eclesiástico (cuadro 2).

### **La *pardización* de los términos**

La información hallada en la revisión documental permitió observar con claridad la preferencia que los burócratas religiosos y civiles tuvieron por el término “pardo” para etiquetar a un importante segmento de mujeres y hombres de origen africano que habitaban en el puerto jarocho. De igual modo, resultó evidente que en ambas fuentes el vocablo “mulato” se encontraba prácticamente en desuso. Por otro lado, la diferencia más notable estuvo en los clasificados como “negros” y como “morenos”. Mientras que los primeros fueron los más abundantes en los registros

Cuadro 2. Nomenclatura de castas usadas

Grupo socioétnico	Casta y "calidad"
Español	Español
	Mestizo
Mestizo	Castizo
	Indio
Indio	Indio tributario
	Indio tributario ladino
	Indio ladino
	Indio cacique
	Chino
Chino	Chino libre
	Chino esclavo
	Indio/chino
	Pardo
Castas de origen africano	Pardo libre
	Moreno libre
	Mulato libre
	Negro
	Negro libre
	Negro esclavo
	Morisco
	China/loba

Fuente: Libros matrimoniales, APNSA, 1790-1810.

parroquiales —después de los pardos—, los segundos ocuparon esa misma posición, pero en el Padrón de Revillagigedo.

Esta *pardización* de la nomenclatura de castas porteña se originó en las reformas militares implementadas por los borbones, para sus territorios americanos, durante la segunda mitad del siglo XVIII. Las transformaciones incluían una profunda reorganización del sistema de las milicias provinciales, mediante la cual se asignó a estas partidas de blancos y de origen africano un papel central en el nuevo proyecto de seguridad novohispano, a modo de enfrentar las amenazas tanto internas como externas.

La toma de La Habana por los ingleses en 1762 aceleró la necesidad de emprender la reorganización militar española. Por lo tanto, en 1764 el virrey Joaquín de Monserrat, marqués de Cruillas, ordenó al mariscal Juan de Villalba encabezar dicha reestructuración. Se comenzó por fortalecer la vigilancia de los puertos y de las costas, puntos clave en la defensa del territorio novohispano. Villalba ordenó realizar “[...] recorridos que los ingenieros militares hicieron por los terri-

torios costeros para reconocerlos y estudiarlos; para hacer estadísticas de los habitantes, de sus riquezas y condiciones de vida, y para hacer mapas y planos de su topografía y de las futuras fortificaciones” (Ducey, Ortiz y Méndez, 2011: 164). A partir de la información obtenida de estas relaciones geográficas, las autoridades decidieron aumentar la matrícula en los regimientos de origen africano, en particular de aquéllos instalados en comunidades costeras aledañas a la ciudad de Veracruz, como Mocambo y Antón Lizardo. Además, se incrementó el regimiento de San Juan de Ulúa y se construyó la fortificación de Perote (Lerdo de Tejada, 1940: 332).

Uno de los cambios más significativos que arrojaron las transformaciones militares borbónicas fue la manera de nombrar a los batallones de negros y mulatos. En su Reglamento para las Compañías Urbanas de Blancos y Pardos, publicado en julio de 1767, el virrey De Croix ordenó la creación de las compañías provinciales de pardos y morenos, las cuales se acantonarían en los cuarteles de Veracruz. La primera se conformaría por individuos de la misma “calidad” que los que integraron a su antecesora: mulatos, mientras que la segunda se compondría “[...] de la misma fuerza y clase que la de los Negros” (AGN, 1767).

Si bien ambos regimientos usarían uniformes distintos, los dos gozarían de los mismos sueldos y privilegios, tales como el fuero militar y el derecho a ser juzgados por el auditor de Guerra, en caso de ser acusados de cometer algún crimen. En la Intendencia de Veracruz dichas medidas entraron en vigor a partir de 1772. También se estipuló la fundación de nuevos cuerpos de vigilancia a lo largo de sus litorales, que se agruparon en batallones de blancos, pardos, morenos y castas. De igual modo, De Croix ordenó levantar el estado de la fuerza de la compañía de morenos del puerto, en la que en 1772 se contabilizaron 100 elementos efectivos: cuatro sargentos, cuatro tambores, ocho cabos y 84 soldados (AGN, 1772).

El proceso de suavización de la nomenclatura de castas, emprendido desde el ramo militar, resultó evidente cuando se correlacionaron la casta y la ocupación castrense de algunos matrimonios en la parroquia veracruzana de Nuestra Señora de la Asunción durante la última década del siglo XVIII y la primera del XIX. Esto se muestra en los registros de una decena de negros libres, a quienes se anotó como “soldados de la compañía de su clase”; es decir, pertenecientes a los renovados batallones de morenos. Asimismo, se encontró al mulato libre Bernardo Herme-negildo Segundo, casado en 1808 con una mulata libre, de ocupación miliciano “de su clase”; esto es, adscrito a una compañía de pardos (APNSA, 1808).

No obstante, hubo otros casos en que no se siguió esta transición. Así lo muestra el registro del negro José Pioquinto Noguera, nativo de “esta ciudad”, de oficio albañil y soldado de la Compañía Provincial de Pardos (APNSA, 1798a). Idéntica situación ocurrió con José de la Paz García, miliciano pardo de casta negra, oriundo del puerto (APNSA, 1800). Debido a su casta, ambos milicianos debieron ser incorporados a los batallones de morenos y no a los de pardos. Incluso se encontró que, en contadas ocasiones, la *pardización* en el ramo castrense se extendió más allá del grupo socioétnico de origen africano; por ejemplo, hay registros de la admisión a la “compañía

de pardos de esta plaza” de un indio nativo de Nautla, así como de un mestizo velero de Oaxaca (APNSA, 1800, 1802). Es importante resaltar que todos los soldados que no tuvieron origen africano, estuvieron casados con pardas libres.

### **Reflexiones finales: la *pardización* veracruzana, ¿un fenómeno caribeño?**

Este artículo pretende mostrar una de las utilidades que la historia sociodemográfica, a través del análisis de fuentes como padrones civiles y registros parroquiales, puede aportar al campo del conocimiento de la población de origen africano que habitaba en un enclave de suma importancia para la Nueva España. Asimismo, la temporalidad analizada constituyó un atractivo más para emprender el estudio. En las postrimerías del periodo colonial, pardos y morenos aprovecharon las grietas provocadas por las transformaciones borbónicas para incrustarse en el nuevo orden y lograron ascender en el escalafón social mediante un oficio mejor remunerado y de mayor estatus. Fue el caso de aquellos milicianos, carpinteros, calafates y plateros cuyos ingresos les permitieron costear una casa-habitación dentro de la zona amurallada del puerto jarocho.

No obstante, tal proceso no incluyó a todos los sectores de esta población, como lo confirman los cientos de mujeres y hombres de origen africano que, carentes de un trabajo estable y que acarreaban un elevado desprestigio social, no tuvieron cabida dentro del Veracruz amurallado, por lo que tuvieron que residir en los arrabales marginados, más allá del cercado de cal y canto.

El enfoque sociodemográfico, a su vez, permitió aproximarse a este grupo socioétnico mediante las formas en que las autoridades civiles y eclesiásticas lo clasificaron con alguno de los términos del llamado sistema de castas novohispano. Dicho análisis demostró, además de la importancia que tuvo la etiqueta racial hasta finales de la época colonial, que tanto la composición demográfica de la ciudad de Veracruz como el empleo de los términos para clasificar a sus habitantes, presentaron características *sui generis*, según Rudolf Widmer (1992: 121). Por un lado, estas características diferenciaban en forma significativa a Veracruz de otras villas y ciudades del interior de la Nueva España, y por el otro, la identificaban con sociedades pertenecientes a la región caribeña.

La *pardización* de la población de origen africano en Veracruz fue un fenómeno que también se ha encontrado en diversos puntos del Golfo-Caribe. En su estudio sobre la población de color quebrado en las Antillas francesas, Jamaica y la costa venezolana, Alejandro Gómez señala que los tres lugares compartían similitudes, como un alto nivel de asimilación y una composición social “tripartita”, conformada mayoritariamente por blancos, esclavos africanos y libres de color (Gómez, 2015: 67). Estos últimos, a quienes Gómez ubicó en lo que denomina “zonas grises” de las sociedades caribeñas, fueron conocidos como “pardos”, en referencia a la tonalidad grisácea de su piel, aunque con frecuencia se les incluía también en las llamadas “castas” e incluso entre las plebes. En las Antillas francesas se les llamaba *Gens de couleur* y *Métis*, mientras que en las West Indies

británicas se les denominaba *Browns, Coloreds, People of Colour*; además, había una denominación legal que abarcaba a todos: *Mulattoes* (Gómez, 2015: 68).

A comienzos del siglo XIX, este término fue utilizado con regularidad por los burócratas de La Habana para referirse a aquella población de origen africano en condición de libre; por otra parte, los etiquetados como “morenos” o “negros” eran libertos, o bien, habían “nacido en la esclavitud o [eran] hijos de esclavos” (Piqueras, 2017: 19). Estas definiciones resultaban coincidentes con las aplicadas en la ciudad de Veracruz, en la que prácticamente la totalidad de mujeres y hombres pardos eran libres y un porcentaje mayoritario de esclavizados se hallaban clasificados como “morenos” —en el padrón de 1791— o “negros” —en los registros matrimoniales porteños.

Sergio Solano también observó un fenómeno de *pardización* en la región caribeña de Nueva Granada; encontró que en el padrón de 1777 el empleo del término “pardo” fue mucho más usado que el de “mulato”, aunque ambos continuaron empleándose de manera simultánea. Así, Solano señala que si bien en determinados contextos los dos vocablos fueron usados como sinónimos, también hay documentación que revela el uso de dos lenguajes diferenciados: “[...] un lenguaje social comprensivo para caracterizar grupos amplios, y otro más específico, producto del trato diario, de las redes sociales y políticas y de la consideración social que se granjeaban individuos y familias de color” (Solano, 2013a: p. 42).

No obstante, la *pardización* no se dio en otras ciudades y poblaciones de la Nueva España. En Puebla, por ejemplo, los burócratas que levantaron el Padrón de Revillagigedo usaron las categorías “mulato” y “negro” tanto para libres como para esclavos al momento de clasificar a los individuos de origen africano (Grajales, 2007: 80).

En los reales de minas del Bajío acontecieron procesos similares, como lo deja ver el censo de Revillagigedo levantado para la villa de Celaya. En ese documento, la mayoría de los afro mestizos fueron clasificados como “mulatos”, aunque también continuó empleándose el término “negro”, debido, según James Taylor, a la numerosa presencia de esclavos en la villa guanajuatense, hacia finales del siglo XVIII (Taylor, 1976: 125). Por su parte, los párrocos que registraron los matrimonios celebrados en la basílica de la ciudad de Guanajuato, a comienzos del siglo XIX, también usaron mayoritariamente el término “mulato”. De hecho, los curas no anotaron a ningún cónyuge de origen africano de casta parda o negra (Pérez, 2011: 80). Lo anterior permite afirmar que, en contraposición con lo acontecido en el puerto jarocho, a finales del periodo colonial ambas ciudades del Bajío novohispano experimentaron una *mulatización* en la nomenclatura de castas usada para clasificar a esta población.

Mención aparte merece la clasificación empleada en el Padrón de Revillagigedo, levantado para el distrito de Tacuba, perteneciente a la capital de la Nueva España. En el documento se observa que un segmento importante de origen africano fue catalogado como “pardo”, y ésa fue la casta más usada para este grupo radicado en el mencionado barrio de la Ciudad de México (Uriega y Escobar, 1996: 49-54). No obstante, a diferencia del uso del término “pardo” en Veracruz, y de

acuerdo con algunas investigaciones del empleo de esa categoría de clasificación, en la capital del virreinato se utilizaba tal categoría para referirse a la mezcla entre personas de origen africano con indígenas (Vinson, 2011: 160; Aguirre, 1989: 176-177). Esta afirmación podría encontrar sustento en el alto número de pardos matrimoniados con indios a finales del siglo XVIII.

Por último, las ideas expuestas en este trabajo delimitan una hipótesis —trabajada a lo largo de la investigación doctoral— acerca de que, a finales de la etapa colonial, la sociedad del puerto de Veracruz compartía una estructura demográfica caribeña: una mayoría de población blanca-española, seguida por un numeroso contingente de personas de origen africano que se completaba con una minoría de indios y mestizos.

Posiblemente, esa suposición encuentre respaldo si recordamos la pertenencia que tuvo el puerto de Veracruz al circuito económico-mercantil del Golfo-Caribe, región cuyas ciudades-puerto fueron desarrollando, con el paso del tiempo, características comunes, como la organización del espacio urbano, el tipo de construcciones militares y civiles, el sincretismo de creencias religiosas y una población con similar composición socioétnica. Sobre esta última, Johanna von Grafenstein enfatiza que tanto negros y mulatos —libres y esclavos— constituyeron un rango distintivo de estas sociedades, cuyas huellas quedaron registradas en censos, informes reales y documentos de viajeros (Grafenstein, 2006: 22). Por lo tanto, la pertenencia de Veracruz a la órbita afrocaribeña coloca de inmediato a esta ciudad “[...] en un contexto geográfico y social, con una etnicidad inconfundible que le da el sello de africanía, con una diversidad incuestionable, pero también con una esencia común contenida en este vocablo compuesto” (Martínez, 2017: 310).

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1989). *La población negra de México. Estudio etnohistórico* (3ª ed.). México: FCE/UV/INI/Gobierno del Estado de Veracruz [Obra Antropológica, II].
- Blázquez, Carmen (2000). "Comerciantes y desarrollo urbano: la ciudad y puerto de Veracruz en la segunda mitad del siglo XVIII". *Tiempos de América. Revista de Historia, Cultura y Territorio*, 5-6, pp. 21-36.
- \_\_\_\_\_, Celaya, Yovana, y Velasco, José Manuel (2000). *Veracruz. Historia breve*. México: FCE/Fideicomiso Historia de las Américas/Colmex [Breves Historias de los Estados de la República Mexicana].
- Carmagnani, Marcello (1972). "Demografía y sociedad: la estructura social de los centros mineros del norte de México, 1600-1720". *Historia Mexicana*, 21 (3), pp. 419-459.
- Chaunu, Pierre (1987). *Historia y demografía*. Montevideo: Universidad de la República.
- Ducey, Michael, Ortiz, Juan, y Méndez, Silvia (2011). "Las reformas borbónicas y la invención de Veracruz". En Martín Aguilar y Juan Ortiz (coords.). *Historia general de Veracruz* (pp. 161-184). Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz/Secretaría de Educación del Estado de Veracruz/UV-Xalapa.
- Florescano, Enrique, y Sánchez, Isabel (comps.) (1976). *Descripciones económicas regionales de Nueva España: provincias del centro, sureste y sur, 1766-1827*. México: SEP/INAH.
- García, Luis Juventino (2013). *Una arena de conflictos. Las corporaciones de Veracruz frente a la preeminencia del poder monárquico: 1764-1810* (tesis de doctorado en Historia). Colmich, Morelia.
- Gómez, Alejandro (2015). "Apenas una parte negro. Valores socio-raciales y accionar político de las élites de 'color quebrado' en Jamaica, Venezuela y las Antillas Francesas (siglos XVIII y XIX)". *Revista de Indias*, 75 (263), pp. 65-92.
- Grafenstein, Johanna von (coord.) (2006). *El Golfo-Caribe y sus puertos* [t. I, 1600-1850]. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora [Historia Internacional].
- Grajales, Agustín (2007). *Estudio socio-demográfico de la Puebla de los Ángeles a fines del siglo XVIII* (tesis de doctorado en Historia). FFYL-UNAM, México.
- Hollingsworth, T. H. (1983). *Demografía histórica. Cómo utilizar las fuentes de la historia para construirla*. FCE: México.
- Juárez, Yolanda (2006). *Persistencias culturales afrocaribeñas en Veracruz. Su proceso de conformación desde la colonia hasta finales del siglo XIX*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Lerdo de Tejada, Miguel (1940). *Apuntes históricos de la heroica ciudad de Veracruz*. México: SEP.
- López, Antonio (1992). "Viaje de Perico Ligerero al país de los moros". En José Emilio Pacheco, Ana Laura Delgado, y Martha Poblett (comps.). *Cien viajeros en Veracruz: crónicas y relatos* [t. II] (pp. 159-241). Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Malvido, Elsa, y Cuenya, Miguel A. (1993). "Introducción". En Elsa Malvido, y Miguel A. Cuenya (comps.). *Demografía histórica de México: siglos XVI-XIX* (pp. 1-25). México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/UAM [Antologías Universitarias].
- Martínez, Luz María (2017). *Afroamérica III. La tercera raíz. Presencia africana en México*. México: Dirección General de Publicaciones-UNAM.

- Ortiz, Juan (2008). "Los gobiernos realistas de Veracruz". En Juan Ortiz (coord). *Revisión histórica de la guerra de independencia en Veracruz* (pp. 177-196). Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz/UV/Comisión Estatal del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana.
- Pérez, Marco Antonio (2011). *Nación deseada, nación heredada: la población negra y el imaginario de las élites dirigentes en México: el caso de Guanajuato (1808-1830)* (tesis de maestría en Historia). FFyL-UNAM, México.
- Piqueras, José (2017). "Seríamos blancos y pudiéramos ser cubanos: raza, nación y gobierno en el Caribe hispano". En Tomás Pérez, y Pablo Yankelevich (coords.). *Raza y política en Hispanoamérica* (pp. 17-59). México: Bonilla Artigas Editores/Colmex.
- Seed, Patricia (1982). "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753". *The Hispanic American Historical Review*, 62 (4), pp. 569-606.
- Solano, Sergio Paolo (2013). "Padrones de población e historiografía sobre la configuración socio-racial hispanoamericana del siglo XVIII". *El Taller de la Historia*, 5 (5), pp.125-177.
- \_\_\_\_ (2013a). "Repensando la configuración socio-racial del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII: pardos, mulatos, cuarterones y quinterones". *Aguaita*, 25, pp. 39-63.
- Souto, Matilde (2001). *Mar abierto: la política y el comercio del Consulado de Veracruz en el ocaso del sistema imperial*. México: Colmex/Centro de Estudios Históricos-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- \_\_\_\_ (2009). "Desarrollo urbano y comercio colonial: la ciudad de Veracruz en la etapa borbónica". *Istor*, IX (36), pp.149-176.
- Taylor, James (1976). *Socio-Economic Instability and the Revolution for Mexican Independence in the Province of Guanajuato* (tesis de doctorado). Universidad de Nuevo México, Albuquerque.
- Uriega, María, y Escobar, Antonio (1996). "La estructura socioeconómica de la jurisdicción de Tacuba en las postrimerías del siglo XVIII. El padrón militar de 1792". *Entorno Urbano*, 2 (3), pp. 39-82.
- Vinson, Ben (2011). "Moriscos y lobos en la Nueva España". En María Elisa Velázquez (coord.). *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. México: INAH/CEMCA/CIALC-UNAM/Instituto de Investigación por el Desarrollo [Africanía].
- Vovelle, Michel (1989). *La mentalidad revolucionaria*. Barcelona: Crítica.
- Widmer, Rudolf (1992). "La ciudad de Veracruz en el último siglo colonial (1680-1820): algunos aspectos de la historia demográfica de una ciudad portuaria". *La Palabra y el Hombre*, 83, pp. 121-134.
- Wrigley, E. A. (1969). *Historia y población: introducción a la demografía histórica*. Madrid: Guadarrama.

### Fuentes provenientes de archivos

- Archivo General de la Nación (AGN) (1767). Ramo Gobierno Virreinal/Bandos (vol. 6, exp. 67). México.
- \_\_\_\_ (1772). Ramo Indiferente Virreinal (c. 2 730, exp. 1, 1772). México.
- Archivo Histórico de Veracruz (AHV) (1791a). Ramo Etapa Colonial (c. 40, vol. 42). México.
- \_\_\_\_ (1791b). Ramo Etapa Colonial (c. 40, vol. 42, f. 17). México.

Archivo Parroquial de Nuestra Señora de la Asunción (APNSA) (1679-1844). Libros de matrimonios [Matrimonios de castas] (lib. 1). México.

\_\_\_ (1790-1810). Libros de matrimonios [Matrimonios de castas] (lib. 1). México.

\_\_\_ (1792-1806). Libros de matrimonios [Matrimonios de españoles] (lib. 2, vol. 3). México.

\_\_\_ (1792-1809). Libros de matrimonios [Matrimonios de castas] (lib. 1). México.

\_\_\_ (1794a). Libros de matrimonios [Matrimonios de castas] (lib. 1). México.

\_\_\_ (1794b). Libros de matrimonios [Matrimonios de españoles] (lib. 2). México.

\_\_\_ (1798a). Libros de matrimonios [Matrimonios de castas] (lib. 1). México.

\_\_\_ (1798b). Libros de matrimonios [Matrimonios de españoles] (lib. 2, vol. 3). México.

\_\_\_ (1800). Libros de matrimonios [Matrimonios de castas] (lib. 1). México.

\_\_\_ (1802). Libros de matrimonios [Matrimonios de castas] (lib. 1). México.

\_\_\_ (1806-1828). Libros de matrimonios [Matrimonios de españoles] (lib. 3, vol. 4). México.

\_\_\_ (1808). Libros de matrimonios [Matrimonios de castas] (lib. 1). México.

\_\_\_ (1810). Libros de matrimonios [Matrimonios de españoles] (lib. 3). México.

Padrón de Revillagigedo (1791). México.

# Afrodescendencia en Chilpancingo

María Teresa Pavía Miller\*

ISSN: 2007-6851

p. 40-p. 66

**Fecha de recepción del artículo:** diciembre de 2016

**Fecha de publicación:** agosto de 2019

**Título del artículo en inglés:** *Afrodescendants in Chilpancingo*

## Resumen

Chilpancingo fue un lugar originariamente indígena, en el que hubo inmigración de criollos, mestizos y, también, de negros y mulatos. Para el siglo XVIII, el área urbana estaba habitada prácticamente por población no indígena. Un alto porcentaje de la misma era denominada parda. Este estudio presenta un panorama de la situación social y económica de esos afrodescendientes chilpancingueños hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, a partir de fuentes documentales como el padrón de población de 1792 y los registros parroquiales del lugar.

**Palabras clave:** Chilpancingo, población afrodescendiente, estado de Guerrero, historia, milicias, dominio español.

## Abstract

*The population in Chilpancingo was originally indigenous, with the later immigration of creoles, mestizos, blacks, and mulattos. By the eighteenth century, this urban area was inhabited by non-native communities. A high percentage of them was designated pardo (European-Indigenous-Black people). This study presents a panorama of the social and economic situation of these Afrodescendants in Chilpancingo from the late eighteenth century to the beginning of the nineteenth century, based on documentary sources such as the 1792 population census and local parish records.*

**Keywords:** Chilpancingo, Afrodescendant population, state of Guerrero, history, militias, Spanish control.

\* Centro INAH Guerrero (teresa\_pavia@inah.gob.mx y teresapavia4@yahoo.com.mx).

Cuando se habla de la presencia africana en el estado de Guerrero, por lo general se piensa en la costa, sobre todo en la Costa Chica y, en particular, en Cuajinicuilapa, lugar donde, decía Aguirre Beltrán a principios de la década de 1970: “[...] los grupos africanos habitan y permanecen todavía identificables” (Aguirre, 1972: 11). Ciertamente, en las costas surianas encontramos a personas cuya fisonomía es prueba viviente de la inmigración africana durante la dominación española. Sin embargo, aunque en otras partes de la entidad el fenotipo<sup>1</sup> prácticamente ha desaparecido, los testimonios históricos muestran que los africanos y sus descendientes llegaron y vivieron en toda la extensión del actual territorio guerrerense.<sup>2</sup>

Debido a eso, trataré de hacer un resumen de su arribo y presencia en el sur de nuestro país, a partir del dominio español, para analizar con mayores elementos el lugar y tiempo específicos de este artículo.

### El arribo

Las noticias más antiguas que se conocen acerca de población negra en el actual territorio guerrerense se refieren a la Tierra Caliente y a la Costa Grande. La *Relación de Sirándaro* informa que, entre 1522 y 1524, Antonio de Carbajal descubrió y conquistó dicho lugar, en su camino hacia Zacatula, en la costa de la Mar del Sur (Acuña, 1987: 262). Este capitán iba acompañado de otros tres españoles y de un hombre negro llamado Juan Garrido, quien era una persona libre, compraba esclavos, era sujeto de crédito, buscaba oro, tuvo minas en Zumpango y se comportaba como cualquier conquistador (Acuña, 1987: 257-270; Millares y Mantecón, 1945, t. I: 274; Pavía Guzmán, 1970: 192; Herrera, 1997: 131-147).

El editor de las *Relaciones geográficas* aporta algunos datos sobre este personaje; sugiere que era oriundo de África y que:

[...] se vino a tornar cristiano a Lisboa y estuvo en Castilla siete años y vino a Santo Domingo, y estuvo otros tantos [...] y después vino a esta Nueva España, y se halló en la toma de esta ciudad de México y en las demás conquistas [...] y que fue el primero que cogió y sembró trigo en esta tierra, de lo cual ha venido [a] haber lo que al presente hay, y trajo a esta Nueva España muchas semillas de verduras; y que [era] casado y [tenía] tres hijos [Acuña, 1987: 262-263].

1. *Fenotipo*, según María Moliner (2000: 625), es la “[m]anifestación externa del conjunto de caracteres hereditarios en un determinado ambiente”. En la misma tónica, la Real Academia Española informa que es un término proveniente del griego *phainein*, que se traduce como “mostrar”, “aparecer”, y de *týpos*, traducido como “tipo” y que, en biología, se utiliza para denominar la “[m]anifestación variable del genotipo de un organismo en un determinado ambiente”. En este caso lo usamos para referirnos a las características físicas de la población afrodescendiente, que han variado por el mestizaje y, en muchas ocasiones, se han atenuado o desaparecido.

2. Esa situación fue señalada por Aguirre Beltrán (1972: 224-225) respecto al país en general, pues, al abordar los padrones de población que se levantaron en Nueva España entre 1789 y 1793, encontró población negra y mulata en las regiones costaneras y también en el Altiplano.

Unos años después, en 1527, quedó asentado en el Archivo de Notarías de la Ciudad de México (ANCM) que un vecino de Zacatula llamado Francisco Rodríguez compró un esclavo negro de 16 años, también llamado Juan, a Andrés Barrios, por la cantidad de 100 pesos oro (Millares y Mantecón, 1945, t. I: 208; Pavía Guzmán, 1970: 91). En 1540, la *Suma de visitas* informaba que en Coyuca, en la provincia de Acapulco: “El encomendero [tenía] muy buenas huertas de cacao las cuales [sostenía] con esclavos y negros” (Del Paso y Troncoso, 1905: 330), noticia que —dice Edgar Pavía Guzmán— indica el viraje en esa región de la actividad económica minera hacia la agricultura y la ganadería.

Cabe hacer notar que en Zacatula predominó la esclavitud indígena durante los primeros años de la Conquista.<sup>3</sup> Así lo constatan varios documentos del ANCM sobre transacciones y asociaciones que incluyen a indios esclavos —algunos herrados en la cara— con sus respectivas herramientas y bateas, destinados las más de las veces a recoger oro en los ríos (Millares y Mantecón, 1945, t. I: 174-239; t. II: 30, 142).<sup>4</sup> Con ellos, en ocasiones, se menciona a un número mucho menor de esclavos negros. Después de 1542, cuando las llamadas Leyes Nuevas prohibieron la esclavitud indígena, se incrementó el tráfico de esclavos provenientes de África que fueron introducidos a la Nueva España y a lo que actualmente es el territorio guerrerense (Rubí, 1998: 167).<sup>5</sup>

Debido a lo anterior, según el funcionario virreinal Juan López de Velasco, en 1570 vivían en Zacatula 150 negros, más del doble que los 70 españoles que allí habitaban (Aguirre, 1972: 208; Pavía Guzmán, 1998: 17). Asimismo, la *Relación de Sirándaro* informa que, en 1580, en las tres haciendas que había en las minas de plata del Espíritu Santo, ubicadas a cuatro leguas de la cabecera, había “algunos negros”, sin especificar si eran o no esclavos (Acuña, 1987: 266). También hay informes de que, en Tierra Caliente, en Tetela del Río —que abarcaba Cutzamala, Tlachapa, Poliutla y Ajuchitlán—, la actividad minera atrajo a españoles y mulatos desde finales del siglo XVI, sin que se aporten mayores datos (Gerhard, 1972: 301).

Otra de las regiones donde hubo presencia africana temprana, relacionada sobre todo con la minería, fue el norte del actual territorio guerrerense. En 1536, Hernán Cortés y Gaspar de Soria tenían esclavos negros en las minas de Taxco. El primero contaba con 60, y el segundo, quien era propietario de dos esclavos llamados Agustín y Gonzalo, debía a Gregorio Yáñez el costo de 38 más (Pavía Guzmán, 1970: 91-92; Millares y Mantecón, 1945: 43, 79-80). También hay diversos testimonios que mencionan de manera indirecta la esclavitud de africanos en ese sitio. Por ejemplo, Silvio Zavala afirma que las Ordenanzas para esas minas, expedidas el 4 de octubre de 1542 por el oidor y licenciado Lorenzo de Tejeda, dejaban claro que había mano de obra negra esclava, junto con la de indios esclavos y naboríos. De la misma manera, el mandamiento que regula-

3. La provincia de Zacatula coincidía con lo que actualmente se conoce como la Costa Grande del estado de Guerrero.

4. Los expedientes del ANCM incluyen tanto a indios esclavos como a los que estaban en encomiendas o prestaban su trabajo para cumplir el pago de tributos y servicios.

5. Las *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su magestad [sic] para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios o Leyes Nuevas*, o *Las 40 Leyes*, fueron promulgadas en Barcelona el 22 de noviembre de 1542. Véase su transcripción en: <<http://www.uv.es/correa/troncal/leyesnuevas1542.pdf>>, consultada el 30 de junio de 2016.

ba la venta de vino, dado en octubre de 1547 y confirmado en 1551, prohibía que esta bebida se vendiera a los esclavos negros y a los indios (Pavía Guzmán, 1986: 15). A su vez, Peter Gerhard (1972: 261) afirma que, en 1552, debido a que las minas de Taxco estaban en plena producción, atrajeron a “considerables cantidades” de españoles, indios y castas. Para 1570 precisa más los datos y dice que en los diversos reales del lugar y sus alrededores, había 100 españoles, 900 “mineros indios” y 700 esclavos negros.

Por su parte, Brígida von Mentz (2005: 260-261; 2009: 120, 126) remite a los inventarios de empresas mineras del siglo XVI en Taxco, como las de los conquistadores Pedro Sandoval y Hernán Cortés para mostrar la riqueza documental sobre el arribo de población africana, informa que, en uno de dichos testimonios, fechado en 1549, se registró —junto con fuelles, picos, marros, azadones y otros utensilios— a cuatro esclavos negros. La autora sostiene que, en ese año, quienes trabajaban las minas y realizaban el tumbé del mineral en la empresa del marqués del Valle eran los esclavos africanos. Señala que éstos llegaron a suplir a los indígenas y observa una correspondencia entre el impulso a la minería y su incremento en éste y otros centros mineros. Así, dice que de 187 esclavos que había en Taxco entre 1556 y 1562, aumentaron a 700 en 1569, los cuales convivían con 900 indios mineros y 100 españoles. Considera que, más tarde, el número de personas de origen africano posiblemente fue mayor, sobre todo el relacionado con las castas o la población resultante de matrimonios de indios e indias con negros y mulatos. Una cantidad similar maneja Rafael Rubí (2009: 98), quien informa que en 1569 había 130 esclavos negros en Tetelzinco, 176 en Cantarranas y 310 en Tenango, los cuales realizaban el trabajo más pesado en las minas.

La presencia africana se extendió a otras poblaciones del norte del actual territorio guerrerense, no necesariamente mineras. Así, en 1558, en el *Código de Teloloapan, Oztuma, Alahuiztlan e Ixcatlan*, se representó a 33 individuos “con pelo crespo”, que Alfredo Ramírez Celestino (2006: 63, 73-74, 82, 99, 102) identifica como probables negros o mulatos, si bien no hay datos acerca de su ocupación. Dicho testimonio muestra, además, a un personaje totalmente pintado de negro que, según Ramírez Celestino, podría haber sido el esclavo del cura Rodrigo Ortiz.<sup>6</sup>

En otros lugares, como la Costa Chica, no obstante que hoy en día es el más identificado con la población negra, no existe certeza en cuanto al momento del arribo de población africana. Aguirre Beltrán (1958: 55, 58) afirma que dicho grupo se hallaba presente desde mediados del siglo XVI y que en 1550 el virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza, ordenó a Gutierre de Badajoz, encomendero de Nexpa y Tlacuilula, que evitara que un negro llamado Francisco llegara a esos pueblos, porque “[...] hace malos tratamientos a los naturales”, y le ordenó que si “[...] fuere hallado en los dichos pueblos o en cualquier de ellos o en sus sujetos y luego lo prendan y a buen recaudo lo traigan y envíen a la cárcel de esta corte”. Asimismo, informa que en la segunda mitad

6. Alfredo Ramírez explica que, junto con otros documentos, las pinturas fueron testimonios levantados en 1558 en contra de los abusos del presbítero Rodrigo Ortiz. Los personajes de pelo crespo, de los que Ramírez contabilizó a 33, aparecen en la segunda lámina. La figura humana pintada por completo de negro, que identifica como el probable esclavo del cura, se encuentra en la cuarta lámina.

de esa centuria el mariscal de Castilla “[...] trajo de España un pequeño número de reses con cien negros casados”; es decir, al menos 200 personas.

Tales testimonios no convencen a Arturo Motta (2006: 3), quien documenta que fue a finales del siglo XVI cuando la población negra se introdujo a la Costa Chica del actual territorio guerrerense. Él comenta que, en 1576, las ciudades de Puebla y Cholula nombraron a Mateo de Mauleón abastecedor y encargado de sus carnicerías, por lo que éste decidió ampliar la entonces hacienda de los Cortijos —que era la estancia de ganado mayor de Buena Vista y parte del mayorazgo del mariscal de Castilla— con tierras de los indios de Igualapa, Ometepepec, Tlacolula y Huehuetlan. Ése fue el momento probable del arribo de afrodescendientes a aquellos lugares para que cuidaran del ganado. El autor argumenta que en este oficio se ocuparon muchos de los negros y mulatos libres y esclavos, poco tiempo después de haber concluido la Conquista, “[...] aprovechando su cultura ganadera africana si eran bozales,<sup>7</sup> o [...] la hispana, si es que [...] eran criollos”. El autor observa que, en la Costa Chica:

Dejos de esta antigua asociación negros/ganado aún se pueden atisbar en localidades rurales de la antigua costa de la mar del Sur. Si bien hoy divididas por las fronteras políticas de los estados de Guerrero y Oaxaca, antaño se comprendían, comprendieron y conceptuaron como entidades propiedad de una sola cabeza: la del estanciero, luego devenido terrateniente. Y en la costa hubo varios de ellos, pero el de mayor preeminencia y permanencia cronológica, pues corre desde fines de la primera mitad del siglo XVI a los primeros tres lustros de la segunda mitad del siglo XIX, fue la del titulado mayorazgo del Mariscalato de Castilla [Motta, 2006: 4].

La cantidad de población negra que arribó inicialmente a la actual Costa Chica guerrerense no debió de ser cuantiosa, sino muy pequeña, afirman Motta y Ethel Correa (1996: 13-14), ya que para cuidar al ganado no se requería una gran cantidad de vaqueros. Estos autores fundamentan su aserto en la documentación de mercedes concedidas para estancias de ganado mayor en lugares relativamente cercanos a la citada región. Mencionan que en 1551, en Polutla y Huatulco se anotaron seis negros de a caballo para atender 3 000 cabezas de vacas y yeguas, así como cuatro para 400 novillos y 200 potros. En otro documento de 1568, relativo a una estancia de ganado mayor, se asentó que 15 esclavos se ocupaban de 10 000 cabezas de ganado vacuno manso y 600 cabezas de yeguas. Finalmente, respecto al origen de los negros y mulatos que llegaron a la Costa Chica, dichos autores se inclinan por afirmar que eran criollos; es decir, nacidos en la Nueva España, porque la documentación que revisaron no muestra ni a un africano.

En Acapulco, otra de las regiones en que hasta el presente es posible observar rasgos de población afrodescendiente, es probable que su estadía se remonte hasta la década de 1530 en los

7. En el dominio español se denominaba *bozal* al esclavo negro recién llegado de África. Como los demás términos aplicados a los afrodescendientes en ese tiempo, tiene una connotación despectiva, porque los identifica con los caballos no domados.

astilleros de Puerto del Marqués, según Gerhard (1986: 41). No obstante, fue hacia 1570 cuando surgió el asentamiento portuario con una población permanente de negros, mulatos, filipinos y unos pocos españoles. María Elisa Velázquez y Ethel Correa (2007: 23) refieren un testimonio, aportado por Rolf Widmer respecto a una denuncia en contra de un esclavo mandinga llamado Tomás, quien en 1584 fue acusado ante el Santo Oficio por predecir la llegada de navíos al puerto de Acapulco y por conocer una raíz “maravillosa” que curaba enfermedades, la cual, según el mandingo, era muy conocida en su tierra.

Aguirre Beltrán (1972: 50-51) informa acerca del comercio de esclavos de “indios de Filipinas” que se realizó en Acapulco en la última década del siglo XVI, entre los que había muchos mulatos que, cabe aclarar, no necesariamente se quedaron a radicar en el sur de la Nueva España. El autor afirma que ese tipo de transacciones continuó hasta el primer tercio del siglo XVIII, a pesar de no haber alcanzado la importancia de la trata de esclavos que se llevaba a cabo por el Atlántico y sin importar las trabas que le impuso la Corona española; entre otras:

- El 10 de abril de 1597 Felipe II ordenó al gobernador de Filipinas que sólo permitiera embarcar cuatro esclavos a cada oidor o *persona honrada* que pasara a México y seis al gobernador saliente.
- El 22 de abril de 1608 se prohibió la importación de esclavos por Acapulco, lo cual favoreció su contrabando.
- En 1620 se aceptó legalmente el comercio, pero se limitó a la introducción de un solo esclavo por cada pasajero o marinero de la *nao*, aunque a personas *de calidad* se les concedió un número mayor.
- En 1626 se impuso un derecho sobre la introducción, equivalente a 40 ducados, mucho mayor a los 24 que cubría el asentista que usufructuaba el monopolio.<sup>8</sup>

Según Aguirre Beltrán, casi todos los esclavos procedentes de Filipinas llegaron bajo contrato individual, celebrado entre el dueño y un marinero de la tripulación de la *nao*, que lo conducía a la Nueva España bajo su responsabilidad y recibía como pago la tercera parte del valor del esclavo (Aguirre, 1972: 52). En relación con el mismo asunto, Velázquez y Correa (2007: 23-24) informan sobre la diversidad de los lugares de donde podían ser originarios esos esclavos provenientes de Asia que arribaron a Acapulco.

Existen datos que muestran la presencia de población negra desde mediados del siglo XVI en la región Centro del actual territorio guerrerense, donde se localiza Chilpancingo. Silvio Zavala informa que, en marzo de 1552, el virrey dictó disposiciones para proteger a los indígenas de Tixtla y Mochitlán de las vejaciones a que los sometían españoles, negros y otras personas de las minas de

8. Cada ducado valía 10 reales. Las palabras en cursivas fueron retomadas del autor citado.

Zumpango (Pavía Guzmán, 1986: 15-16). Asimismo, López de Velasco informa que, en 1570, había 800 negros que vivían en Coixca —o provincia Cohuixca—, que, de acuerdo con Manuel Orozco y Berra (1880), contenía a la provincia de Chilapan, que a su vez se “[...] dividía en varios estados particulares como los de Tzompanco, Chilapa y Teoiztla, hoy Tixtla”, muy cercanos a Chilpancingo. La provincia incluía, además, a los estados particulares de Tepecuacuilco y Tlachmalaca, en la actual región Norte.

### Incremento y expansión

La población de origen africano que llegó al sur de la Nueva España en el siglo XVI, muchas veces esclavizada, para ser mano de obra sobre todo en la minería y la ganadería, aumentó a lo largo de los siglos XVII y XVIII, se mezcló con personas de otros orígenes étnicos y diversificó sus actividades. En el siglo XVIII, esta población estaba presente en todo el territorio que ocupa en la actualidad el estado de Guerrero y desarrollaba diversos oficios, en su mayoría como personas libres. Su incremento a lo largo de esa última centuria fue significativo, como se aprecia en el cuadro 1.

Cabe hacer notar que en el siglo XVIII, cuando el tráfico de esclavos estaba a la baja, casi acabado (Aguirre, 1972: 15-95), la población negra creció y se extendió más en el sur de la Nueva España. Las cifras muestran que se triplicó, pasando de poco más de 7 000 a más de 26 000 personas y de 11% a 17% del total de habitantes que había en un espacio semejante al actual territorio guerrerense.<sup>9</sup> Así, los afrodescendientes llegaron a ser la población más abundante después de los indígenas. Se trataba, sobre todo, de criollos o castas; es decir, de personas nacidas en América, producto de la mezcla de negros y mulatos con otros grupos humanos, principalmente con los indios.

Como se apuntó arriba, en el siglo XVIII, la mayoría de la población negra en el sur de la Nueva España era libre. En pocos lugares se han encontrado testimonios de esclavitud.<sup>10</sup> Un ejemplo de éstos es Taxco, donde había 59 esclavos, un número relativamente alto en comparación con otras partes de la actual entidad guerrerense. Sin embargo, tal cantidad constituía sólo 7.34% de la población negra, mulata y morisca de ese lugar; es decir, más de 90% eran libres (Pavía Miller, 2016: 128-129). Por lo contrario, en un trapiche de azúcar cercano a Chilpancingo, denominado Mazatlán, que en 1743 tenía una población de aproximadamente 112 personas, había 27 “piezas de esclavos”: casi la cuarta parte del total de habitantes.<sup>11</sup> En otros sitios hay noticias de números

9. Es preciso aclarar la dificultad que hay para dar con precisión el número exacto de habitantes, pues queda sujeto, por un lado, a la existencia de padrones, censos y estadísticas, y, por otro, a las limitaciones que estos documentos presentan. Las fuentes sobre población no siempre coinciden en el tiempo ni en los criterios usados por quienes las elaboraron, por lo que las cifras que se emplean en este estudio sólo deberán considerarse como indicadoras de ciertas tendencias, pues de ninguna manera son exactas.

10. Varios autores coinciden en que, en la Nueva España, la esclavitud disminuyó en el siglo XVIII porque dejó de ser rentable debido al aumento de la población y a la abundante mano de obra barata, tanto de indígenas y mestizos como de afrodescendientes libres. Sobre este tema, véanse Aguirre Beltrán (1972: 85), García de León (2010: 48-49), Díaz Casas (2015: 278), y Velázquez e Iturralde (2016: 70).

11. *Testimonio y descripción general de toda la jurisdicción de Tixtlan: sus términos, distancias y pueblos que la componen*, Pedro Álvarez de Cienfuegos, Tixtlan, 10 de abril de 1743, f. 156r., Archivo General de Indias (AGI), Indiferente General, 107. La fuente menciona las 27

**Cuadro 1. Población afrodescendiente por regiones. Siglos XVIII-XIX**

Región	Mediados del siglo XVIII			Finales del siglo XVIII y principios del XIX		
	Población total	Afrodescendientes	Porcentaje de afrodescendientes	Población total	Afrodescendientes	Porcentaje de afrodescendientes
Costa Grande	1 265	Ca. 375	Ca. 42.13	3 130	1 430	45.68
Tierra Caliente	11 430	1 856	16.23	13 890	3 972	28.59
Norte	4 673	803	17.18	61 455	6 044	9.83
Costa Chica	8 095	Ca. 1 578	19.49	11 265	5 206	46.21
<b>Centro</b>	<b>15 328</b>	<b>321</b>	<b>2.09</b>	<b>31 437</b>	<b>2 689</b>	<b>8.55</b>
Acapulco	2 814	1 000	40.30	7 099	5 679	79.99
La Montaña	21 069	Ca. 935	4.43	23 330	1 913	8.19
<b>Totales</b>	<b>63 643</b>	<b>7 265</b>	<b>11.41</b>	<b>151 606</b>	<b>26 933</b>	<b>17.76</b>

Fuentes: Pavía Guzmán (1998: 235-365; 2000: 131-144); Sánchez (2003); *Padrón del Real de Taxco y sus anexos*, Joseph Verdugo, 6 de abril de 1739, APSPSST, Libro de Padrones núm. 1, c. 122, anaquel 4, estante 3, 41 ff.

muy menores: 10 esclavos en Chilpancingo, en la región Centro, a finales de esa centuria (Pavía Guzmán, 1999: 131); ocho en Ayutla, en la Costa Chica (Pavía Guzmán, 2006a: 8); y uno en Tecpan, en la Costa Grande (De la Serna, 2010: 86-88).

Cabe señalar que, aunque vivían a lo largo y ancho del sur de la Nueva España, los descendientes de africanos se concentraron más en las costas, donde alcanzaron los mayores porcentajes de población, sobre todo en Acapulco, cuyos habitantes eran, en su gran mayoría, negros (Pavía Miller, 2001: 259-291).

### Objetivo de este estudio

Chilpancingo es uno de esos lugares donde el fenotipo asociado con la población africana no resulta evidente, como sucede, por ejemplo, en las costas de Guerrero. A pesar de eso, como se asentó al inicio de este artículo, hay testimonios documentales que muestran que a ese lugar llegaron negros y mulatos, quienes se quedaron a radicar allí y se mezclaron con personas de otros orígenes étnicos. Debido a eso, el objetivo de este trabajo es mostrar la presencia africana en ese poblado; documentar su arribo, incremento y mestizaje; también, escudriñar en sus relaciones y convivencia con españoles e indígenas, su movilidad social y sus quehaceres económicos.

El estudio se fundamentó con documentos sobre población en los que era habitual la clasificación de las personas en grupos o estamentos de acuerdo con su origen étnico, lo cual permi-

“piezas de esclavos” más 19 familias de “libres”; por eso, si se calculan 4.5 integrantes por familia, siguiendo a Von Mentz (2017: 318, n. 60), había aproximadamente 112 habitantes en el trapiche de Mazatlán. Cabe la posibilidad de que los esclavos estuvieran de paso, pues el trapiche de Mazatlán se ubicaba en el camino de Acapulco a México.

te observar la presencia africana en el espacio abordado. Se analizaron padrones elaborados por órdenes de la Corona española en el siglo XVIII y registros parroquiales realizados en Chilpancingo a principios del siglo XIX.

En el análisis de las fuentes se trató de tener presente el entorno político y social en el que éstas se originaron; se consideró que las órdenes de la Corona española para levantar censos ocurrieron en un tiempo en que imperaba una forma de gobierno conocida como *despotismo ilustrado*, que privilegiaba el predominio de los intereses del rey y del Estado sobre las corporaciones e individuos. El monarca necesitaba datos detallados de sus provincias para tener mayor control sobre ellas, fomentar sus actividades productivas, aumentar la riqueza del reino y proteger sus dominios. Sin renunciar al absolutismo, su política se inspiró en algunas ideas de la Ilustración, como la confianza en la razón humana, en la educación y en el conocimiento científico y tecnológico para transformar el mundo y aumentar su prosperidad (Jáuregui, 204: 113-114). En ese contexto, los censos fueron vistos como instrumentos de gobierno que aportarían información amplia, confiable y precisa sobre los vastos y diversos territorios de la monarquía española, así como de sus pobladores (Sánchez, 2003: 15). Eso le permitiría a la Corona tener un mayor control de sus dominios y obtener mayores ganancias de ellos porque, entre otras cosas, se haría más eficiente la recaudación de los tributos y de otras exacciones fiscales. Sonia Lombardo (2006: 44) retoma a Hugo Castro Aranda para reforzar la gran importancia que los funcionarios ilustrados dieron a los censos como instrumentos básicos para gobernar. La realización de padrones, escribe, tenía razones de Estado, pues el conocimiento que aportaban orientaría las políticas económica, social y hacendaria y, como veremos en este estudio, también la militar.

A su vez, los registros de bautismos, matrimonios y entierros fueron controlados por la Iglesia durante el dominio español y hasta mediados del siglo XIX, después de la Independencia. En la época virreinal se apuntaba en ellos, al igual que en los censos, la calidad de las personas de acuerdo con su origen étnico y los grupos o estamentos en que se estratificó la sociedad novohispana. En Chilpancingo, aunque no era cabecera de parroquia, residía el párroco y administraba esos sacramentos; sin embargo, el archivo parroquial desapareció en la guerra de Independencia.<sup>12</sup> No hay testimonios que permitan saber en qué momento ocurrió tal pérdida ni quién o quiénes fueron los responsables. Se puede especular que fue extraído por el propio cura en mayo de 1811, cuando huyó del lugar debido al arribo inminente de los rebeldes comandados por José María Morelos, o bien, que el papel de los libros parroquiales se utilizó para hacer cartuchos por parte de los insurgentes o de las fuerzas virreinales. Posiblemente, el Congreso insurgente se lo llevó cuando salió precipitadamente de esa población el 22 de enero de 1814 o se perdió en el lapso de los más de cinco meses en que la parroquia estuvo sin encargado. La información con que se cuenta es que, cuando el cura José Mariano Bringas tomó posesión del curato, en el primer

12. Para más información sobre la parroquia de Chilpancingo, véase Pavía Miller (1998).

libro que abrió dejó el testimonio de no haber “[...] hallado archivo, ni documento alguno a causa de la revolución [por lo que] comenzó a formarlo de nuevo”.<sup>13</sup> Esos nuevos libros fueron los consultados para realizar el presente estudio.

Con las fuentes mencionadas, además de mostrar la presencia de afrodescendientes en Chilpancingo, se trató de identificar los medios que, en este lugar, emplearon para tratar de huir del estigma de *clase vil* que, durante el dominio español, se les asignó oficialmente con base en el color de su piel y la condición de esclavitud con que, en su mayoría, llegaron a América y que los colocó en el estrato más bajo de la sociedad novohispana. Para cambiar esa situación desfavorable, negros y mulatos se mezclaron con indios, mestizos y españoles. También intentaron obtener un nuevo estatus social que quedara plasmado en la documentación oficial, tanto civil como eclesiástica, lo cual lograron con frecuencia y ha sido denominado por algunos autores como *fuga y pase, pase de casta o cruce de la línea del color* (Aguirre, 1972: 219, 267-275). En Chilpancingo, como se mostrará en este trabajo, los afrodescendientes siguieron ambos caminos y, a principios del siglo XIX, consiguieron eliminar su origen negro y esclavo en los registros parroquiales, aunque no en la realidad. En otras palabras, los descendientes de africanos continuaron presentes en el lugar, si bien desaparecieron de los documentos oficiales y, con el paso de los años, de la memoria de sus habitantes.

### Afrodescendientes en Chilpancingo

En el siglo XVI, Chilpancingo, la actual capital del estado de Guerrero, fue un pueblo indígena que dependía de Zumpango, tanto en el aspecto civil como en el eclesiástico. Se trataba de un sitio de remuda, alimentación y alojamiento ubicado en el camino Acapulco-México, y sus habitantes, que en 1582 eran 102 familias de indios, se dedicaban a atender a los arrieros y comerciantes que transitaban con motivo de la llegada de la *nao* de Filipinas. Dicha situación propició el crecimiento de la población, que a mediados del siglo XVII era mayor que cualquiera de los lugares vecinos, tenía mayor número de tributarios que Zumpango e inició los trámites para separarse de éste. Logró su objetivo el 30 de agosto de 1693, cuando el virrey Gaspar de la Cerda Sandoval y Mendoza lo elevó al rango de pueblo cabecera y le autorizó elegir a sus propios gobernadores, alcaldes y oficiales de república, dependiendo directamente de la alcaldía mayor de Tixtla (Rubí, 1998: 99-100, 103-116).

La ubicación de Chilpancingo en uno de los tramos comerciales más importantes de la Nueva España atrajo a personas de diversos grupos sociales y étnicos a residir en esa población. Algunos estaban interesados en el comercio y la arriería, además de sentirse atraídos por el buen clima. Otros visualizaron la oportunidad de invertir en más ramos, por lo que adquirieron terre-

13. *Libro de partidas de Bautismos de esta Parroquia de Santa María de la Asunción Chilpancingo*, José Mariano Bringas, párroco, Chilpancingo, 5 de julio de 1814 a 2 de octubre de 1826. Archivo Parroquial de Santa María de la Asunción, Chilpancingo (APSMACH), sección sacramental, serie bautismos, f. 1r.

nos y se hicieron propietarios, ganaderos, agricultores y productores de azúcar en pequeña escala. A pesar de la inmigración, un informe elaborado en 1743 por el capitán Pedro Álvarez de Cienfuegos sobre la jurisdicción de Tixtla, donde se encontraba Chilpancingo, permite saber que su población continuaba siendo mayoritariamente indígena.<sup>14</sup> En los 16 pueblos de la alcaldía había 2836 familias de indios y tan sólo 316 de diversos orígenes étnicos. Los primeros constituían casi 90% de la población, mientras que los “[...] españoles, mestizos, mulatos y [...] gente de otras calidades” sólo constituían 11.14%. Estos últimos se concentraban en la cabecera de Tixtla, en Zumpango y en Chilpancingo, así como en el trapiche de Mazatlán, donde, como se dijo ya, había 27 esclavos y 19 familias de “libres”.<sup>15</sup>

En Chilpancingo, según ese mismo informe, convivían 353 familias indígenas y 121 de “[...] españoles, mestizos, mulatos, chinos [...] y de todas calidades”;<sup>16</sup> es decir, 34.27% de los habitantes era de diversos orígenes étnicos, que sumaban un total de 900 personas “desde la edad que les obliga a comulgar”. Sin embargo, la fuente no especifica cuántos de ellos eran afrodescendientes, aunque señala que unos 10 eran españoles.<sup>17</sup> Los números varían si calculamos que cada familia de indios tenía 4.5 integrantes en promedio, pues en ese caso el total de ellos sería de 1588 personas y el total de habitantes, 2488.<sup>18</sup>

No obstante, si suponemos que tenían el mismo promedio de miembros que las familias de diversos orígenes étnicos que vivían en Chilpancingo en ese momento, más de siete integrantes, aumentarían a 2471 indígenas, y a 3371 el total de población en Chilpancingo. En el primer escenario, los individuos de diversos orígenes étnicos serían casi 36.17% de la población chilpancingueña; en el segundo, 26.69 por ciento.

En cualquiera de los dos casos, ese testimonio da la certeza de que, a mediados del siglo XVIII, había en Chilpancingo personas de origen africano, aunque no se conoce cabalmente su cantidad ni su proporción con el resto de la población.

14. El rey Felipe V ordenó, el 19 de julio de 1741, hacer un censo en sus dominios de América con la finalidad de tener información actualizada y puntual. El virrey de Nueva España, Pedro Cebrián y Agustín, conde de Fuenclara, encargó el trabajo al licenciado Francisco Sahagún de Arévalo Ladrón de Guevara, cronista del virreinato, y al contador Joseph de Villaseñor y Sánchez, quien había sido funcionario de la Contaduría General de Tributos y Azogues. El 4 de enero de 1743, el virrey dio a conocer la orden a los gobernadores y alcaldes mayores, a quienes mandó la carta instructiva que habían elaborado Villaseñor y Sahagún para que procedieran a recabar la información solicitada (Aguirre Beltrán, 1972: 220; Villaseñor, 1992: 5-10). Juan Eusebio Gallo, castellano de Acapulco y alcalde mayor de Tixtla y Chilapa, transmitió la orden a los tenientes generales de Tixtla y Chilapa. El capitán Pedro Álvarez de Cienfuegos recabó la información de Tixtla, en cuya jurisdicción estaba Chilpancingo, que concluyó el 10 de abril del mismo año. Las conclusiones de su informe, que fue el consultado en este estudio, se incluyeron en *Theatro americano*, obra estructurada por Villaseñor, cuyo primer tomo —con las noticias de los arzobispados de México y Puebla— se terminó en 1746. Cabe recordar que los resultados de este censo y *Theatro americano* no tuvieron como finalidad la divulgación, sino ser un instrumento de trabajo que permitiera a la Corona española actualizar el conocimiento de sus dominios para aplicar sus medidas gubernamentales y tener un mayor control de ellos.

15. *Testimonio y descripción...*, ff. 154-159. Véase Pavía Guzmán (1999:131).

16. *Testimonio y descripción...*, f. 156. Este dato difiere de los 122 apuntados en *Theatro americano* (Villaseñor, 1992: 171).

17. *Testimonio y descripción...*, f. 156r. La fuente aporta la cantidad de familias y de personas de diversos orígenes étnicos, pero, en el caso de los indígenas, sólo proporciona el número de familias. Por otro lado, cabe recordar que en ese tiempo se denominaba “españoles” a las personas provenientes de Europa y a sus hijos nacidos en Nueva España.

18. Para hacer este cálculo se siguió el mismo factor de conversión utilizado por Von Mentz (2017: 318, n. 60).

Tres décadas después, en 1777, un padrón del Arzobispado de México<sup>19</sup> registró 6 019 habitantes en el curato de Zumpango del Río, al que pertenecía Chilpancingo. De ellos, 4 014 eran indios, 747 españoles, 783 mestizos, 334 castizos y 141 mulatos (Sánchez, 2003: 123). Esta información, más precisa en cuanto a los orígenes étnicos, no especifica el número de personas por localidad. Debido a eso, se hizo un ensayo comparativo entre las fuentes documentales de 1743 y 1777 para intentar acercarnos, hipotéticamente, a la cantidad de población afrodescendiente que pudo haber en Chilpancingo en ese momento.

La parroquia de Zumpango estaba conformada por el pueblo-cabecera del mismo nombre, así como por Huitziltepec y Chilpancingo. En 1743, en toda su jurisdicción vivían 781 familias de indios, más 170 de diversos orígenes étnicos, cuyos integrantes sumaban 985 personas. Del total de familias indígenas, 353 —45.19% de todo el curato—, así como la mayoría de los individuos de diversos orígenes, 900 personas —91.37% de toda la jurisdicción parroquial— vivían en Chilpancingo. Estos porcentajes se usaron para calcular el número total de habitantes y de afrodescendientes que posiblemente había en 1777 en el mismo pueblo. En ese año, la población de la parroquia había aumentado y sumaba un total de 6 019 individuos, de los que 4 014 eran indígenas y 2 005 españoles, mestizos, castizos y mulatos. Si partimos de un escenario hipotético en el que el porcentaje de los que vivían en Chilpancingo en 1777 era el mismo que el de 1743, posiblemente había 1 814 indígenas —45.19% del total de la parroquia de Zumpango— y 1 831 personas pertenecientes a diversos grupos étnicos —91.37% de las registradas en todo el curato—, que suman 3 645 habitantes en Chilpancingo. De éstos, 129 pudieron haber sido mulatos, también 91.37% de los 141 mulatos que vivían en la jurisdicción de la parroquia. Esta cantidad incluso pudo haber sido mayor si consideramos que, entre los mestizos, solía haber personas de origen africano que, para huir de su grupo, trataban de engañar al encuestador, y muchas veces lo hacían exitosamente (cuadro 2).

En fuentes documentales de las postrimerías del siglo XVIII encontramos información más precisa acerca de la población afrodescendiente en Chilpancingo. En 1786, con el objetivo de contar con una mayor eficiencia administrativa y recaudatoria, se implantó en la Nueva España el régimen de intendencias, que fue una de las principales medidas reformistas de la Corona española —el proyecto más importante de las reformas borbónicas, de acuerdo con la opinión de Sonia Lombardo (2006: 39)—, que consistió en una reorganización territorial en intendencias, subdivididas en partidos que fueron delimitados con base en las alcaldías mayores, las cuales se

19. Este censo, coinciden Sánchez Santiró (2003: 17) y Lombardo (2006: 38), se realizó por iniciativa de José de Gálvez, visitador de la Nueva España entre 1765 y 1771, quien manifestó el interés que tenía la Corona española en conocer el número de pobladores. Carlos III expidió una Real Orden el 10 de noviembre de 1776, en la que instruyó a las autoridades virreinales para que hicieran “exactos padrones con la debida distinción de clases, estados y castas de todas las personas de ambos sexos sin excluir a los párvulos”. Gálvez, quien era entonces ministro de Indias, comunicó la orden al virrey de la Nueva España, Antonio María de Bucareli, y al arzobispo de México, Alonso Núñez de Haro y Peralta. En las instrucciones que este último envió a las parroquias para que levantaran el padrón, se apuntó de nueva cuenta que debían registrar por separado a los españoles de los indios y otras castas y, en el interior de éstas, hacer la “separación de los castizos, mestizos, mulatos, lobos, negros y demás”. Véase Circular e Instrucción de Manuel de Flores, secretario del arzobispado Tacubaya, 12 de marzo y 18 de mayo de 1777, ambos en *Libro de Providencias Diocesanas que comienzan en enero de 1773*, Archivo Parroquial de la Inmaculada Concepción de María, Tepecoacuilco (APICMT), sección disciplinar, serie providencias diocesanas, ff. 5r. y 6r.

**Cuadro 2. Población en Chilpancingo. Siglos XVI-XVIII**

Casta	1582	1743	1777	1792
Indios	102 familias 459 personas*	353 familias 1 588**	1814***	3
Diversos grupos étnicos sociales		121 familias 900 personas, desde la edad de comulgar	1 831 personas:**** 683 españoles, 716 mestizos, 303 castizos, <b>129 mulatos</b>	2 002 personas: 11 españoles europeos, 507 españoles americanos, 31 castizos, 182 mestizos, <b>781 pardos,</b> 6 de origen étnico desconocido
Totales			3 645 habitantes	2 005 habitantes

Fuentes: Rubí (1998: 99-100); *Testimonio y descripción general de toda la jurisdicción de Tixtlán: sus términos distancias y pueblos que la componen*, Pedro Álvarez de Cienfuegos, Tixtlán, 10 de abril de 1743, AGI, Indiferente General, 107; Sánchez (2003: 123); *Padrón de Pardos del Partido de Tixtla por fin de abril de 1791 y Padrón de españoles, castizos y mestizos del Partido de Tixtla*, Diego de Lasaga, México, 23 de octubre de 1792, AGN, Padrones, vol. 17.

\* Cantidad posible. Se calcularon 4.5 integrantes por familia de acuerdo con Von Mentz (2017: 318, n. 60)

\*\* Cantidad posible. Se calcularon 4.5 integrantes por familia de acuerdo con Von Mentz (2017: 318, n. 60). No obstante, si las familias de indígenas tuvieron la misma cantidad de integrantes que las de diversos orígenes étnicos, que eran de más de siete por familia, serían alrededor de 2 471 habitantes indios.

\*\*\* Cantidad posible, calculada del total de población indígena que había en la parroquia de Zumpango en 1777, que eran 4 014 personas, de acuerdo con el padrón del Arzobispado de México (Sánchez, 2003: 123). Para el cálculo se utilizó el mismo porcentaje de habitantes (45.19%) que había en Chilpancingo en 1743, del total de población indígena de la parroquia de Zumpango.

\*\*\*\* Cantidades posibles, calculadas del total de población de diversos grupos étnicos que había en la parroquia de Zumpango en 1777, que era de 2 005 personas: 747 españoles, 783 mestizos, 334 castizos y 141 mulatos (Sánchez, 2003: 123). Para el cálculo se utilizó el mismo porcentaje de habitantes (91.37%) que había en Chilpancingo en 1743, del total de población de diversos orígenes étnicos de la parroquia de Zumpango.

eliminaron. La *Real ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el reino de la Nueva España*, fechada el 4 de diciembre de 1786, mandó que se formaran padrones de cada población. Debido a eso, el virrey Juan Vicente de Güemes Pacheco, conde de Revillagigedo, inició el levantamiento de un Censo General de Población de la Nueva España en enero de 1790.

Según Lombardo (2006: 43) se trató de un padrón concebido “con la visión del despotismo ilustrado” para solventar las necesidades del aparato burocrático de la Corona, que tendía a sistematizar el conocimiento con la precisión impuesta por la Ilustración. Su objetivo, afirma esta autora, era “medir y ubicar las características del virreinato” para optimizar los beneficios —específicamente la recaudación fiscal— que el territorio novohispano pudiera aportarle al monarca, motivo por el que abarcó toda la Nueva España. Por su parte, Aguirre Beltrán (1972: 223-224) afirma que los censos de 1790 y 1793 fueron levantados con fines de empadronamiento militar; agrega que con los censos se obtuvo información que se divide en dos partes: una destinada a españoles, castizos y mestizos, y la otra, a pardos y morenos; observa que la información que se encuentra en ellos es abundante, pues el encuestador la recabó casa por casa y apuntó el nombre, origen, casta, sexo, edad, estado civil, ocupación y talla de cada uno de los habitantes.

**Cuadro 3. Orígenes étnicos de la población en Chilpancingo en 1792**

Grupo	Cantidad
Pardos	781
Españoles criollos	507
Mestizos	182
Castizos	31
Españoles europeos	11
Indígenas	3
Origen étnico desconocido	6
Niños españoles, mestizos y castizos	484
Total	2005

**Fuente:** *Padrón de pardos del Partido de Tixtla por fin de abril de 1791* y *Padrón de españoles, castizos y mestizos del Partido de Tixtla*, Diego de Lasaga, México, 23 de octubre de 1792, AGN, Padrones, vol. 17.

Las características mencionadas por Aguirre Beltrán coinciden, en términos generales, con el censo revisado para este estudio, levantado por Diego de Lasaga en 1791 y 1792 en el partido de Tixtla, al que pertenecía Chilpancingo.<sup>20</sup> Dicho padrón permite saber que, en ese entonces, vivían en la población abordada 2 005 personas. De éstas, 781 eran afrodescendientes, de los cuales 778 fueron registrados como “pardos”,<sup>21</sup> dos como “mulatos” y uno como negro. El resto fue registrado con diversos orígenes étnicos: “españoles”, “mestizos” y “castizos”, y sólo tres “indígenas” (cuadro 3).<sup>22</sup>

### Condición social de los afrodescendientes en Chilpancingo

Se puede considerar que, para finales del siglo XVIII, la condición social de los afrodescendientes en Chilpancingo había mejorado respecto a las primeras centurias del dominio español. Esto se observa en algunos aspectos; por ejemplo, para entonces la mayoría eran personas libres, pues en el padrón de población sólo se registró a seis esclavos. Uno de ellos se llamaba Pedro Téllez y pertenecía al clérigo presbítero José Téllez. Otro era de Josef Gómez de Piélagos, español europeo que era el administrador de tabacos. Los cuatro restantes pertenecían a la familia Guevara, dueña de la hacienda de Mazatlán, donde en 1743 había 27 esclavos.<sup>23</sup> En ese sentido, los afrodescendientes de Chilpancingo habían logrado una mejoría social que los había transformado: no eran

20. Posiblemente sea el mismo coronel español del Regimiento de Infantería en México Diego de Lasaga, uno de los 12 oficiales que levantaron el censo de la Nueva España entre 1790 y 1794 y que elaboró el *Padrón de españoles, castizos y mestizos del Partido de Coahuila*, según José Levy (2006).

21. *Padrón de Pardos del Partido de Tixtla por fin de abril de 1791*, ff. 28-187 (Chilpancingo de f. 55 a f. 109, fechado el 9 de mayo de 1791) y *Padrón de españoles, castizos y mestizos del Partido de Tixtla*, Diego de Lasaga, México, 23 de octubre de 1792, Archivo General de la Nación (AGN), Padrones, vol. 17, ff. 287-379.

22. Dos caciques casados con españolas, y una cacica india: María Gertrudis Don Juan, viuda del español Pablo Carbajal, con cuatro hijos.

23. *Padrón de españoles...*, ff. 86, 292r. Cabe señalar que era común que los esclavos tuvieran el mismo apellido que su dueño.

**Cuadro 4. Quehaceres económicos de los afrodescendientes chilpancingueños**

<i>Actividad</i>	<i>Cantidad</i>
Arrieros	18*
Sirvientes de arriero	47
Labradores	18
Vaquero	1
Rancharo	1
Correo	1
Zapatero	1
Mineros	2
Siriventas	5

**Fuente:** *Padrón de Pardos del Partido de Tixtla por fin de abril de 1791 y Padrón de españoles, castizos y mestizos del Partido de Tixtla*, Diego de Lasaga, México, 23 de octubre de 1792, AGN, Padrones, vol. 17.

\* Poseían un total de 75 mulas.

“cosas esclavas”, sino “personas libres”, aunque no es posible afirmar que el cambio haya ocurrido en este lugar, pues no se cuenta con testimonios que informen si la mayor parte de los negros y mulatos que arribaron a esta población lo hicieron en condición de esclavos o como individuos libres. Por otro lado, la manera de denominar a los afrodescendientes en el padrón consultado se había suavizado y el término “pardos” había pasado a sustituir, en la mayoría de los casos, al de “negros y mulatos”. La nueva denominación, que puede calificarse como eufemística, implicaba además el mestizaje, probablemente notorio en sus características tipológicas.<sup>24</sup>

Sin embargo, a pesar de las oportunidades de libertad concedidas a los afrodescendientes en Chilpancingo, los españoles americanos y europeos<sup>25</sup> conservaron el predominio sobre las funciones gubernamentales, los cargos eclesiásticos, la propiedad, el comercio y las milicias. Los afrodescendientes chilpancingueños sólo ejercían nueve de las múltiples actividades u ocupaciones que ahí se realizaban a finales del siglo XVIII. Los pardos trabajaron sobre todo en la arriería, pues el padrón informa que entre ellos había 18 arrieros que poseían un total de 75 mulas. Otros 47 eran sirvientes de arriero. También había 18 labradores, un vaquero, un rancharo, un correo, un zapatero, dos mineros y cinco mujeres en servicio doméstico. Sólo un pardo, apellidado Almazán, fue anotado como propietario de un rancho del que no se aporta nombre ni ubicación (cuadro 4).

Resulta significativa la exclusión de los afrodescendientes de Chilpancingo de las milicias novohispanas, las cuales fueron un medio de movilidad social muy buscado por ellos, situación que los colocó en desventaja respecto a sus semejantes, incluso del propio sur de la Nueva España. Las milicias eran unidades militares que se integraban con civiles que vivían y trabajaban en

24. En el padrón quedaron registradas tres personas como “negros”: una mujer y dos hombres. Uno era esclavo y estaba casado con una parda; el otro era un minero de origen guatemalteco, también casado con mujer parda; la mujer negra, de 16 años, era sirvienta en la casa de un castizo.

25. De acuerdo con el padrón consultado, sólo residían en Chilpancingo 10 españoles europeos.

sus comunidades, y quienes sólo se reunían en forma periódica para ejercitarse en el uso de las armas bajo la dirección de miembros del ejército regular. En el sur se habían formado desde el siglo XVI dada la necesidad de defender la costa de los ataques piratas. Las milicias tenían varios atractivos para negros y mulatos, ya que la pertenencia a éstas les permitía quedar exentos del pago de tributo, les proporcionaba fuero militar,<sup>26</sup> podían usar armas y montar a caballo, además de que implicaban cierto prestigio en el lugar donde vivían. Debido a eso, los afrodescendientes surianos participaron ampliamente en ellas.<sup>27</sup> En Acapulco, por ejemplo, desde 1743 Manuel Dorantes informó que había compañías de morenos y pardos.<sup>28</sup>

En la segunda mitad del siglo XVIII, como parte de las reformas borbónicas, y ante el temor de España de que Inglaterra extendiera su dominio territorial a costa de sus colonias, se estableció el ejército novohispano. Como la Corona no tenía suficientes recursos para mantener tropas regulares en América, la mayoría del ejército se integró mediante contingentes milicianos (Khale, 1997; Archer, 1983). Desde que se inició el programa de reformas militares se dispuso que al menos un tercio de cada compañía de milicias incluyera a “los naturales de cualquier color”, y sólo en el caso de que los españoles se opusieran a ello, se formarían regimientos separados de españoles, mulatos y morenos (Pavía Guzmán, 1998: 335).

En 1781 se formó el Regimiento Provincial de Infantería de la Costa del Sur, y el virrey Martín de Mayorga dispuso que sólo se integrara de españoles y mestizos, “que por no ser de casta tributaria en nada perjudica al ramo de tributos”.<sup>29</sup> Sólo en caso forzoso se recurriría a los pardos, a quienes, de ser reclutados, se les relevaría del pago del tributo y no se alistarían si estaban casados. A pesar de esos ordenamientos, en el sur de la Nueva España la inclusión de los afrodescendientes en las milicias tuvo lugar en una proporción mayor a la estipulada en las normas, dadas las características de la población suriana y la topografía de la región.<sup>30</sup> Así, en 1791, el censo

26. Antes de 1765, los milicianos gozaban del mismo fuero que el ejército regular cuando estaban en servicio armado; cuando no era así, sólo los oficiales tenían fuero criminal; es decir, eran juzgados por tribunales militares cuando cometían delitos de orden penal, cuya primera instancia eran los comandantes de regimiento o batallones. A partir de la formación del ejército novohispano se otorgó a las milicias provinciales el fuero militar del que gozaban sus correspondientes en España, que era similar al del ejército permanente. Entre otras cosas, si no estaban en servicio, los oficiales poseían fuero militar pleno —tanto por acciones civiles como penales— y los soldados tenían fuero criminal —sólo por acciones penales—. Si eran movilizados, todos tenían fuero completo. Además, los oficiales no podían ser obligados a desempeñar cargos municipales ni a dejarlos; estaban exentos de dar alojamiento, alimento y transporte al ejército, así como a funcionarios civiles o eclesiásticos en tránsito. No podían ser hechos prisioneros por deudas ni sus bienes confiscados, a menos que las tuvieran con el Tesoro Real. Los privilegios eran extensivos a las esposas y, si se retiraban honrosamente del servicio, tenían derecho a cédulas de preeminencias que les otorgaban el fuero militar y los privilegios de por vida (Khale, 1997: 52-58; Lozoya, 1984: 21-22).

27. Para más información sobre las milicias novohispanas en el sur de la Nueva España, véase Pavía Miller (2015).

28. *Descripción de la Ciudad de los Reyes de Acapulco, de la Jurisdicción del Puerto y Pueblos Sujetos*, Manuel Dorantes y Pablo Muñoz de Torres, 1743, Archivo General de Indias (AGI), Indiferente general 107, t. 1, f. 106.

29. *Regimiento Provincial de Infantería de la Costa del Sur. Estado que manifiesta la tropa de que consta el expresado Regimiento en el día de la fecha*, Alejandro Santa Cruz Talabán, Visto Bueno de Cañaverall, México, 5 de julio de 1781, AGN, Indiferente de Guerra, vol. 422-A, f. 37.

30. Hacia finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, la población del actual estado de Guerrero se componía de más de 70% de indígenas, cerca de 20% de afrodescendientes y menos de 10% de mestizos y españoles (Pavía Miller, 2001: 259-291). Por otro lado, en el Informe de Rafael Vasco a Martín de Mayorga, México, 18 de septiembre de 1782 (en AGN, Indiferente de Guerra, vol. 422-A, ff. 42-46), el gobernador de Acapulco dijo al virrey que la defensa militar debían hacerla los habitantes de la región por estar más inmediatos a la costa, acostumbrados al clima y habituados a “sus fragosos caminos y ásperos montes”.

levantado en Acapulco registró a 428 milicianos, de los cuales 419 eran pardos, tres españoles y seis mestizos (Pavía Guzmán y Pavía Miller, 2016b). Por sus servicios, los milicianos y sus familias eran exceptuados del pago de tributos, lo cual se justificaba plenamente, según Diego de Lasaga, quien decía: “[...] y a la verdad esta providencia es conveniente porque la defensa de Acapulco y toda la Costa está al arbitrio de los mulatos”.<sup>31</sup> La inclusión de afrodescendientes en las milicias no sólo se practicó en las costas del sur de Nueva España, sino también en la cabecera del partido de Tlapa, en la Montaña, donde para 1791 había 162 afrodescendientes, de los cuales 87 eran milicianos (Pavía Guzmán, 2000: 157).

A pesar de su cercanía a la costa, en Chilpancingo los varones de origen africano no tuvieron acceso a ese medio de movilidad social, quizá porque la ocupación en que más se empleaban era la arriería, un oficio de gran importancia económica en esa población por su ubicación en el camino de Acapulco a México, que propiciaba que sus habitantes tuvieran entre sus principales actividades el transporte de mercancías y el comercio.<sup>32</sup> Refuerza esa probabilidad el hecho de que, como se ve en el padrón consultado para el presente estudio, quedaran liberados del servicio militar los españoles americanos o europeos que fueran arrieros con atajos y los comerciantes, además de los correos, aquellos que eran el único sostén de su casa, aquellos que tenían baja estatura o alguna limitación física, así como quienes tenían un padre o hermano miliciano.<sup>33</sup>

Pese a que los afrodescendientes en Chilpancingo fueron excluidos de las milicias, en el padrón se hizo una selección de 108 pardos aptos para el servicio militar: 47 de la primera clase, 13 de la segunda y 48 de la tercera, aparte de 20 que se acercaban a los 16 años de edad.<sup>34</sup> Sin embargo, el encuestador no puso los datos de la estatura de los hombres aptos, de modo que agregó una nota donde aclaró: “Un motivo de no estar medidos los pardos de este partido [es] por haberse entendido que esta operación debía ejecutarse solamente en los puntos en que eran contribuyentes a los Cuerpos de Milicias”.<sup>35</sup> ¿Cuál era entonces la razón de esa selección? ¿Había planes de incorporarlos en un corto o mediano plazo o de tener una reserva en caso de urgencia? Se trata de un asunto por indagar.

Hay una fuente que nos inclina a pensar que las personas de origen africano nunca fueron incluidas en el servicio militar en Chilpancingo. Se trata de un documento de 1809 que informa

31. *Padrón de pardos del Puerto de Acapulco y su Partido contribuyentes a sus compañías de milicias*, Diego de Lasaga, abril de 1791, AGN, Padrones, vol. 17. Hecho por Diego de Lasaga, la misma persona que levantó el padrón en Tixtla.

32. El comercio en Chilpancingo era una actividad de la que existen varios testimonios, aunque no se menciona en el padrón de 1791-1792. Véase, por ejemplo, *Testimonio y descripción general de toda la jurisdicción de Tixtlan...*

33. Cabe señalar que en el padrón se aprecia la gran vocación miliciana de los españoles americanos chilpancingueños, quienes participaban en las milicias sin importarles que sus hermanos ya estuvieran en éstas, así fueran casados y con hijos o tuvieran otra de las características que los liberaban.

34. De acuerdo con la reglamentación, en las milicias se seleccionaba a los varones de entre 16 y 40 años, a quienes se dividía en cinco clases. De manera preferente, se reclutaba a quienes quedaban en la primera: solteros y viudos sin hijos, que no ejercían ningún oficio ni cultivaban ellos mismos sus tierras. Entre los exentos de la obligación miliciana estaban aquellos que ejercían ciertas profesiones, como los abogados, notarios, médicos, farmacéuticos, sacristanes, maestros de escuela y sacerdotes (Khale, 1997: 50).

35. “Estado que manifiesta el número de familias pardas existentes en dicho partido por fin de abril de 1791, expresándose con distinción de los vecinos exentos del servicio de Milicias, de los mozos que se aproximan a la edad de 16 años y el de los hombres útiles en sus respectivas clases”. En *Padrón de españoles...*, f. 325.

de la integración en ese pueblo de un cuerpo de milicias compuesto por 88 varones, de quienes se anotó su edad, estado civil, oficio, “calidad” y estatura. De nueva cuenta, en la lista de voluntarios no aparece ningún afrodescendiente y, cabe señalar, 35 de los filiados eran arrieros, probablemente porque la formación de esa compañía miliciana se consideraba una emergencia.<sup>36</sup>

La exclusión de los pardos de las milicias novohispanas en esta población explica, en parte, el testimonio que dejó el mismo padrón sobre la fuga de varios de ellos de las listas de tributarios, probablemente por no tener otro medio de movilidad social más expedito. Al final de la relación se apuntó: “[...] está conforme este Padrón a la pública notoriedad de este pueblo, en el que están tenidos, y comúnmente reputados por pardos los contenidos en él; sin embargo de que algunos no aparecen por tales en el Padrón de colección de tributos, y lo afianzan así la exposición de varios vecinos de probidad”.<sup>37</sup> Dos décadas después, los afrodescendientes de Chilpancingo lograrían fugarse de manera definitiva de esa condición en los registros oficiales.

### Relaciones sociales en Chilpancingo

A finales del siglo XVIII, el matrimonio era en todos los grupos sociales la célula principal de la sociedad chilpancingueña. En el caso de los pardos, 66.5% de los hombres y 45.7% de las mujeres estaban casados; 50% de estas mujeres y hombres casados se unieron con personas de su mismo grupo —es decir, con pardos—; la otra mitad lo hizo preferentemente con mestizos y españoles, lo cual permite apreciar un proceso de mestizaje importante (cuadros 5 y 6). Cabe destacar que, en este aspecto, también encontramos diferencias con lo que ocurría en otros lugares, donde los afrodescendientes buscaban “blanquearse” al casarse con indígenas. En Chilpancingo no ocurría así, ya que era más común que se unieran en matrimonio con españoles y mestizos. Sólo 10 hombres y cuatro mujeres se habían casado con indígenas.

Los apellidos son de utilidad para conocer las denominaciones con que se distingue a los individuos integrantes de la sociedad y, a la vez, la pertenencia a un núcleo familiar que, con su permanencia o desaparición, nos indica aspectos del proceso social. Con esta intención realizamos un breve análisis de los apellidos en Chilpancingo —sus ranchos, haciendas, ventas y trapiches—, y localizamos un total de 365 apellidos, de los cuales 172 eran de personas registradas como pardos. Observamos que, en su mayoría, eran los mismos que los de españoles, castizos y mestizos, lo cual puede indicar una reducción de las distancias sociales. También apreciamos la preeminencia de la

36. *Lista de los individuos que se han filiado por el Capitán de Milicias del Sur don Casimiro Bravo, de los que se le ofrecieron y presentaron oficiosamente a servir bajo el título de Compañía de voluntarios de Fernando Séptimo, todos del pueblo de Chilpancingo*, Chilpancingo, 14 de enero de 1809. En AGN, Indiferente virreinal, c. 3737, ff. 1-6. Un año antes había tenido lugar la invasión napoleónica a España, la salida del monarca español de su reino y la imposición de José Bonaparte como rey del Imperio español. Cuando llegaron las noticias de los acontecimientos en la metrópoli a la Nueva España, sus pobladores rechazaron la invasión francesa y se pronunciaron por la defensa del rey, del reino y de la religión. Una de las manifestaciones fue la formación de compañías milicianas para defender al rey Fernando VII.

37. *Padrón de Pardos del Partido de Tixtla por fin de abril de 1791*, ff. 108 r.-109.

**Cuadro 5. Matrimonios de hombres afrodescendientes en Chilpancingo**

<i>Casados con</i>	<i>Primer cuartel</i>	<i>Segundo cuartel</i>	<i>Ranchos</i>	<i>Totales</i>
Pardas	18	33	8	59
Mestizas	13	10	4	27
Españolas	8	6	1	15
Indígenas	4	3	3	10
Castizas	0	2	1	3
Negra	1	0	0	1
Origen étnico desconocido	1	2	0	3

Fuente: *Padrón de Pardos del Partido de Tixtla por fin de abril de 1791 y Padrón de españoles, castizos y mestizos del Partido de Tixtla*, Diego de Lasaga, México, 23 de octubre de 1792, AGN, Padrones, vol. 17.

**Cuadro 6. Matrimonios de mujeres afrodescendientes en Chilpancingo**

<i>Casadas con</i>	<i>Primer cuartel</i>	<i>Segundo cuartel</i>	<i>Ranchos</i>	<i>Totales</i>
Pardos	18	33	8	59
Españoles	15	7	0	22
Mestizos	10	7	0	17
Indígenas	2	2	0	4
Negros	1	1	0	2
Origen étnico desconocido	1	0	0	1

Fuente: *Padrón de Pardos del Partido de Tixtla por fin de abril de 1791 y Padrón de españoles, castizos y mestizos del Partido de Tixtla*, Diego de Lasaga, México, 23 de octubre de 1792, AGN, Padrones, vol. 17.

figura paterna sobre la materna en el caso del otorgamiento de apellidos, sin importar el grupo étnico o social. Por ejemplo, 25 niños y 20 niñas, hijos de madres pardas casadas con españoles, mestizos o indígenas, recibieron el apellido de sus padres. Por otra parte, en los casos de 33 varones y 15 mujeres, hijos de padres pardos y madres españolas, castizas, mestizas o indígenas, los infantes llevaban el apellido del padre.

Por otro lado, la convivencia de los diversos grupos sociales queda de manifiesto en su distribución urbana. Según el padrón analizado, Chilpancingo estaba conformado por dos cuarteles, dos plazuelas, 11 calles y dos arrabales que contenían 310 casas. De éstas, sólo 47 estaban en las 11 calles presuntamente bien trazadas, mientras que las 263 restantes se hallaban en los dos arrabales, también registrados como calles, aunque eran suburbios (cuadro 7).

Los españoles —americanos y europeos— vivían, sobre todo, en el primer cuartel, que se ubicaba en la porción baja de la urbe, a lo largo del margen izquierdo del río Huacapa, y su número duplicaba al de los pardos, quienes habitaban en la calle Arrabal. La cantidad de pardos en el segundo cuartel era superior a la de españoles, aunque éstos, sumados con los mestizos, supera-

**Cuadro 7. Organización del área urbana de Chilpancingo**

Primer cuartel			Segundo cuartel		
Plaza Mayor	Calle Real	182 casas (154 en el Arrabal)	Plazuela de la Cárcel	Calle de San Rafael	182 casas (154 en el Arrabal)
	Calle de San Miguel			Calle de San Mateo	
	Calle de Ordóñez			Calle del Curato	
	Cerrada de la Iglesia			Callejón de San Roque	
	Calle del Arrabal			Segunda calle de San Mateo	
				Calle San Antonio	
				Calle San Juan Nepomuceno	
				Calle del Arrabal	

**Fuente:** *Padrón de Pardos del Partido de Tixtla por fin de abril de 1791 y Padrón de españoles, castizos y mestizos del Partido de Tixtla*, Diego de Lasaga, México, 23 de octubre de 1792, AGN, Padrones, vol. 17.

**Cuadro 8. Distribución de la población en el área urbana de Chilpancingo**

Grupos	Primer cuartel	Segundo cuartel	Ranchos y haciendas
Pardos	338	354	89
Españoles criollos	343	148	16
Mestizos	98	73	11
Castizos	15	15	1
Españoles europeos	11	0	0
Indígenas	2	1	¿?
Origen étnico desconocido	2	4	0
Niños españoles, mestizos y castizos	317	152	15

**Fuente:** *Padrón de Pardos del Partido de Tixtla por fin de abril de 1791 y Padrón de españoles, castizos y mestizos del Partido de Tixtla*, Diego de Lasaga, México, 23 de octubre de 1792, AGN, Padrones, vol. 17.

ban a los primeros. Los pardos doblaban el número de españoles en los ranchos, haciendas, ventas y trapiches (cuadro 8).

Esta distribución espacial permite apreciar que los españoles eran el grupo social dominante, si bien no encontramos grandes indicios de discriminación, porque las viviendas de las personas de diferentes etnias se encontraban ubicadas en forma indistinta en ambos cuarteles, colindando entre sí. Las casas de los españoles en la cabecera de Chilpancingo y en sus ranchos, haciendas,

ventas y trapiches se ubicaban sin problemas aparentes en colindancia con las de familias o individuos de los demás orígenes étnicos.

Los datos proporcionados por el padrón de población de 1791-1792 permiten afirmar que, a finales del siglo XVIII, en Chilpancingo había una tendencia de consolidación poblacional de los españoles americanos o criollos, así como de los pardos, con el consiguiente debilitamiento de la presencia indígena; asimismo, que los afrodescendientes que vivían en Chilpancingo hacía más de un siglo, con el transcurso del tiempo habían experimentado modificaciones biológicas que dieron por resultado que el tono más oscuro ya no fuera dominante en su piel. Su proceso social, aunque lento, propició que la esclavitud fuera desapareciendo y empezaran a adquirir derechos de personas libres, como movilizarse sin trabas, formar una familia, adoptar un nombre que los identificara como miembros de una sociedad y adquirir propiedades, aunque resulta extraña su exclusión de las milicias.

### La “desaparición” de los afrodescendientes en Chilpancingo

El panorama que presentan los documentos de la segunda década del siglo XIX sobre la población de Chilpancingo es diametralmente opuesto al del XVIII. Mientras que en el padrón de 1791-1792 se aprecia el crecimiento numérico de los afrodescendientes, su desarrollo social y consolidación en el lugar, en los registros parroquiales realizados entre 1814 y 1822 nos topamos con su casi total ausencia.

Para obtener la información de este lapso se recurrió al Archivo Parroquial de Chilpancingo, donde se revisaron 1 122 partidas, desde el 5 de julio de 1814 hasta el 31 de julio de 1822.<sup>38</sup> Se encontró lo siguiente: en el libro número I de bautismos no se registraron pardos, negros ni mulatos. Sólo una niña, llamada María Guadalupe Secundina, fue bautizada el 15 de mayo de 1816 y clasificada como “gente de razón”, lo mismo que sus padres, José Miguel y María Clara, y sus padrinos, Victoriano de Arcos y María Ruano.

El 20 del mismo mes y año, Antonia Adame, también registrada como “de razón”, bautizó a Fernando, “español de padres desconocidos”. El 9 de julio de 1816, María Manuela Miranda, de la que se asienta que era “de razón”, fue madrina de una niña india, de padres indios. Asimismo, el 30 del mismo mes y año, Miguel Salgado, español, y su esposa, “de razón”, fueron padrinos de una niña mestiza, hija de español y mestiza.

Es decir, en más de un millar de registros de partidas de bautismo de Chilpancingo, en los cuales se menciona a más de 4 000 personas a lo largo de ocho años, sólo se apuntaron como posibles afrodescendientes a una niña y siete adultos. Estos pocos registros se hicieron, además, en

38. El procesamiento de la información de los libros parroquiales de Chilpancingo fue realizado por las historiadoras Érika Peláez Pastrana, Mercedes García Zapoteco y Yuritzi Calles Cayetano, integrantes del Proyecto Antropología e Historia de la Población Suriana de la Coordinación Nacional de Antropología (Cnan) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

un periodo corto, entre el 15 de mayo y el 30 de julio de 1816; es decir, sólo en un par de meses a lo largo de los ocho años revisados.<sup>39</sup>

De igual manera se examinaron los enlaces matrimoniales, para los cuales se procesaron los datos de 274 partidas realizadas desde el 5 de octubre de 1814 hasta el 6 de febrero de 1822, donde no se encontró a ninguna persona registrada como afrodescendiente.<sup>40</sup> Por otra parte, en 619 partidas de defunciones levantadas desde el 3 de julio de 1814 hasta el 8 de noviembre de 1821, sólo se encontró la de María Ignacia Guadalupe, mulata, de padres desconocidos, el 20 de septiembre de 1816. Esta fecha es cercana a las de las de personas “de razón” anotadas en el libro de bautismos.<sup>41</sup>

De esta manera observamos que, para la segunda década del siglo XIX, los afrodescendientes de Chilpancingo habían desaparecido en la documentación oficial, mas no en la vida real. ¿Qué ocurrió? No lo sabemos con certeza, aunque es posible plantear algunas explicaciones. Por una parte, parece poco probable que prácticamente la mitad de la población del lugar haya emigrado o “desaparecido”, por lo que consideramos que otras circunstancias determinaron su ocultación en la documentación oficial de la época. En ese sentido, queda claro que el párroco José Mariano Bringas fue el responsable de omitir a las personas de origen africano en los libros parroquiales, pues todos los que se revisaron en este trabajo fueron elaborados mientras él estuvo a cargo del curato. Este sacerdote es el mismo que llegó a Chilpancingo en julio de 1814 y no encontró ningún documento en el archivo parroquial. En el primer libro que abrió, insertó una nota en la que aclaró que había puesto partidas de “toda clase de personas” mientras había “proporción” para colocarlas con separación según sus “calidades”. Es decir, el cura no vio en Chilpancingo —o no quiso ver— a los afrodescendientes que vivían ahí. Así, en todos los registros que él suscribió predominaron las clasificaciones de indios y españoles; son escasas las de mestizos y castizos, y casi nulas las de los descendientes de africanos.

Podemos creer que esa manera de actuar del presbítero Bringas respondió a su forma de pensar, sobre todo si estaba al tanto de las propuestas y discusiones de los representantes de las provincias de la Nueva España en las Cortes de Cádiz.<sup>42</sup> Sin embargo, nos inclinamos por consi-

39. *Libro de partidas de Bautismos de esta Parroquia de Santa María de la Asunción* [sic] Chilpancingo, José Mariano Bringas, párroco, Chilpancingo, 5 de julio de 1814 a 2 de octubre de 1826, APSMACH, sección Sacramental, serie Bautismos. En el dominio español, las personas clasificadas como “de razón” podían ser afrodescendientes, pero también mestizos o españoles.

40. *Libro parroquial en que constan las partidas de Matrimonios, de toda clase de personas; y pertenece a esta Parroquia de Santa María de la Asunción Chilpancingo*, José Mariano Bringas, párroco, Chilpancingo, 5 de octubre de 1814 a 12 de junio de 1836, APSMACH, sección Sacramental, serie Matrimonios.

41. *Libro parroquial en que constan las partidas de Entierros, de toda clase de personas, y pertenece a esta Parroquia de Santa María Chilpancingo*, José Mariano Bringas, párroco, Chilpancingo, 3 de julio de 1814 a 12 de octubre de 1833, APSMACH, sección Sacramental, serie Defunciones.

42. María Camila Díaz (2015: 285-286) afirma que las Cortes de Cádiz aprobaron la abolición de todas las castas, aunque hubo mucha discusión acerca de su ciudadanía, de la que finalmente fueron excluidas. Las Cortes se instalaron en Cádiz en 1810 y redactaron la *Constitución Política de la Monarquía Española*, promulgada en Cádiz el 19 de marzo de 1812 y jurada en la capital de Nueva España el 30 de septiembre del mismo año. Fue suspendida poco después por el virrey Francisco Javier Venegas y una parte de ésta fue restablecida por Félix María Calleja hasta que, por decreto de Fernando VII del 4 de mayo de 1814, publicado en la Nueva España el 17 de septiembre del mismo año, fue derogada. Años después, en marzo de 1820, una sublevación liberal obligó al monarca a restablecerla, por lo que fue jurada en la Ciudad de México el 31 de mayo del mismo año (Tena, 1967: 59-104).

derar que lo hizo como una estrategia para atraer a los feligreses de Chilpancingo y congraciarse con ellos. Este aserto se fundamenta en el hecho de que esa población estuvo dominada por los insurgentes durante tres años, y en ella ocurrieron hechos significativos, tanto de organización militar de los rebeldes comandados por José María Morelos y Pavón como de emisión de disposiciones sociales que la insurgencia enarboló durante su lucha emancipadora.

En mayo de 1811, Morelos llegó a Chilpancingo, de donde eran originarios Leonardo Bravo y sus tres hermanos, Miguel, Víctor y Máximo, así como Nicolás, hijo de Leonardo, quienes apoyaron al caudillo y fueron algunos de sus principales jefes de confianza. En esta población, así como en Tixtla y Chilapa, Morelos estableció su cuartel general, y en esos lugares permaneció hasta principios de noviembre. Durante ese lapso, los insurgentes se ocuparon de acrecentar y preparar a su ejército, para lo cual aprovecharon a las milicias que había formado el gobierno virreinal. En agosto de ese año, Morelos le escribió a Ignacio Rayón que contaba con cuatro batallones que eran de su total satisfacción: uno en la Costa Grande, otro en el Veladero y dos en Chilpancingo y Tixtla (Lemoine, 1991: 178-180), a modo de acrecentar sus tropas en forma ordenada. Recurría a las divisiones de milicias ya establecidas y, sin duda, a los varones aptos para el servicio militar, seleccionados con anterioridad por los funcionarios de la Corona, entre quienes había varios pardos, como vimos al abordar el padrón de 1791-1792. Esta posible inclusión abrió la puerta a los afrodescendientes de Chilpancingo a un medio de movilidad social que antes se les había negado, lo que de seguro influyó en su simpatía por la rebelión.

Chilpancingo se mantuvo fiel a la insurgencia y, a principios de septiembre de 1813, Morelos regresó a esa población para celebrar el Primer Congreso de Anáhuac. En ese evento se leyeron los *Sentimientos de la Nación* que el caudillo dictó, documento que contiene varias reivindicaciones sociales, como la igualdad jurídica y social de todas las personas, la existencia de leyes y su aplicación a toda la sociedad, sin privilegios de ninguna especie, moderando la opulencia y la indigencia, así como la proscripción de la esclavitud y “lo mismo la distinción de castas, quedando todos iguales, y sólo distinguirá a un americano de otro el vicio y la virtud” (Lemoine, 1991: 370-373).

En esa tónica, el 5 de octubre de ese año el Congreso expidió un decreto que abolió la esclavitud y reafirmó que quedaba derogada la distinción de castas (Lemoine, 1991: 384-385). Los diputados insurgentes sesionaron durante cuatro meses en Chilpancingo —desde septiembre hasta el 22 de enero de 1814—, una población con unos 3 000 habitantes; es decir, muy pequeña. El tiempo que el Congreso permaneció allí y las circunstancias del lugar fueron suficientes para que, sin lugar a dudas, los chilpancingueños tuvieran un trato cercano y cotidiano con los diputados, sus amanuenses y los demás asistentes. Nos atrevemos a afirmar que durante esos meses, algunos de los pobladores del lugar conocieron de manera presencial —mientras que la mayoría de sus habitantes atestiguaron de manera informal— las medidas emancipadoras aprobadas y promulgadas. El Congreso insurgente fue, sin duda, una enseñanza empírica acerca de una nue-

va sociedad en la que todos los americanos, entre ellos los de origen africano, podrían acceder a la igualdad de condiciones, a una legislación que otorgaba los mismos derechos y obligaciones a todas las personas.

María Camila Díaz (2015: 283-284) dice que, aunque Hidalgo y Morelos promulgaron varias medidas para terminar con las diferencias de calidades y la esclavitud, debe considerarse que éstas se expidieron o decretaron en un contexto de guerra, y que ellos estaban influidos por la composición social de sus ejércitos; por ejemplo, el de Morelos contaba entre sus tropas a un importante número de afrodescendientes. Díaz afirma que la circulación y el alcance de esa legislación fue restringida e itinerante, y que su aplicación se limitaba a las zonas que dominaban esos ejércitos insurgentes. Precisamente eso ocurrió en Chilpancingo, un pueblo totalmente dominado por los insurgentes durante tres años. Ese tiempo fue suficiente para que las personas de origen africano de esa localidad —y en general todos sus habitantes— se dieran cuenta de que podían optar por otro tipo de organización social, en la que todos tuvieran las mismas oportunidades y privilegios.

Cuando el Congreso y las tropas insurgentes salieron de Chilpancingo, posiblemente se fueron con ellos personas temerosas de las represalias que el gobierno virreinal impondría por haber albergado a los rebeldes. Sin embargo, si consideramos que Morelos había adiestrado a su gente para pelear con contingentes pequeños y prefería que la mayor parte de la población continuara con sus quehaceres económicos cotidianos para sustentar a sus tropas, creemos que, sobre todo, se fueron los hombres que pelearían con las armas y en Chilpancingo quedaron sus familiares, mujeres, hijos y ancianos.

Esos feligreses de origen africano fueron los que encontró el párroco José Mariano Bringas: individuos que ya tenían práctica para fugarse de los registros oficiales, como se mencionó al abordar el padrón de 1791-1792. Sobre todo, encontró personas que sabían que su posición en la sociedad no tenía que ser diferente a la de sus vecinos sólo por el color de su piel o por sus antecedentes de esclavitud. En definitiva, no era regresando a los viejos hábitos estamentales como el cura los atraería y lograría que confiaran en él. Por eso prefirió no verlos ni anotarlos en los nuevos libros parroquiales, aunque convivió con ellos por varios años. Así, en Chilpancingo, a principios del siglo XIX, ocurrió lo que Aguirre Beltrán (1972: 273-274) señala como un fenómeno generalizado en la Nueva España: “El mulato no se extinguió: se ocultó [...] dentro del grupo euromestizo o indígena”.

## Bibliografía

- Acuña, René (1987). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México: IIA-UNAM.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972). *La población negra en México* (2ª ed.). México: FCE.
- \_\_\_\_ (1958). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: FCE/SEP.
- Archer, Christon I. (1983). *El ejército en el México borbónico, 1760-1810*. México: FCE.
- Commons, Áurea (1993). *Las intendencias de la Nueva España*, México: IG-UNAM.
- Díaz Casas, María Camila (2015). “¿De esclavos a ciudadanos? Matices sobre la ‘integración’ y ‘asimilación’ de la población de origen africano en la sociedad nacional mexicana, 1810-1850”. En Juan Manuel de la Serna (coord.), *Negros y morenos en Iberoamérica. Adaptación y conflicto* (pp. 273-303). México: CIALC-UNAM.
- García de León, Antonio (2010). “Economía política de la esclavitud en la Nueva España: un ensayo de aproximación general”. *Historias*, 77, pp. 43-52.
- Gerhard, Peter (1972/1986). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. México: IIH-UNAM.
- Herrera de la Rosa, Santos (1997). *La explotación minera y los indígenas en Zumpango, Guerrero* (tesis de licenciatura en etnohistoria). ENAH, México.
- Jáuregui, Luis (2004). “Las reformas borbónicas”. En *Nueva historia mínima de México* (pp. 113-136). México: Colmex.
- Khale, Günter (1997). *El ejército y la formación del Estado en los comienzos de la independencia de México*. México: FCE.
- Lemoine, Ernesto (1991). *Morelos. Su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época* (2ª ed.). México: UNAM.
- Levy, José (2006). *El padrón de Lasaga. La villa de Colima en el siglo XVIII*. Colima: Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Colima/Sociedad Colimense de Estudios Históricos.
- Lombardo de Ruiz, Sonia (coord.) (2006). *El quehacer de censar. Cuatro historias*. México: INAH.
- Lozoya, Jorge Alberto (1984). *El Ejército Mexicano*. México: El Colegio de México.
- Mentz, Brígida von (2005). “Esclavitud en centros mineros y azucareros novohispanos. Algunas propuestas para el estudio de la multiétnicidad en el centro de México”. En M. E. Velázquez y E. Correa (comps.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México* (pp. 259-283). México: INAH [Africanía].
- \_\_\_\_ (2009). “Taxco: una emocionante historia aún por explorar y un gran patrimonio por conservar”. *Suplemento de Diario de Campo*, 53, pp. 114-133.
- \_\_\_\_ (2017). *Señoríos indígenas y reales de minas en el norte de Guerrero y comarcas vecinas: etnicidad, minería y comercio. Temas de historia económica y social del periodo clásico al siglo XVIII*. México: CIESAS/Juan Pablos.
- Millares Carlo, A., y Mantecón, J. I. (1946: t. II; 1945: t. I). *Índice y extractos de los protocolos del Archivo de Notarías de México, D. F.* México: El Colegio de México.
- Moliner, María (2000). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.

- Motta Sánchez, José Arturo (2006). "Tras la heteroidentificación. El 'movimiento negro' costachiquense y la selección de marbetes étnicos". *Dimensión Antropológica* [año 13], 38, pp. 115-150.
- Motta Sánchez, José Arturo, y Correa Duró, Ethel (1996). "Población negra y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca". *Dimensión Antropológica* [año 3], 8, pp. 7-27.
- Orozco y Berra, Manuel (1880/1960). *Historia antigua y de la conquista de México* (3ª impr.). México: Porrúa.
- Paso y Troncoso, Francisco del (1905). *Papeles de Nueva España* [t. I]. Madrid: Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra.
- Pavía Guzmán, Edgar (1970). *El siglo XVI en la historia del actual estado de Guerrero* (tesis de licenciatura en humanidades). Escuela de Humanidades-UAG, Chilpancingo.
- \_\_\_\_ (1986/1998). *Machomula. Población negra en Guerrero* (2ª ed.). Chilpancingo: ed. de autor.
- \_\_\_\_ (1998). "Era de los Borbón". En *Historia General de Guerrero* (vol. II), (pp. 233-365). México: INAH/Gobierno del Estado de Guerrero/JGH Editores.
- \_\_\_\_ (1999). "De pueblo a ciudad: 1700-1821". En *Historia de Chilpancingo* (pp. 123-135). México: Asociación de Historiadores de Guerrero/H. Ayuntamiento de Chilpancingo de los Bravo/Gobierno del Estado de Guerrero.
- \_\_\_\_ (2000). "Negros en Tlapa". En *Tlapa: origen y memoria histórica* (pp. 131-144). México: UAG/H. Ayuntamiento Municipal de Tlapa de Comonfort.
- \_\_\_\_ (2004). "Provincia de Zacatula. Negros y milicias". *Suplemento de Diario de Campo*, 28, pp. 68-79.
- \_\_\_\_, y Pavía Miller, María Teresa (2006a). "Provincia de Igualapa en el siglo XVIII". Memoria electrónica de la Primera Mesa Redonda *El conocimiento histórico y antropológico sobre Guerrero a principios del siglo XXI*. México: INAH.
- \_\_\_\_ (2006b). "Relaciones sociales de los pardos en Acapulco en el siglo XVIII". Memoria electrónica de Segunda Mesa Redonda *El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero: las regiones histórico-culturales de Guerrero: sus problemas e interacciones*. México: INAH.
- \_\_\_\_ (marzo de 2007). *Los habitantes de Chilpancingo a fines del siglo XVIII*. Conferencia impartida en el Museo Regional de Guerrero, Chilpancingo.
- Pavía Miller, María Teresa (1998). *La Parroquia de Santa María de la Asunción en Chilpancingo. Siglo XIX*. Chilpancingo: Asociación de Historiadores de Guerrero.
- \_\_\_\_ (2001). *Anhelos y realidades del sur en el siglo XIX. Creación y vicisitudes del estado de Guerrero, 1811-1867*. México: Congreso del Estado de Guerrero/INAH.
- \_\_\_\_ (noviembre de 2011). *Semblanza histórica de la presencia africana en territorio guerrerense*. Ponencia presentada en el IV Coloquio: La Presencia Africana en la Música de Guerrero, CNAN-INAH, Chilpancingo.
- \_\_\_\_ (2014). "Los motivos del suriano". En *Los sentimientos de la nación. Interpretaciones recientes* (pp. 186-207). México: LXII Legislatura Cámara de Diputados.
- \_\_\_\_ (2015). "Las milicias en el sur de la Nueva España a fines del dominio español". En *Memoria del 1º Congreso Nacional de Historia Militar de México, a través de los Archivos Históricos* (t. I) (p. 263-273). México: Sedena.

- \_\_\_\_ (2016). "Mulatos, moriscos y negros en Taxco". En *Por el norte de Guerrero. Nuevas miradas desde la antropología y la historia* (pp. 111-148). México: INAH/Secretaría de Cultura.
- Pérez Rosales, Laura (1996). *Minería y sociedad en Taxco durante el siglo XVIII*. México: Departamento de Historia-UIA.
- Ramírez Celestino, Alfredo (2006). *El Códice de Teloapan*. México: INAH/Miguel Ángel Porrúa.
- Rubí Alarcón, Rafael (1998). "Dominio español: era de los Habsburgo: siglos XVI y XVII". En *Historia general de Guerrero* (vol. II) (pp. 9-232). México: INAH/Gobierno del Estado de Guerrero/JGH Editores.
- \_\_\_\_ (2009). "Taxco y su región antes de Santa Prisca. Siglo: XVI". *Suplemento de Diario de Campo*, 53, pp. 82-101.
- Sánchez Santiró, Ernest (2003). *Padrón del Arzobispado de México 1777*. México: AGN.
- Serna, Juan Manuel de la (2010). "Los cimarrones en la sociedad novohispana". En Juan Manuel de la Serna (coord.). *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica* (pp. 83-109). México: INAH/UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de Recherche pour le Développement [Africanía].
- Tena Ramírez, Felipe (1967). *Leyes fundamentales de México: 1808-1967* (3ª ed.). México: Porrúa.
- Velázquez, María Elisa, y Correa, Ethel (comps.) (2005). *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México: INAH.
- \_\_\_\_ (2007). "Negros, morenos y chinos en Acapulco colonial: diversidad cultural y perspectivas de análisis". *Suplemento de Diario de Campo*, 42, pp. 22-27.
- Velázquez, María Elisa, e Iturralde, Gabriela (2016). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación* (2ª ed.). México: INAH/Segob/Conapred/CNDH.
- Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de (1992). *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*. México: Trillas.

### Fuentes provenientes de archivos

- Archivo General de Indias (AGI). Indiferente General, 107.
- Archivo General de la Nación (AGN). Fondos Padrones, Indiferente de Guerra e Indiferente virreinal.
- Archivo Parroquial de la Inmaculada Concepción de María, Tepecoacuilco (APICMT).
- Archivo Parroquial de Santa María de la Asunción, Chilpancingo (APSMACH).
- Archivo Parroquial de Santa Prisca y San Sebastián, Taxco. (APSPSST).

# Interrogando el archivo: registros sobre esclavos en el Tejas mexicano, 1821-1836

María Camila Díaz Casas\*

ISSN: 2007-6851

p. 67-p. 81

Fecha de recepción del artículo: marzo de 2018

Fecha de publicación: agosto de 2019

Título del artículo en inglés: *Challenging the Archive: Historical Records on Slaves in Mexican Texas, 1821-1836*

## Resumen

En el presente artículo se realizan algunas reflexiones metodológicas sobre el uso de censos y padrones para estudiar la presencia de las poblaciones de origen africano en México durante el siglo XIX. Se resalta la importancia de indagar en los contextos de producción de las fuentes, para leer críticamente los datos que allí se registran. Asimismo, se analizan las fuentes censales disponibles, para examinar el número de personas esclavizadas residentes en la provincia mexicana de Tejas. Finalmente, se concluye que el subregistro de la población esclavizada en la zona fue causado por los enfrentamientos que se desarrollaron en torno a la abolición de la esclavitud entre los legisladores mexicanos y los inmigrantes estadounidenses.

**Palabras clave:** esclavitud, censos, padrones, siglo XIX, Tejas, México.

## Abstract

In this article we offer some methodological considerations about the use of censuses for the study of people of African descent in Mexico during the nineteenth century. The importance of exploring the context surrounding the production of sources is underscored to develop a critical reading of the data recorded on them. Through an analysis of censuses available, the number of enslaved people residing in Mexican Texas is examined. The conclusion is that the under-recording of the enslaved population in the area was caused by clashes over the preservation or abolition of slavery between Mexican legislators and American immigrants.

**Keywords:** *slavery, censuses, nineteenth century, Mexican Texas, Mexico.*

\* Investigadora del Centro de Estudios Afrodescendientes, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia (diaz.maria@javeriana.edu.co).

Los registros parroquiales, censos y padrones realizados por los funcionarios coloniales, con fines diversos, han sido fuentes imprescindibles en la historiografía sobre las poblaciones de origen africano en la Nueva España. A partir de ellos se han examinado datos cuantitativos para argumentar la importancia de esa población, con ciertas variaciones temporales y regionales, desmontando la idea de la escasez de “negros”, “mulatos” y otras “castas” descendientes de africanos durante el virreinato.<sup>1</sup>

Tenemos escasa información y algunas dificultades metodológicas para contabilizar cuántas personas de origen africano habitaban México y cuántas eran libres o esclavizadas en la entidad durante el siglo XIX. Factores como la disminución del tráfico de esclavos y la pérdida de importancia económica de la esclavitud, sumados a las ambigüedades en los registros de censos y padrones, así como a las leyes sancionadas durante el Primer Imperio Mexicano, han afectado la forma en que pensamos la presencia afrodescendiente después del periodo virreinal.

En este sentido, la propuesta del presente artículo es hacer algunas consideraciones generales sobre el uso de los padrones y censos para estudiar a la población de origen africano en el México decimonónico. Dentro de tales reflexiones se resalta la necesidad de contemplar la totalidad del territorio nacional para el periodo propuesto; por consiguiente, se realiza una aproximación al estudio de la población de origen africano en Tejas,<sup>2</sup> la provincia mexicana con mayor población esclava durante el siglo XIX, que posteriormente se convertiría en una república esclavista independiente y, después, en un estado esclavista del sur de Estados Unidos de América.

### **Consideraciones generales sobre los censos y padrones para el estudio de la población de origen africano en México durante el siglo XIX**

A partir del siglo XVIII, el tráfico de esclavos disminuyó en la Nueva España y la esclavitud como mecanismo de producción económica perdió importancia. La recuperación de la población indígena y el incremento de las “castas” generaron una oferta de mano de obra libre que hizo menos rentable la producción con personas esclavizadas (Aguirre, 1972: 220-240). De todas maneras, ni el decremento del tráfico esclavista ni la crisis de rentabilidad de la esclavitud implicaron su desaparición en México; recordemos que, a pesar de los debates y las posiciones abolicionistas de muchos políticos mexicanos, la esclavitud fue legal hasta 1837.<sup>3</sup>

1. Para información relacionada con la producción de historiografía sobre poblaciones de origen africano en México, véase Díaz y Velázquez (2017: 221-248).

2. A lo largo del texto existen variaciones entre “Tejas” y “Texas”. Cuando está escrito como “Tejas”, se hace referencia al periodo en que fue provincia de México, entre 1821 y 1836, mientras que cuando se hace referencia a “Texas” se refiere al periodo posterior a la Independencia de México y a la creación de la República de Texas.

3. La convulsionada realidad política de la primera mitad del siglo XIX condicionó el proceso de abolición de la esclavitud en México. Desde el levantamiento de Miguel Hidalgo en 1810, tuvieron lugar pronunciamientos, proclamas y bandos por parte de los insurgentes acerca de la abolición de la esclavitud; no obstante, fueron medidas de guerra que sólo circularon en ciertos territorios. Adicionalmente, los sectores productores de estas medidas nunca fueron un gobierno constituido; por lo tanto, sus pronunciamientos nunca

Algunos datos permiten comprender lo anterior. Aunque el comercio de esclavos disminuyó, el médico y antropólogo veracruzano Gonzalo Aguirre Beltrán recuerda que, en 1804, se le otorgaron a Campeche y Tabasco facultades para articularse al libre comercio de esclavos y, como este autor deduce, la decisión sugiere la alta demanda de mano de obra esclavizada en la zona (Aguirre, 1972: 232). En Campeche, y también en regiones como Veracruz, la mano de obra esclavizada resultó fundamental para la producción hasta las dos primeras décadas del siglo XIX, aproximadamente (Naveda, 2015: 195-217). Lo anterior se constató en las protestas contra la ley de abolición de la esclavitud de 1829 por parte de los propietarios esclavistas de ambas zonas (AGN, 1829: 305-307). Aun así, en términos generales, la esclavitud había perdido rentabilidad e importancia en la Nueva España.

Los censos y padrones han sido fuentes utilizadas por varios historiadores para afirmar y contabilizar la presencia de población de origen africano. Como todas las fuentes históricas, estos registros presentan limitaciones metodológicas que deben considerarse al momento de examinar los datos que se presentan. Por lo tanto, al analizar la información de los censos contemporáneos es necesario indagar acerca de sus condiciones de producción, que sin duda condicionan los resultados obtenidos. Al estudiar el siglo XIX, sorprende la escasez de censos y padrones que clasifiquen a poblaciones de “mulatos”, “negros” e incluso “castas” después de la década de 1820. Lo anterior, lejos de ser una confirmación de la desaparición o integración de esa población a la sociedad nacional, plantea una serie de interrogantes que motivan a indagar el contexto histórico que produjo el subregistro de esta población.

Desde el siglo XVIII, el mestizaje novohispano y el uso estratégico que hacían diversas personas de su adscripción social generó una gran ambigüedad en los registros tardíos. Aguirre Beltrán ya advertía en su obra pionera, *La población negra en México: estudio etnohistórico*, el fenómeno que él mismo denominó “cruce de la línea de color”. Este autor documentó que las “castas” de origen africano cambiaban su adscripción a españoles o a indígenas en el bautismo o el matrimonio para obtener privilegios sociales o beneficios, como la exención de tributos y el acceso a la tierra, que les eran negados legalmente (Aguirre, 1972: 267-271). También refiere a documentos maravillosos que permiten observar los múltiples conflictos que experimentaban los funcionarios coloniales para llevar a cabo los registros. Entre otros testimonios, cita las fascinantes notas del funcionario virreinal encargado de levantar un padrón de Texcoco en el siglo XVIII tardío, que registró como españoles a algunos habitantes de la región:

---

fueron leyes nacionales. Durante el Primer Imperio Mexicano se establecieron ciertas regulaciones, como prohibir el comercio esclavista y establecer ciertas condiciones para la manumisión de los esclavizados; sin embargo, la caída del Imperio, en 1823, revocó tales regulaciones. En 1824, la Constitución prohibió el tráfico esclavista y aprobó la libertad de los esclavos que fueran introducidos a territorio nacional; sin embargo, dejó a los estados la potestad de crear sus propias leyes sobre la esclavitud, mismos que legislaron diferenciadamente. En 1829, Vicente Guerrero sancionó la ley de abolición de la esclavitud, que en pocos meses fue derogada para Texas. El gobierno de Guerrero fue corto y, en febrero de 1830, el Congreso declaró ilegítima su Presidencia y canceló la vigencia de las leyes sancionadas durante la misma. Formalmente quedaba derogada la ley de abolición, y aunque prácticamente la provincia de Texas era el único lugar donde la esclavitud era importante, la legislación definitiva de prohibición fue sancionada por el presidente Anastasio Bustamante en 1837. Para una revisión del proceso de abolición de la esclavitud en México, véase Díaz (2012, 2015: 273-304).

Antonio García, español según dice, pero sentado en la nueva matrícula de Tributarios.

Manuel Hilario López, *español, según dice, pero de color sospechoso*.

Antonio, español de color sospechoso, sentado en la nueva matrícula de Tributarios.

Juan Antonio Mendoza, *castizo de color muy oscuro*, de 60 años, exento, casado con Josefa Flores Miranda, *española muy oscura*; un hijo Casimiro del mismo color [Aguirre, 1972: 269].<sup>4</sup>

A partir de estas notas observamos las grandes ambigüedades que existían en la clasificación de la población. Aunque muchas personas fueran catalogadas como españolas, al funcionario le parecía contradictorio que tuvieran un color de piel oscuro. Asimismo resulta paradójico que a estas personas se les denominara “españoles” en este padrón de Texcoco y al mismo tiempo estuvieran registrados en la matrícula de tributarios.

Por otra parte, investigadoras como Pilar Gonzalbo han demostrado estas mismas imprecisiones, sobre todo en los registros parroquiales, al denominarlas “la trampa de las castas”. A partir de su estudio y de su amplia experiencia en la investigación del periodo virreinal, Gonzalbo explica que las restricciones impuestas a las castas no se aplicaban tan rígidamente en la vida cotidiana y que existieron diversas estrategias de negociación que afectaron las clasificaciones y registros de las mismas (Alberro y Gonzalbo, 2013: 17-155).

Desde finales del siglo XVIII empezaron a hacerse presentes las dificultades señaladas a la hora de leer los censos y padrones, así como los registros sobre la población de origen africano. Para el siglo XIX, este problema de registro se agudizó con el establecimiento de un nuevo orden político, la construcción del Estado-nación en México, así como con el proceso de tránsito de los novohispanos, súbditos de Fernando VII, a ciudadanos mexicanos.

Tras los pronunciamientos a favor de la libertad de los esclavos, desde los primeros años de las guerras de Independencia se empezó a cuestionar la viabilidad de la esclavitud y de las distinciones por “castas” o “calidades” entre los habitantes de la Nueva España. Esta serie de bandos y proclamas, lanzados en el contexto de la guerra, se materializaron finalmente en el decreto del 17 de septiembre de 1822, mediante el cual se prohibía clasificar a los ciudadanos mexicanos por su origen. Así, se ordenaba la omisión de tal encasillado en los registros y documentos públicos o privados, y se advertía que en los libros parroquiales también debían cumplirse estas especificaciones (Díaz, 2012).

Como se ha explicado hasta este punto, el registro de las personas de origen africano en los censos y padrones decimonónicos es muy pobre, debido al contexto político y socioeconómico que condicionó la producción de estos testimonios. Aun así, existen algunas aproximaciones que abren la puerta para un debate más profundo sobre las cifras, que se expondrán muy brevemente a continuación.

4. Las cursivas son de la autora del presente artículo.

Aguirre Beltrán recupera los registros realizados en 1810 por Fernando Navarro y Noriega, contador general de los ramos de Arbitrios. Basado en la matrícula de tributos levantada en los últimos años del siglo XVIII, Navarro y Noriega clasificó a la población en “indios”, que alcanzaban los 3 676 281; “castas”, que eran 1 338 706; “criollos”, que sumaban 1 107 367; “europeos”, que reunían 15 000, y “negros”, con un total de 10 000 personas. Cabe resaltar que, para Aguirre (1972: 232), los conteos efectuados por Navarro y Noriega son los más exactos de este periodo. Conviene señalar que para leer las cifras aquí propuestas, es necesario tomar en cuenta que se calcularon con base en un padrón de tributos. Los registros de tributarios por lo regular presentaban problemas, ya que, en muchos casos, las personas buscaban evitar el impuesto “cruzando la línea de color”.

Por su parte, el barón Alexander von Humboldt ofrece otra cifra para tener en cuenta, en relación con el conteo de las poblaciones de origen africano en el México decimonónico. En su *Ensayo político sobre la Nueva España*, escrito en 1803, se admira de los pocos esclavos africanos y de “raza mista” existentes en la Nueva España, y afirma que lo anterior es una gran ventaja frente a Estados Unidos de América. La afirmación de Humboldt consideraba los sucesos de Santo Domingo, que culminaron con el gran levantamiento de esclavos, el cual generó la Independencia de Haití en 1804 (Humboldt, 1827: 11).

Para 1803, con base en el Censo de Revillagigedo, y tras explicar que en la Nueva España el sistema esclavista era más benévolo que en lugares dominados por otras coronas europeas, Humboldt calculó que las “castas” sumaban a unas 2 400 000 personas, incluyendo a “mestizos” —descendientes de sangre europea e indígena— y a “castas de sangre negra”, que consideraban a chinos, zambos, zambos prietos, cuarterones, quinterones y salta atrás. Asimismo, registró 6 100 “negros” en el territorio (Humboldt, 1827: 257-275).

También en el contexto del Primer Imperio Mexicano, la Junta Provisional Gubernativa, órgano con facultades legislativas, ordenó la creación, en 1821, de una Comisión de Esclavos encargada de elaborar un dictamen para legislar sobre la esclavitud. Sin explicar cómo realizó el conteo, la comisión afirmó en ese documento que en el Imperio existían 3 000 personas esclavizadas. Luego de varias discusiones en cuanto a la primera versión del dictamen elaborado por la comisión, se aprobó en el pleno una serie de medidas que, según los legisladores, producirían la abolición paulatina de la esclavitud (Azcárate, 1821: 1-8).

Como se observa, de acuerdo con los registros citados, las cifras al iniciarse el siglo XIX son muy confusas y diferentes. Existen criterios variados para establecer las categorías de clasificación y cifras muy divergentes entre sí en un lapso de pocos años. Aunque no es mi intención analizar el contexto de producción de los registros citados en este artículo ni de los datos que se ofrecen, considero que estas cifras son un punto de partida para pensar el siglo XIX y desmontar la idea reiterada de la desaparición inmediata de la esclavitud a partir de los pronunciamientos de Hidalgo y de la integración de las personas de origen africano.

Asimismo, estos datos generales, lejos de permitir extraer conclusiones, motivan la formulación de preguntas en relación con los contextos regionales y locales, y cómo es posible pensar las cifras acerca de poblaciones de origen africano en el México decimonónico. En este sentido, mi propuesta en el presente artículo consiste en aproximarnos a una zona poco estudiada por los interesados en las poblaciones de origen africano en el siglo XIX mexicano: la provincia de Tejas.

Tejas formó parte del territorio mexicano hasta 1836, cuando se declaró república independiente y desató una guerra que terminó con la secesión de ese territorio y su posterior anexión a Estados Unidos de América, en 1845. Aun así, entre 1821 y 1836 hay un sugerente periodo de estudio que permite abordar el desarrollo de una economía algodonera, articulada al mercado internacional, fundamentada casi en su totalidad en la explotación de mano de obra esclavizada. Mientras que en la Ciudad de México los legisladores debatían y legislaban en torno a la abolición o preservación de la esclavitud, paradójicamente una fracción del territorio nacional se erigió como una colonia esclavista.

### **Una mirada al norte: poblaciones de origen africano en Coahuila-Tejas, 1821-1836**

La extensión de la Nueva España era mucho mayor al actual territorio mexicano. A pesar del escaso control político y territorial, la Corona española reclamaba su dominio de los actuales territorios de Texas, Nuevo México, Arizona, California, Utah y Nevada, entre otros. En el siglo XVIII, la Corona utilizó una política de misiones y presidios para conquistar el territorio y reducir a los indígenas; no obstante, ésta fracasó, junto con algunos proyectos de poblamiento.<sup>5</sup> Así, para inicios del siglo XIX, los asentamientos españoles en Tejas estaban en franca decadencia y la capital, la villa de San Antonio, tenía poca población y se encontraba diezmada por los constantes ataques de grupos indígenas y la escasez de fuentes de alimentación (Torget, 2015: 19-53).

Con la venta de Luisiana por parte del gobierno francés a Estados Unidos de América, en 1805, se habían iniciado reclamos por parte de los estadounidenses sobre el territorio de Tejas, que pertenecía a España. Adicionalmente, la falta de control sobre el territorio lo convirtió en un lugar de contrabando y tráfico de esclavos, dominado por comerciantes franceses y por los grupos indígenas de Texas. Debido a la amenaza de potencias extranjeras, al contrabando y, sobre todo, a la crisis de los asentamientos españoles en Tejas, al iniciarse el siglo XIX las autoridades españolas consideraron la evidente necesidad de poblar el territorio. Por esta razón, tras la firma del Tratado Onís-Adams, concedieron a Moses Austin el permiso de colonizar el territorio cercano a los ríos Colorado y Brazos con 300 familias estadounidenses (Torget, 2015: 57-76).

Esa concesión de colonización se vio afectada por la muerte de Moses, en 1821, y la Independencia de México. Lo anterior forzó a Stephen Austin, hijo de Moses y nueva cabeza del pro-

5. Para información sobre proyectos de poblamiento en Tejas, como el de los colonos canarios, véase González (1987: 153-204).

yecto, a dirigirse a la Ciudad de México para obtener de nuevo la aprobación y continuar con la empresa de colonización. Esta vez no sería la Corona española la que autorizaría el proyecto, sino el apenas establecido Primer Imperio Mexicano. Luego de varias gestiones por parte de Austin y otros empresarios que iban en busca de títulos de tierra, el permiso se concedió en 1823. En éste se aprobaba la introducción de esclavos, aunque con algunas medidas de manumisión que tendían a abolir gradualmente la esclavitud (Torget, 2015: 75).

El proyecto de colonización de Austin estaba concebido a partir de la economía algodoneera, que había traído prosperidad al valle del río Misisipi; por lo tanto, implicaba la explotación de la mano de obra esclavizada, tal como había ocurrido en el sur de Estados Unidos de América. Por esa razón, desde los inicios del proyecto el empresario garantizó que la tierra sería repartida de acuerdo con el número de familias que participaban; no obstante, si los colonos llevaban esclavos, se les otorgarían entre 50 y 80 acres más de tierra. Austin atrajo a esclavistas y plantadores de algodón de varios estados con esas medidas. Muchos de aquellos migrantes no podían costear los elevados precios de la tierra para el cultivo del algodón en el país vecino, de modo que México ofrecía condiciones inigualables para establecer plantaciones algodonerías.

El carácter esclavista de la colonia de Austin en Tejas contrastaba con el bajo número de esclavos existente en la zona durante la dominación española, en relación con la población total, que era igualmente escasa. Randolph Campbell muestra que en 1777 se efectuó un censo en la provincia, que también contabilizó a los habitantes de las misiones. En éste se reportó una población total de 3 103 personas, de las cuales sólo 20 —menos de 1%— fueron clasificadas como “negros”, que probablemente eran esclavos. En 1785, 2 919 personas quedaron registradas, de las cuales 43 se asentaron específicamente como esclavas y vivían en las tres villas más importantes de la zona. Así, se contabilizó a 24 esclavizados en San Antonio, 16 en Nacogdoches y tres en La Bahía. Para 1790 se reportó a 37 esclavos de un total de 2 417 personas en la provincia entera, mientras que, en 1809, el Censo de Nacogdoches registró a 33 esclavos, y en 1819 las personas de origen africano de San Antonio, Nacogdoches y La Bahía fueron nueve (Campbell, 1989: 11).

En su condición de líder de la colonia, entre 1825 y 1831 Stephen Austin llevó un registro de los nombres de los inmigrantes y sus familias. En estos documentos se observa que 90% de quienes solicitaron tierra en Tejas eran estadounidenses, en su mayoría provenientes de estados esclavistas. Muchos de ellos entraron a México con sus esclavos, quienes a su vez quedaron asentados por Austin con números y no por sus nombres, en concordancia con la percepción sobre las personas esclavizadas como bienes, heredada de los estados algodonerías del sur de Estados Unidos de América.

Los registros de Austin son una fuente importante para el cálculo del número de personas esclavizadas de origen africano en el territorio mexicano de Tejas; no obstante, para elaborar este artículo también se revisaron los censos en diversos distritos y municipalidades de Tejas entre 1831 y 1836.

El censo de municipalidades fue ordenado por el gobierno mexicano en 1829. Se realizó a lo largo de seis años y las fechas para cada municipalidad se establecieron conforme aparece en los registros. Los datos ofrecidos por esta fuente se encuentran fragmentados; sin embargo, guardan información relevante sobre la población de Tejas y satisfacen los intereses particulares de este artículo. La información que contiene corresponde a San Augustine District (1834-1836), Williams Settlement (1835), Tenaha o Tenehaw District y Tenaha o Tenehaw Municipality, Nacogdoches District y Nacogdoches Municipality, Bevil District, Sabine District y la colonia de Austin (Mullins, 1959: 1).

Aunque se cuenta con datos que demuestran la condición esclavista de la colonia de Austin en Tejas y el crecimiento de una economía algodonera basada en la explotación de mano de obra esclavizada, tanto los conteos de Austin como el censo de municipalidades presentan un problema de subregistro de las poblaciones de origen africano en la zona. Una mirada superficial a esas fuentes, que sólo pretenda extraer datos para establecer series y conteos, podría llevar a pensar en la inexistencia o escasez de personas esclavizadas en el territorio mexicano de Tejas; no obstante, como se expresó en líneas anteriores, los datos numéricos aquí asentados, más que confirmar la inexistencia de esclavos, motivan enunciar preguntas acerca del contexto de producción que explicarían el subregistro detectado.

En el caso de Tejas, ese subregistro puede explicarse al considerar los fuertes enfrentamientos políticos en torno a la preservación de la esclavitud en territorio mexicano, los cuales se daban entre los legisladores del centro de México y los colonos esclavistas, quienes tenían como aliados a algunos sectores tejanos —mexicanos residentes en Tejas.

Pese a los esfuerzos de persuasión política que líderes tejanos como Erasmo Seguin y el propio Stephen Austin llevaron a cabo en la Ciudad de México, la Constitución de 1824 prohibía la introducción de esclavos a suelo mexicano, aunque permitía a las legislaturas estatales decidir en cuanto a la preservación de la esclavitud o la manumisión de las personas esclavizadas. En consecuencia, el registro de esclavos para ese momento no era tan conflictivo, dada la legalidad de la práctica. Como resultado de lo anterior, para 1825 se contabilizó a 1 800 personas que habitaban la colonia de Austin, de las cuales 443 estaban esclavizadas; es decir, la cuarta parte de la población total. Los esclavistas reflejaban una proporción desigual en el número de esclavos que poseían: aunque 69 familias eran poseedoras, sólo 11 contaban con 271 esclavizados, es decir, con 61% de la población esclava, mientras que 58 familias dominaban a los 172 esclavizados restantes, esto es, 39% de los esclavos de la colonia (Barker, 1923: 151).

Andrew Torget realizó una interesante comparación de estas cifras con las de otras regiones de Estados Unidos de América, donde residían personas esclavizadas. Calculó la proporción del porcentaje de población esclavizada sobre la población total para ofrecer una idea de qué significaba que la cuarta parte de la población de Tejas fuera esclava. Dicho territorio contaba con más población esclavizada que Misuri (15%), Tennessee (18%) y Kentucky (22%); sin embargo, en

comparación con estados algodoneros con costa en el Golfo de México, las cifras de Tejas eran bajas. En Alabama, un tercio de la población estaba esclavizada, mientras que en Georgia, Luisiana y Misisipi, la cifra superaba 40% de la población total (Torget, 2015: 92).<sup>6</sup>

En 1826 se inició la discusión acerca de la abolición de la esclavitud en la legislatura de Coahuila-Texas. Debido a rumores que anunciaban esta posibilidad, Peter Ellis Bean, un residente del oriente de Texas, alertó a Stephen Austin al respecto, y en una carta que le envió el 5 de julio de ese año sugirió que los esclavizados de los inmigrantes estadounidenses fueran categorizados como *indentured servants*.<sup>7</sup> Esto permitiría conservar la esclavitud, aunque cambiando su nombre para efectos legales (Torget, 2015: 98). Mientras tanto, en las sesiones del Congreso de Coahuila se debatía entre el proesclavismo y el abolicionismo. Finalmente, en el artículo 13 de la Constitución de 1827 se estipuló la prohibición del tráfico de esclavos —aunque se permitía la entrada de esclavos por seis meses—, la libertad de los hijos de las personas esclavizadas —sin estipular a qué edad exactamente— y la preservación de la esclavitud para quienes ya se encontraran sujetos a ésta (*Constitución Política...*, 1827).

Barker (1923: 149) muestra que, tras la sanción de la Constitución, en el Censo de 1827 la población de la colonia se calculó en 2 021 personas, sin especificar quiénes eran esclavos o —en palabras de los colonos— sirvientes. Con el crecimiento de la población y el incremento en la producción de algodón para esos años, señalados por Torget (2015: 122), sería muy difícil inferir la desaparición de la esclavitud en la colonia, tal como lo registra el censo. A partir de esas consideraciones, debemos entender que los datos que ofrece este tipo de fuente histórica debe leerse a partir del contexto en que fueron elaboradas. Así, el subregistro de las poblaciones esclavizadas en Tejas no se relaciona con la disminución de la mano de obra esclavizada ni con la pérdida de su importancia económica. En realidad, este hecho se explica a la luz de las presiones abolicionistas que los legisladores de la Ciudad de México y de Saltillo ejercían sobre los inmigrantes estadounidenses en Tejas.

Para 1830 había una situación similar. Barker explica que en el censo del 30 de junio de ese año se reportó una población total de 4 248 personas, sin especificar a los esclavos. Frente a tal incremento de la población y a la expansión del cultivo del algodón en Tejas, sólo es posible inferir que fueron las leyes abolicionistas del gobierno mexicano las que causaron tal subregistro (Barker, 1923: 149). De acuerdo con la tendencia que ocurría desde años atrás, en el censo de municipalidades no se reportó a ningún esclavo entre la población, aunque se incluyeron algunos

6. Cifras tomadas por Andrew Torget del *Historical Census Browser*, Geospatial & Statistical Data Center, biblioteca de la Universidad de Virginia.

7. La figura de *indentured servitude* consistía en la firma de un contrato entre el esclavizado y su propietario fuera de México. En la mayoría de las ocasiones, este tipo de contratos se formalizaban en Nueva Orleans. Esto garantizaba que la condición legal del esclavizado a su ingreso a México fuera de sirviente y no de esclavo. En la práctica, los contratos legitimaban la esclavitud, ya que las relaciones entre el supuesto sirviente y quien lo contrataba eran de amo-esclavo, y el segundo quedaba sujeto de por vida, como lo muestran muchos de los contratos suscritos, por más de 90 años. La primera manifestación de la idea fue la citada carta de Bean; no obstante, fue el 5 de mayo de 1828 cuando los contratos fueron aprobados como legales en la legislatura del Congreso de Coahuila-Texas. Entre otros, véanse Torget (2015: 130) y Campbell (1989: 23).

sirvientes que acaso eran realmente esclavos bajo la figura de *indentured servitude*. Así, sólo se registró a 16 sirvientes en San Augustine y a 15 en Tenaha, entre 1831 y 1836, y se omitió cualquier cifra en cuanto a personas esclavizadas (Mullins, 1959: 2-59).

La ausencia de registros sobre personas esclavizadas durante la década de 1830 a 1840 en Tejas contrasta con la información ofrecida por fuentes diferentes a los censos y padrones. De acuerdo con la información de Randolph Campbell, el viajero estadounidense Amos Andrew Parker, quien visitó Tejas entre 1834-1835, afirmaba que en la provincia existían esclavos que eran traídos por contratos, a pesar de que la esclavitud estaba prohibida por las leyes. De igual forma, Parker anotó que los esclavizados residían en todo Tejas, aunque el grueso se encontraba en las tierras bajas y cerca del Golfo de México, en su mayoría dedicados al cultivo de algodón (Campbell, 1989: 31).

Este testimonio complementa lo registrado en el reporte de Juan Nepomuceno Almonte de 1834. Enviado a Texas por Valentín Gómez Farías, éste escribió que sólo en el condado de Brazos y en el de Nacogdoches existían 2 000 esclavizados de una población total de 21 000 individuos. Asimismo, afirmaba que los dos millares de esclavizados habían sido introducidas a México mediante los contratos de servidumbre explicados en líneas anteriores (Campbell, 1989: 31; Barker, 1923: 151). Para Andrew Torget, la cifra registrada por Almonte es muy baja, y argumenta que debió ser mayor al tomar en cuenta que sólo tres años después se contabilizó a 3 700 esclavizados en la República de Tejas (Torget, 2015: 307).

Tenemos entonces que para la década de 1830 se levantaron censos que no registraron a las personas esclavizadas, y otros que lo hicieron bajo la figura ambigua de servidumbre. Como se explicó ya, estas cifras no eran producto de la disminución de la población esclavizada ni de su desaparición; por el contrario, respondían a las disputas sobre la preservación de dicha condición entre algunos políticos mexicanos y los inmigrantes esclavistas estadounidenses, en connivencia con sus aliados tejanos. Entre 1836 y 1837, los registros sobre el número de esclavos se transformaron en forma radical, dada la coyuntura política detonada en esos años.

Los conflictos frente a la esclavitud, el control político y la autonomía federal, que marcaron la relación entre los inmigrantes estadounidenses y el gobierno central mexicano, provocaron la Declaración de Independencia de Texas en 1835 y la derrota de las tropas mexicanas que marcharon al norte para proteger la integridad del territorio en 1836. A partir de entonces, Texas se constituyó en una república independiente que consideraba la esclavitud como una práctica legal y garantizaba a los esclavistas su propiedad, según consta en su Constitución.

En ese ordenamiento, sancionado por los inmigrantes estadounidenses y algunos de sus aliados tejanos, se estipuló con claridad, en la sección 9, que las personas que ya eran esclavas antes de la guerra se mantendrían bajo el mismo estatus. Igualmente, se afirmó que el Congreso no pasaría ninguna ley que restringiera la introducción de esclavos a la república tejana (Campbell, 2010: 52).

Bajo un régimen político partidario de la esclavitud e incluso protector de esa condición, los registros de impuestos sobre los esclavos permiten ver que, para 1837, la población esclavizada en la República de Texas era de 3 700 personas. Los cálculos de Campbell llegan a 4 212, e incluso menciona fuentes que estiman 5 000 personas esclavizadas para el mismo año (Campbell, 1989: 54-55). La población esclava de la república texana ascendió de tal manera que en 1845 existían 24 401 esclavos (Torget, 2015: 270).

En relación con los registros de Austin y los censos por municipalidades abordados en este artículo, quiero hacer una reflexión sobre las “calidades” con que se registraban las personas de origen africano. En el periodo virreinal, los padrones y censos registraban a los individuos con una gran variedad de “calidades” o “castas”, hasta que en 1822 se prohibieron las clasificaciones de los ciudadanos. En las fuentes censales que utilizamos para pensar la presencia de la población de origen africano en Texas, no se hacen evidentes esas calidades, y también encontramos un subregistro de las personas esclavizadas por los motivos expuestos con anterioridad. Sin embargo, me parece que existe una razón adicional para comprender la ausencia de datos sobre personas libres y esclavizadas.

Como se vio ya, muchos de los inmigrantes que llegaron a la colonia de Austin, en Tejas, provenían de estados donde la población esclavizada era importante demográficamente. Además de la alta proporción numérica, en muchos de esos estados había fuertes restricciones para que los esclavizados alcanzaran la libertad, e incluso, en algunos casos, se sancionaron leyes que prohibían o limitaban las condiciones para que personas libres residieran en su territorio.

Un ejemplo interesante se observa en Carolina del Norte, donde fuerzas abolicionistas y proesclavistas estaban presentes. Las leyes sancionadas en 1723 especificaban que los esclavos liberados tenían seis meses para abandonar el territorio después de su manumisión, y que en caso de regresar podían ser vendidos de nuevo en esclavitud por siete años. En 1741, las leyes se hicieron más flexibles —en apariencia—, y se aprobó que se pudiera emancipar a las personas que habían cumplido servicios meritoriamente.

Entrado el siglo XIX, las acciones de los cuáqueros y de la Sociedad de Manumisión de Carolina del Norte lograron liberar a cientos de esclavizados. No obstante, el temor de los residentes del estado a una insurrección de esclavos hizo que incluso los abolicionistas, prefirieran enviar a las personas libres a Liberia y a Haití. También se mandaron varios esclavos liberados a Illinois e Indiana, aunque esos estados endurecieron sus leyes en cuanto a las personas manumitidas en la segunda mitad de la década de 1820.

La rebelión de 1831, comandada por Nat Turner en Virginia, provocó un cambio en las leyes de casi todos los estados esclavistas del sur. Específicamente en Carolina del Norte, la legislación se endureció de tal manera que, para liberar a un esclavo, se debía escribir una petición a la Corte para solicitar permiso, y ésta sólo lo aprobaba si el propietario informaba a la *Gaceta del Estado* con seis meses de anticipación.

Además, quien enviaba la petición debía firmar una letra por 1 000 dólares, pagadera al estado por cada esclavo (Taylor, 1920: 7-11).

Los esclavistas que llegaron a Tejas trajeron consigo varios códigos de la esclavitud que experimentaron en sus estados de origen o donde residían previamente, antes de ingresar a territorio mexicano. Esto se evidencia en la Constitución de 1836, que establecía asimismo fuertes restricciones para la liberación de personas esclavizadas y limitaba las condiciones de residencia de los libertos en la República de Texas.

En este sentido, el texto constitucional, en su sección 9, afirmaba que la liberación de un esclavo sólo era posible si se lograba un consenso entre el esclavista y el Congreso, a menos que el propietario enviara a sus esclavizados liberados fuera de los límites de la república texana. También sancionó que ninguna persona de ascendencia africana, completamente o en parte, podía residir permanentemente en la República de Texas sin permiso del Congreso. Finalmente, otorgó la ciudadanía —y los privilegios asociados a la misma— a todas las personas que residieran en Texas el día de la Declaración de Independencia, excepto a los africanos y a descendientes de africanos e indígenas (Campbell, 2010: 53).

Si se revisan las condiciones expuestas, es posible comprender que las personas de origen africano no eran clasificadas como libres ni como esclavizadas, y que tener un origen africano significaba prácticamente ser sujeto de esclavización. En contraste, desde el periodo virreinal existían en el territorio mexicano numerosos “mulatos libres” o “negros libres”, lo cual muestra la diferencia de clasificaciones en un régimen que no era por entero dependiente de la mano de obra esclavizada y en el que existían numerosas vías para alcanzar la libertad.

Con lo anterior no quiero resaltar una supuesta benevolencia del sistema español frente al angloamericano. La esclavitud deshumanizó y justificó el tráfico de personas y su explotación en ambos sistemas; no obstante, considero importante destacar que, en dos regímenes políticos y legales diferentes, los registros en censos y padrones son diversos. Mientras que en la Nueva España y en el México independiente era posible tener origen africano y ser libre, en Tejas, desde principios de la década de 1830, principalmente, y hasta después de la Independencia, tener un linaje proveniente de África significaba ser esclavo. Además, cambiar esta condición implicaba superar obstáculos tan difíciles como gestionar con el Congreso y el propietario la posibilidad de liberación.

A partir del análisis de los registros realizados por Stephen Austin —entre 1825 y 1831— y el censo de las municipalidades de Tejas ordenado por el gobierno mexicano en 1829, en un estudio de caso fue posible observar la importancia de interrogar los archivos, leer críticamente y explorar los contextos de producción que dan forma a los datos registrados en las fuentes trabajadas.

Una lectura de las fuentes recién mencionadas, que omita las disputas entre los legisladores del centro de México e inmigrantes estadounidenses, sostendría ingenuamente la escasez

de mano de obra esclavizada en Tejas. Por el contrario, una mirada que dé importancia a las condiciones en que se registró a las personas de origen africano en el periodo de estudio, permite comprender que el subregistro de esclavos en la zona del norte de México respondía a factores políticos, más que a apreciaciones demográficas.

Los registros parroquiales, los censos y los padrones constituyen fuentes primordiales para aproximarnos a la historia de las poblaciones de origen africano en México; no obstante, las reflexiones realizadas en este artículo buscan resaltar la importancia de leerlos críticamente y de indagar los datos que muchas veces se dan por verdaderos. Lo anterior con el fin de comprender y explicar la complejidad de las sociedades pasadas, especialmente en coyunturas como la construcción del Estado, de la nación y de las fronteras.

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972). *La población negra en México: estudio etnohistórico* (2ª ed. corregida y aumentada). México: FCE.
- Alberro, Solange, y Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2013). *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*. México: El Colegio de México.
- Azcárate, Juan Francisco de et al. (1821). *Dictamen de la Comisión de Esclavos*. México: Imprenta Imperial de D. Alejandro Valdés.
- Barker, Eugene (1923). "Notes on the Colonization of Texas". *The Mississippi Valley Historical Review*, 10 (2), pp. 141-152.
- Campbell, Randolph (1989). *An Empire for Slavery: The Peculiar Institution in Texas, 1821-1865*. Baton Rouge-Londres: Louisiana State University Press.
- \_\_\_\_ (ed.) (2010). *The Laws of Slavery in Texas. Historical Documents and Essays*. Austin: University of Texas Press [Texas Legal Studies Series].
- Constitución Política del Estado Libre de Coahuila y Texas* (1827). "Artículo 13" [Disposiciones preliminares]. Recuperado de: <<https://tarltonapps.law.utexas.edu/constitutions/coahuila1827spanish/preamble>>.
- Díaz Casas, María Camila (2012). *Esclavitud, ciudadanía y nación: representaciones sobre afrodescendientes en el México decimonónico, 1810-1850* (tesis de maestría). ENAH, México.
- \_\_\_\_ (2015). "¿De esclavos a ciudadanos? Matices sobre la 'integración' y 'asimilación' de la población de origen africano en la sociedad nacional mexicana, 1810-1850". En Juan Manuel de la Serna (coord.). *Negros y morenos en Iberoamérica. Adaptación y conflicto* (pp. 273-304). México: UNAM.
- \_\_\_\_, y Velázquez, María Elisa (2017). "Estudios afromexicanos: una revisión historiográfica y antropológica". *Tabula Rasa*, 27, pp. 221-248.
- González Claverán, Virginia (1987). "Una migración canaria a Texas en el siglo XVIII". *Historia Mexicana*, 37 (2), pp. 153-204.
- Humboldt, Alexander de (1827). *Ensayo político sobre la Nueva España* [t. I]. París: Casa de Jules Renouard. Recuperado de: <[http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012467\\_C/1080012467\\_T1/1080012467\\_MA.PDF](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012467_C/1080012467_T1/1080012467_MA.PDF)>.
- Mullins, Marion Day (1959). *The First Census of Texas, 1829-1836: to Which Are Added, Texas Citizenship Lists, 1821-1845, And Other Early Records of the Republic of Texas*. Washington, D.C.: National Genealogical Society [Special Publication, 22].
- Naveda, Adriana (1987). *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Xalapa: Centro de Investigaciones Históricas-UV [Historias Veracruzanas].
- \_\_\_\_ (2015). "El nuevo orden constitucional y el fin de la abolición de la esclavitud en Córdoba, Veracruz, 1810-1825". En Juan Manuel de la Serna (coord.). *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica* (pp. 195-217). México: INAH-Conaculta/Cemca/CIALC-UNAM/Institut de Recherche pour le Développement.

Taylor, Rosser Howard (1920). "The Free Negro in North Carolina". *The James Sprunt Historical Publications*, 17 (1), pp. 5-26.

Torget, Andrew J. (2015). *Seeds of Empire: Cotton, Slavery, and the Transformation of the Texas Borderlands, 1800-1850*. Chapel Hill: University of North Carolina Press [The David J. Weber Series in the New Borderlands History].

### Fuentes provenientes de archivos

Archivo General de la Nación (AGN) (1829). "La municipalidad de Córdoba, sobre que se indemnice a los hacendados propietarios de esclavos." México Independiente, Justicia y Negocios Eclesiásticos, vol. 48, exp. 34, ff. 305-307.

# Reflexiones en torno a la inclusión de la pregunta sobre afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015

Eduardo Torre Cantalapiedra\*

ISSN: 2007-6851

p. 82-p. 94

Fecha de recepción del artículo: diciembre de 2017

Fecha de publicación: agosto de 2019

Título del artículo en inglés: *Sociodemographic Observations on Adding a Question about Afrodescendants in Mexico's Intercensal Survey 2015*

## Resumen

El presente trabajo tiene el objetivo de analizar la inclusión de la pregunta sobre afrodescendientes en la Encuesta Intercensal (Eic) desde una perspectiva sociodemográfica. Para lograrlo, el documento se divide en tres partes: 1) la formulación de la pregunta sobre afrodescendientes, 2) su descripción y análisis, y 3) sus alcances y limitaciones.

**Palabras clave:** afrodescendientes, etnicidad, Encuesta Intercensal 2015.

## Abstract

*This article analyzes the incorporation of a question concerning self-recognition among people of African descent in the Encuesta Intercensal (inter-census survey) from a sociodemographic perspective. To achieve this, the text is divided into three parts: 1) the formulation of the question regarding Afrodescendants; 2) its description and analysis; and 3) its scope and limitations.*

**Keywords:** *Afrodescendants, ethnicity, Intercensal Survey 2015, inter-census survey.*

\* Becario del Instituto de Investigaciones Jurídicas, Programa de Becas Posdoctorales, Universidad Nacional Autónoma de México (eduardotorrephd@gmail.com).

En una coyuntura favorable a los procesos de inclusión social, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) ha dado importantes pasos para el reconocimiento de las poblaciones indígenas y afrodescendientes en México, a través de la inclusión de diversas preguntas sobre autorreconocimiento étnico en sus instrumentos estadísticos. A partir del Censo de Población y Vivienda del año 2000 se incluyeron preguntas sobre autorreconocimiento indígena, y una década y media después se hizo lo propio con las personas afromexicanas en la Encuesta Intercensal (Eic) 2015 (Velázquez e Iturralde, 2016; Torre, 2017a).

Asimismo, en 2016 el Inegi levantó el Módulo de Movilidad Social Intergeneracional (MMSI), con el propósito de generar información estadística sobre la población de entre 25 y 64 años en México. La novedad fue que este módulo aplicó una escala cromática que clasifica el color de piel en 11 tonalidades,<sup>1</sup> con el propósito de que el entrevistado identificara el suyo (Inegi, 2017). La inclusión de esta pregunta deriva, en parte, de la proliferación de investigaciones referidas a las diferencias raciales<sup>2</sup> y al mestizaje en la sociedad mexicana contemporánea. En otro trabajo interpreté el auge de este tipo de estudios como “el retorno de las diferencias raciales en México” (Torre, 2017b).

La información obtenida a partir de estas nuevas preguntas permite realizar análisis cuantitativos sobre las características de la población mexicana desde la perspectiva étnica y de las diferencias raciales. Contar con datos sólidos, sistemáticos y rigurosos no resulta trivial, puesto que a través de los mismos es posible analizar con detalle cuestiones tales como la discriminación, el estatus socioeconómico y la identidad. Así, la inclusión de esas preguntas y la generación de información con base en las interrogantes formuladas tiene varias lecturas políticas e ideológicas: suponen un reconocimiento para ciertas poblaciones y su “visibilidad estadística”, pueden ser el fundamento a favor o en contra de reivindicaciones políticas y sociales, sirven como sustento para la generación de políticas *ad hoc* para esas poblaciones —políticas de inclusión social, acción afirmativa, entre otras— e implican la promoción de ciertas perspectivas para la comprensión social de la diversidad.

En este contexto novedoso de generación de información cuantitativa sobre etnicidad y diferencias raciales, el objetivo de este trabajo consiste en analizar la inclusión de la pregunta sobre afrodescendientes en la Eic 2015 desde una perspectiva sociodemográfica. Para lograrlo, el documento se divide en tres partes: 1) a modo de contexto, se presentan algunos de los aspectos más relevantes a tomar en cuenta en la formulación de preguntas sobre población afrodescendiente; 2) se describe y analiza la pregunta que fue incluida en la Eic 2015, y 3) se presentan algunos de sus alcances y limitaciones.

1. Esta escala fue anteriormente usada para el Proyecto sobre Etnicidad y Raza en América Latina (PERLA, por sus siglas en inglés).

2. Aunque las razas biológicamente distintas no existen, consideramos fundamental el estudio de las diferencias raciales “como variaciones físicas que los miembros de una comunidad o sociedad consideran socialmente significativas” (Giddens, 2000: 280). Entendemos que “el racismo es un prejuicio que se basa en distinciones físicas socialmente significativas” (Giddens, 2000: 280). De la misma forma, en las ocasiones que utilizemos el término *raza* en este trabajo, lo haremos en este sentido de construcción social y, por supuesto, en ningún caso consideramos que existan “las razas” en un sentido biológico.

Finalmente, a modo de conclusión, se presentan ciertas reflexiones respecto a la ruta que el Inegi y la academia podrían seguir en el futuro en cuanto al levantamiento y análisis de información sobre las características de la población mexicana, desde la perspectiva étnica y de las diferencias raciales.

### **Formulación de preguntas sobre población afrodescendiente**

La formulación de preguntas adecuadas en relación con la población afrodescendiente es un asunto complejo sobre el cual se sigue debatiendo en los países de Latinoamérica; como prueba de esto podemos señalar que las preguntas y opciones de respuesta difieren sustancialmente de unos países a otros. Al respecto, véase el estudio comparativo de Del Popolo y Schkolnik (2013).

En cualquier caso, se puede afirmar que la formulación de una pregunta de este tipo, ya sea en México o en otro país de la región, requiere: 1) debatir aspectos teórico-conceptuales, y 2) seguir una cierta metodología. Asimismo, el resultado final estará influido por los intereses políticos e ideológicos de los diferentes actores sociales que participan en su elaboración, en función del poder que ostente cada uno de ellos sobre la especificación final de la pregunta.

Dos cuestiones conceptuales fundamentales e intrínsecamente relacionadas son, primero, definir a la población afrodescendiente o población “negra” en México y tomar en cuenta que las categorías generadas deben reflejar la realidad social, y segundo, como parte de la respuesta a la primera cuestión, determinar cómo se definirá a la población afrodescendiente —es decir, en términos étnicos o raciales.

En cuanto a la primera cuestión conceptual, existen múltiples respuestas que posiblemente podrían considerarse aceptables, según lo que se pretende medir y con qué objetivos. Entre otras opciones disponibles podría considerarse que la población afrodescendiente es aquella que comprende a:

- 1) Quienes se consideran como tales y residen en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Veracruz y otras zonas tradicionales con alta presencia de esta población. Se opta así por un criterio de autorreconocimiento y la denominación se circunscribe a los lugares donde es más probable que se dé una identidad étnica en términos de cultura compartida, convivencia comunitaria y configuración de un grupo étnico: pueblos “negros”, comunidades “negras”.
- 2) Los descendientes de la diáspora africana en todo el territorio nacional. Ésta es la concepción que se ha extendido en América Latina desde la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Durban (Sudáfrica), en 2001 (Del Popolo y Schkolnik, 2013).

En cuanto a la segunda cuestión conceptual, de acuerdo con Antón y Del Popolo (2009: 17), la gran discusión en Latinoamérica en lo referente a la incorporación de los pueblos y comunidades afrodescendientes en los instrumentos estadísticos “[...] era si la pregunta de identificación étnica debía apuntar a la condición racial (fenotipo) o a otros marcadores de la condición étnica (símbolos y criterios culturales y políticos) de los afrodescendientes”.

En México se abrió un largo debate, aún sin resolver, sobre la definición y caracterización de la población afrodescendiente o población “negra”. Algunos trabajos dan cuenta de la complejidad del caso mexicano; por ejemplo, Hoffmann (2006) analizó las dinámicas identitarias de las poblaciones negras y morenas en el país, y se cuestionó sobre la pertinencia de definir las en términos étnicos. Asimismo, los procesos de etnización y racialización dificultan más resolver tal rompecabezas.

Una vez tomadas las decisiones oportunas en lo referente a las cuestiones teórico-conceptuales, corresponde resolver los problemas metodológicos que plantea la medición de la etnicidad y de la raza. Valdivia (2011, 2012) señala que, desde un punto de vista metodológico y técnico, la tarea de medición incluye la operacionalización; es decir, la transición de conceptos a variables, y de variables a los indicadores medibles; posteriormente, el fraseo o redacción de las preguntas; por último, la elección de términos o etiquetas étnicas y raciales, las cuales sirven de puente entre el plano de definiciones teóricas y metodológicas, y las soluciones operativas plasmadas en los cuestionarios.

Schkolnik y Del Popolo (2005) señalan una serie de indicadores que ha sido utilizada para identificar a los pueblos indígenas en los censos: unidad geográfica de residencia, color, raza, lengua, autoadscripción a una población, pueblo o cultura, entre otros. En cuanto al uso de los diferentes indicadores, resulta fundamental hacer varios señalamientos:

- 1) El empleo de los términos *color* y *raza* para aludir a diferencias raciales ha sido especialmente polémico, ya que puede conducir a una mayor racialización de los grupos debido a los riesgos de identificar a las personas con base en el fenotipo (Velázquez e Iturralde, 2012). Otros autores, sin desconocer estos riesgos, encuentran argumentos para investigar sobre rasgos físicos. En uno de los trabajos sociodemográficos más prominentes en cuanto a las diferencias raciales, Telles y sus colegas del PERLA (2014) señalan que, tras un cálculo de costo-beneficio, decidieron utilizar una paleta de color, la cual permitió a los entrevistadores identificar el color de piel de los entrevistados. Frente al riesgo de que su investigación promueva la creación de nuevas divisiones sociales en países donde el color presumiblemente no importa, señalan la existencia de evidencia suficiente para sostener que los latinoamericanos prestan atención a las diferencias de color y las usan para discriminar a otros (Telles y PERLA, 2014). Respecto a este debate, y siguiendo una lógica análoga, Kertzer y Arel (2002) consideran que las preguntas en los censos y otras estadísticas oficiales pueden coadyuvar a reforzar divisiones sociales ya existen-

tes o a crear procesos que generen estas divisiones, previamente inexistentes, porque: *i)* se cuestiona a gran parte de la población, al menos en el caso de censos y las encuestas intercensales, en términos de ciertas categorías; *ii)* los resultados de las encuestas y categorías empleadas son frecuentemente transmitidos por los medios de comunicación de masas. Con lo anterior no afirmo que los instrumentos estadísticos sean omnipotentes en la generación de categorías sociales ni que sean la única fuente de creación. Por otra parte, considero que la información sobre diferencias raciales es relevante, tanto académicamente como en términos de políticas públicas.

- 2) El desarrollo de conciencia-autoadscripción alude a la cuestión de la identidad. Al respecto, cabe señalar que: *i)* captar la identidad supone capturar una realidad flexible, relativa, contextual y multidimensional, a través de un indicador discreto, fijo y unidimensional; *ii)* la autoidentificación es el derecho de las personas y de los grupos a la reafirmación de la identidad, avalado por organismos internacionales; por ejemplo, la Organización de las Naciones Unidas.
- 3) La naturaleza multidimensional de los conceptos *etnicidad* y *raza* se traduce en multiplicidad de indicadores para medir las diferentes dimensiones y las diversas facetas de tales dimensiones; esto, a su vez, se traduce en una infinidad de fraseos y variaciones en el uso de términos étnicos y raciales y, por ende, de posibles preguntas. Para elegir entre todas ellas, habrá que tener en cuenta el objetivo pretendido con esta interrogante: ¿qué se quiere medir y para qué?
- 4) Dependiendo del tipo de procedimientos de generación de estadísticas de población —censo, conteo, encuesta...—, existe la posibilidad de formular más de una pregunta, siempre tomando en cuenta la relación entre el interés social de cada una de ellas y su costo.

Además, la formulación de la pregunta sobre autoadscripción afrodescendiente corre en paralelo a un proceso de politización de identidad y de construcción de repertorios de acción de los movimientos sociales de los afrodescendientes (Antón y Del Popolo, 2009); por otra parte, existen intereses políticos del Estado mexicano para que las preguntas se formulen en un cierto sentido. Así, la pregunta acerca de autoadscripción afrodescendiente que se describe y analiza a continuación, fue fruto de un largo proceso —reuniones, pruebas piloto, talleres— en el que intervinieron diferentes actores sociales con distintos intereses y grados de influencia sobre su contenido final (Torre, 2017a).

### **Análisis de la pregunta sobre autoadscripción afrodescendiente**

Antes de proceder a la descripción y análisis de la pregunta, debe señalarse que el Inegi ofrece la siguiente definición del concepto afrodescendiente: “Persona que desciende de los africanos que lle-

<i>Afrodescendientes</i>	
De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿[NOMBRE] se considera negra(o), es decir, afromexicana(o) o afrodescendiente?	
CIRCULE UN CÓDIGO	
Sí .....	1
Sí, en parte .....	2
No .....	3
No sabe .....	8

**Figura 1.** Pregunta sobre afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015. **Fuente:** Inegi (2015: 197).

garon a México durante el periodo colonial para trabajar de manera forzada en haciendas, ingenios, minas, manufacturas, o como comerciantes, cocineras, nodrizas, entre otras actividades. Incluye a las personas que llegaron a México en otras épocas de la historia nacional y que tienen ascendentes de África” (Inegi, 2015: 46). De este modo, México está en consonancia con otros países de la región.

La pregunta sobre afrodescendientes recogida en la Eic 2015 (figura 1), adopta el criterio de autorreconocimiento (“se considera”) para identificar a la población afrodescendiente desde una perspectiva étnica (“De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones...”). El término “negro”, que aparece en primer lugar, no pretende ser utilizado como una etiqueta racial puesto que se equipara con los términos “afromexicana (o)” y “afrodescendiente”. Sin embargo, la equiparación semántica es cuestionable.

Las opciones de respuesta (“Sí”, “Sí, en parte”, “No”, “No sabe”) no son leídas por el entrevistador, sino que éste las circula en función de las respuestas del entrevistado. En este sentido, el manual del entrevistador señala: “Si la respuesta es Sí, circula 1, pero si comentan: ‘puede ser porque mi padre es, pero mi madre no’, ‘yo diría que un poco’ o algo parecido, circula la opción 2: Sí, en parte” (Inegi, 2014). A continuación se expone una serie de reflexiones respecto a la pregunta sobre afrodescendientes como respuesta a una serie de interrogantes fundamentales.

*¿Tiene sentido captar a los descendientes de la diáspora con una pregunta de autorreconocimiento?*

Con la etiqueta de “afrodescendiente” se alude, de acuerdo con la definición previamente mencionada, a los descendientes de la diáspora africana en México. Es de esperarse que la pregunta no capte en forma precisa a la población afrodescendiente en México, debido a la posible presencia, por un lado, de subregistro; por ejemplo:

- 1) Muchas personas tienen una conciencia débil o nula de serlo. Además, el autorreconocimiento no exige identificarse de un cierto modo, pese a poseer las características que presumiblemente están asociadas con cierta consideración.

- 2) El racismo y la discriminación pueden inhibir a las personas para identificarse de ese modo.
- 3) Por la vigencia de la ideología del mestizaje que equipara ser mexicano con ser mestizo. De acuerdo con lo apuntado en trabajos antropológicos (véanse, por ejemplo, Hoffmann, 2006; Sue, 2013; Hoffmann y Rinaudo, 2014), es posible que la preocupación de la población afrodescendiente por ser considerada mexicana implique negar autoidentificarse en categorías como “negro” o “afrodescendiente”.
- 4) Porque se reconocen de otras maneras más específicas, como jarocho, moreno o mulato, etcétera.

Por otra parte, existe la posibilidad de que se exprese una suerte de sobreestimación cuando —por su color de piel u otras razones— las personas interrogadas responden afirmativamente a la pregunta, aunque en realidad no son descendientes de la diáspora africana.

*¿Se respeta plenamente el derecho al autorreconocimiento con la pregunta?*

No existe un pleno respeto al derecho al autorreconocimiento. Eso se constata en la mayoría de las encuestas de este tipo, ya que las opciones de adscripción se encuentran acotadas por la Eic 2015. Existe libertad para responder a las preguntas, aunque sólo en cuanto a las categorías que la propia encuesta habilita. Además, una persona adulta contesta por todos los miembros de la familia. Las respuestas pueden variar en función de la persona que responda.

*¿Tiene sentido acercarnos al fenómeno de la población afrodescendiente o “negra” en México con una pregunta que enfatiza lo étnico? ¿Con eso se está imponiendo una categoría étnica a la población?*

Responder a estas preguntas, en particular a la primera, no resulta sencillo en el caso de México, debido a la dificultad de desenmarañar el entramado de construcciones sociales en torno a la cuestión de las identidades afrodescendientes. Entre otros elementos que complejizan el asunto, se encuentran los siguientes:

- 1) La ideología del mestizaje en México, que equipara ser mexicano con ser mestizo, todavía es relevante en el panorama actual de las identidades en el país. A la vez es necesario considerar la realidad factual del mestizaje, que se produjo de maneras muy distintas a lo largo del territorio nacional.
- 2) La heterogeneidad del significado de la identificación “afrodescendientes” varía de un lugar a otro. Posiblemente sea muy distinto el significado de una respuesta afirmativa en el puerto de Veracruz, en Pinotepa Nacional, en Cuajinicuilapa, en Tijuana o en la Ciudad de México, por señalar algunos lugares.
- 3) Los estudios sobre poblaciones afrodescendientes o poblaciones “negras” han aportado evidencia etnográfica e histórica de las interacciones entre éstas y las poblaciones

indígenas. Se puede hablar de mestizaje e hibridación cultural y de matrimonios mixtos entre personas de estos grupos como realidades factuales sin que esto conduzca a postular una ideología del mestizaje racista, como la de la “raza cósmica”. En lo que respecta a las identidades, se ha remarcado que la identidad negra ha estado vinculada a la indígena. En este sentido, Lewis (2000/2005: 67-68) señala que “[...] los morenos hablan ritualmente de su identidad negro-india tomando posesión de los indios, ‘los mexicanos auténticos’”.

Varios investigadores consideran que las preguntas que enfatizan lo étnico son menos adecuadas que aquellas que enfatizan las diferencias raciales; es decir, que se basan en preguntar sobre rasgos fenotípicos a los que la sociedad dota de cierta significación. Una de las razones para decantarse por esta opción es la experiencia acumulada en otros países latinoamericanos. En este sentido, se puede destacar el caso de Colombia, en el que el paso de una pregunta de tipo étnico a otra en términos raciales supuso un incremento sustancial en el volumen de personas que respondieron afirmativamente y se identificaron como “afrodescendientes”.

La literatura habla de procesos de etnogénesis y etnopolitización de la población afrodescendiente en México en las últimas décadas (véanse, por ejemplo, Lara, 2010; Quecha, 2015). La Eic contribuye a la conformación de estos procesos, al incluir una pregunta de tipo étnico. De acuerdo con Kertzer y Arel (2002), las identidades colectivas son moldeadas por los censos a partir de las categorías identitarias que éstos generan con sus preguntas. Asimismo, hay que tener en cuenta las campañas que se hicieron para que las personas se identificaran como afrodescendientes.

Además, la pregunta contiene un componente de etnicización en dos sentidos, pues implica que ser “negro” corresponde a una consideración en cuanto a la cultura y la historia, y por otra parte, equipara el concepto de “negro” con el de “afrodescendiente” o “afromexicano” a través del enlace “es decir”. En este sentido, cabe recordar, como señalan Kertzer y Arel (2002), que las categorías de los censos no son un simple reflejo de la realidad social, sino que cumplen un rol clave en la construcción de tal realidad.

#### *¿Tiene sentido incluir el término “negro” en una pregunta sobre reconocimiento étnico?*

Su uso se debió en gran medida a que “afromexicano” y “afrodescendiente” no son términos con los cuales se identificaba una gran parte de la población que sí se reconocería como “negra”. En este sentido, el término “negro” es más apegado a lo que se considera una categoría que refleja la realidad social que los términos “afrodescendiente” y “afromexicano”.

Por otra parte, el término “negro” tiene un carácter polisémico: no sólo alude a un color de piel y a una “raza”, sino que también puede tener un sentido étnico. Sin embargo, no es posible saber hasta qué punto los encuestados lo entendieron de una manera o de otra.

## Alcances y limitaciones

A continuación se señalan algunos de los alcances y limitaciones que tiene la pregunta sobre afrodescendientes, los cuales se derivan de las características de ésta, ya analizadas en el apartado anterior:

- 1) La inclusión de la pregunta sobre afrodescendientes en la Eic ha dado visibilidad estadística a esta población —en el sentido señalado por Antón y Del Popolo (2009); Valdivia (2012)—. Como se mencionó, la visibilidad estadística es importante desde un punto de vista político, ya que permite la generación de políticas públicas y supone la difusión de una manera de entender la diversidad, que incluye a los afrodescendientes y que a su vez ayudaría a fortalecer a las organizaciones afrodescendientes o “negras”, entre otras razones a considerar. También tiene importancia en el plano académico, pues facilita la investigación sociodemográfica. De acuerdo con la respuesta afirmativa a la pregunta, la cifra estimada de personas afrodescendientes es de cerca de 1.4 millones, aunque si queremos acercarnos más a la cifra de personas que son descendientes de la diáspora africana, se debe añadir: *i)* aquellos que se consideraron afrodescendientes “en parte”, y *ii)* los hijos no considerados afrodescendientes de personas que sí se asumieron de tal manera. Así se superan los dos millones de mexicanos que pueden considerarse afrodescendientes; es decir, afromexicanos.
- 2) Abre posibilidades para analizar aspectos novedosos relativos a la identidad afrodescendiente. Por ejemplo, la información obtenida en la Eic permite explorar cómo los menores de edad son identificados por los miembros adultos de los hogares que contestan el cuestionario. Esta identificación puede establecerse en relación con el contexto en que residen los encuestados y con la identificación que hacen los padres sobre sí mismos como afrodescendientes o no. Lo anterior permite una aproximación a las dinámicas de pérdida de identidad a través de generaciones.
- 3) La formulación de la pregunta en términos de autoidentificación étnica resulta problemática para el análisis de las características socioeconómicas —pobreza, estatus socioeconómico, ingresos, etcétera—, en particular a escala nacional. En gran medida, el problema reside en la subjetividad que implica una pregunta de autoidentificación de carácter étnico. Hay reflexiones que señalan una mayor propensión a considerarse afrodescendientes entre los más educados (Torre y Sánchez, 2016), lo cual sin duda afectaría la posibilidad de delinear una imagen fiel sobre la situación educativa y económica de esta población. En contraste, la paleta de color como criterio de medición relativamente más objetivo, ha sido sustancial y eficaz para observar discriminación étnica y racial.

- 4) Dado el gran tamaño de la muestra y el hecho de que las municipalidades de tamaño pequeño y con bajos niveles de desarrollo económico fueron completamente censadas, la Eic permite hacer estimaciones precisas de poblaciones pequeñas en las diferentes regiones de México. Eso resulta de especial importancia en el caso de la población afrodescendiente. Así, la encuesta permite la realización de análisis cuantitativos sobre afrodescendientes para distintas escalas geográficas —regiones, estados y municipalidades—; asimismo, abre la posibilidad de generar datos representativos sobre esta población, que pueden servir para contextualizar trabajos de corte antropológico e incluso investigaciones de carácter mixto y multidisciplinarias.
- 5) La Eic permite analizar las relaciones interétnicas —al menos entre indígenas y afrodescendientes— y dar cuenta de la complejidad del caso mexicano. A diferencia de otros censos y encuestas, en los que debe elegirse entre la consideración indígena y la afrodescendiente, la Eic contiene dos preguntas separadas; es decir, sigue una perspectiva constructivista en cuanto a la captación de estas identidades. En este sentido, Torre (2017a) señala que “afrodescendientes sí, pero también indígenas”, al comprobar, con base en la encuesta, que lo más frecuente en la población afrodescendiente es identificarse con distintos grupos étnicos.
- 6) La pregunta abre la posibilidad de estudiar a los afrodescendientes en zonas que han sido menos estudiadas por tener una población menos concentrada y más dispersa, y donde las identidades afrodescendientes podrían ser menos relevantes para las personas descendientes de la diáspora africana que residen en esos lugares; por ejemplo, Baja California.

## Recomendaciones

Lo anteriormente expuesto permite concluir la importancia de que el Censo de Población y Vivienda del 2020 incluya al menos una pregunta sobre población afrodescendiente. Existe la posibilidad de que la pregunta actual se refine y que se incida nuevamente con campañas sobre la concienciación de la relevancia de la misma. En caso de que dos preguntas sean incluidas, se podría, por ejemplo, dedicar una de las interrogantes exclusivamente a la cuestión étnica y cultural, y otra a la ancestría.

Resulta necesario establecer la necesidad de seguir utilizando diversos criterios para medir las cuestiones étnicas y raciales. Si bien se puede considerar que la pregunta más adecuada para los censos es, desde un punto de vista político y social, una de tipo de autoidentificación étnica, no es óbice para que encuestas de menor tamaño analicen otras dimensiones del fenómeno. Varias investigaciones recientes han evidenciado que ninguna pregunta sirve para indagar sobre todos los aspectos relevantes en relación con las cuestiones étnicas y raciales (véase, por ejemplo, Telles y PERLA, 2014).

Dada la importancia de los resultados de las encuestas en cuanto a la promoción de ciertas categorías identitarias y el establecimiento de ciertas ideologías, las autoridades deben poner especial cuidado en la manera en que presentan los resultados ante los medios de comunicación. En relación con lo anterior, es necesario desarrollar y enfatizar los elementos que permitan al público en general entender los alcances y los límites de los resultados.

Los investigadores en México, en particular los demógrafos, deben realizar análisis críticos y rigurosos de la información que ofrece la Eic 2015, el MMSI 2016 y otras encuestas con preguntas referidas a las construcciones sociales, como las elaboradas en torno al concepto de *etnia* y a las diferencias raciales. La ausencia de bases de datos ya no es un impedimento para que la demografía mexicana —una disciplina que, salvo escasas y honrosas excepciones, ha tenido avances insuficientes— aborde estos temas.

## Bibliografía

- Antón, Jhon, y Popolo, Fabiana del (2009). "Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos". En Jhon Antón et al. (eds.). *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos* (pp. 13-38). Santiago de Chile: Cepal [Población y Desarrollo, 87].
- Giddens, Anthony (2000). *Sociología* (2ª reimp.). Madrid: Alianza.
- Hoffmann, Odile (2006). "Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado". *Revista Mexicana de Sociología*, 68 (1), pp. 103-135.
- \_\_\_\_\_, y Rinaudo, Christian (2014). "The Issue of Blackness and *Mestizaje* in Two Distinct Mexican Contexts: Veracruz and Costa Chica". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 9 (2), pp. 138-155.
- Inegi (2014). *Manual del entrevistador*. Aguascalientes: Inegi. Recuperado de: <[http://www.beta.inegi.org.mx/contenidos/proyectos/enchogares/especiales/intercensal/2015/doc/eic2015\\_manual\\_entrevistador.pdf](http://www.beta.inegi.org.mx/contenidos/proyectos/enchogares/especiales/intercensal/2015/doc/eic2015_manual_entrevistador.pdf)>.
- \_\_\_\_ (2015). *Encuesta Intercensal 2015. Síntesis metodológica y conceptual*. Aguascalientes: Inegi. Recuperado de: <[http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/encuestas/hogares/especiales/ei2015/doc/eic2015\\_sintesis.pdf](http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/encuestas/hogares/especiales/ei2015/doc/eic2015_sintesis.pdf)>.
- \_\_\_\_ (16-06-2017). "Presenta Inegi, por vez primera, resultados sobre la movilidad social intergeneracional" [comunicado de prensa]. Recuperado de: <[http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/boletines/2017/mmsi/mmsi2017\\_06.pdf](http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/boletines/2017/mmsi/mmsi2017_06.pdf)>.
- Kertzer, David, y Arel, Dominique (2002). "Censuses, Identity Formation and the Struggle for Political Power". En David I. Kertzer, y Dominique Arel (eds.). *Census and Identity. The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lara, Gloria (2010). "Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000)". En Odile Hoffmann (coord.). *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central* (pp. 307-334). México: INAH/UNAM/Cemca/Institut de Recherche pour le Développement [Africanías].
- Lewis, Laura A. (2005). "Negros, negros-indios, afroamericanos: raza, nación e identidad en una comunidad mexicana morena (Guerrero)". *Guaragua*, 9 (20), pp. 49-73.
- Popolo, Fabiana del, y Schkolnik, Susana (2013). "Pueblos indígenas y afrodescendientes en los censos de población y vivienda de América Latina: avances y desafíos en el derecho a la información". *Notas de Población*, 40 (97), pp. 205-247.
- Quecha, Citlali (2015). "La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial". *Anales de Antropología*, 49 (II), pp. 149-173.
- Schkolnik, Susana, y Popolo, Fabiana del (2005). "Los censos y los pueblos indígenas en América Latina: una metodología regional". *Notas de Población*, 31 (79), pp. 101-132.
- Sue, Christina A. (2013). *Land of the Cosmic Race. Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*. Nueva York: Oxford University Press.

- Telles, Edward, y the Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA) (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Torre, Eduardo (2017a). "Novedades en el panorama de las identidades en México: la pregunta sobre los afrodescendientes en la Encuesta Intercensal, 2015". *Coyuntura Demográfica. Revista sobre los Procesos Demográficos en México Hoy*, 12, pp. 87-95.
- \_\_\_\_ (2017b). "Racial Mixing and National Integration in Latin America: The Return of Racial Differences in Mexico and Brazil". *Latin American Perspectives*, 45 (2), pp. 180-189. Recuperado de: <<http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0094582X17740897>>.
- \_\_\_\_, y Sánchez, Gabriela (2016). "Los afrodescendiente en la estratificación social mexicana. Nuevas evidencias en la Encuesta Intercensal de México, 2015". Trabajo presentado en el VII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población y en el XX Encuentro Nacional de Estudios Populacionais, en Foz de Iguazú.
- Valdivia, Néstor (2011). *El uso de categorías étnico/raciales en censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para una discusión*. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo [Documento de Investigación, 60].
- \_\_\_\_ (2012). "Los censos y las encuestas en el Perú y la 'visibilización estadística' de la población afroperuana". Ponencia presentada en el Seminario Internacional Todos Contamos: Los Grupos Étnicos en los Censos, organizado por el Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial y el Departamento Nacional de Estadística de Colombia, Cartagena de Indias, Colombia.
- Velázquez, María Elisa, e Iturralde, Gabriela (2012). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: Conapred/INAH.
- \_\_\_\_ (2016). "Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento". *Anales de Antropología*, 50 (2), pp. 232-246.

# Nombrar y contar: afrodescendientes en la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Enadis) 2017

Paula Cristina Neves Nogueira Leite\*

ISSN: 2007-6851

p. 95-p. 106

**Fecha de recepción del artículo:** mayo de 2018

**Fecha de publicación:** agosto de 2019

**Título del artículo en inglés:** *To Name and Count: Afrodescendants in the National Survey on Discrimination 2017 (ENADIS)*

## Resumen

En este artículo se revisa la recolección de información estadística reciente sobre afrodescendientes en México y se explica la experiencia de la Encuesta Nacional sobre Discriminación (Enadis) 2017. Se plantean algunas propuestas para mejorar la formulación de la pregunta de autoadscripción afrodescendiente desde un enfoque de derechos y con perspectiva cultural, así como para impulsar su difusión en otros instrumentos de recolección de información sociodemográfica. También se apunta la necesidad de modificar el contexto social, caracterizado por falta de información y prejuicios y estigmas extendidos, para favorecer la recolección de información sociodemográfica mediante estrategias educativas, campañas de comunicación e incentivos en términos de políticas públicas.

**Palabras clave:** encuesta, discriminación, demografía, autoadscripción, afrodescendientes, derechos, prejuicios.

## Abstract

*This article analyzes recent statistical information on people of African descent in Mexico and explains the experience of conducting the third National Survey on Discrimination (Enadis) in 2017. Some suggestions are made on how to better frame the question of self-identification of African descent, from a human rights standpoint, with a cultural outlook, and to promote its dissemination to other instruments aimed at collecting sociodemographic information. The text also stresses the need to transform the social context, marked by the lack of information, where prejudices and stigmas are prevalent, to turn it into an environment in which sociodemographic information can be collected, through educational strategies, and campaigns of communication and incentives through public policies.*

**Keywords:** survey, discrimination, demography, self-identification, Afrodescendants, rights, prejudices.

\* Directora general adjunta de Estudios, Legislación y Políticas Públicas, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (pleite@conapred.org.mx).

Entre las buenas prácticas recomendadas en el corpus del derecho internacional de los derechos humanos, y de manera destacada en los instrumentos de Durban, se encuentra la llamada “visibilización estadística” de las personas y los pueblos afrodescendientes e indígenas, necesaria para formular y evaluar políticas de reparación e inclusión para los grupos étnicos (Antón y Del Popolo, 2009).

El objetivo de la medición del volumen y de la recolección de información estadística relativos a los pueblos afrodescendientes e indígenas es reconocerlos y visibilizarlos como componentes esenciales de una nación pluricultural, describir sus características e identificar las brechas que registran en el ejercicio de sus derechos, como consecuencia de procesos históricos y concurrentes de discriminación, desigualdad y exclusión estructurales, reflejados en diferenciales de oportunidades y logros en el terreno de la educación, el empleo, el ingreso, la vivienda, la salud y la seguridad social, entre muchos más (Conapred, 2015; Bello y Paixão, 2009).

El autorreconocimiento de la identidad, de acuerdo con la formulación que ha apoyado la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), a partir de los instrumentos internacionales, se refiere al ejercicio efectivo del derecho de las personas a identificarse como pertenecientes a un pueblo o etnia, al desarrollo de la conciencia individual de esa identidad y a la aceptación de esa pertenencia por parte del mismo colectivo (CEPAL, 2010: 6-7).<sup>1</sup>

Se trata de un derecho reconocido por instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, entre otros (Conapred, 2015: 103 y ss.).

De acuerdo con estos instrumentos y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), que establecen los más altos estándares de protección, el Estado no tiene facultades para determinar quién pertenece o no a una etnia, comunidad o pueblo, y mucho menos puede fundamentar esa identificación en elementos y características físicas, como el tono de piel o la apariencia. En suma, la pertenencia étnica debe establecerse y reconocerse en términos culturales, identitarios, lingüísticos, y evitando la racialización (Conapred, 2015: 134 y ss.).<sup>2</sup>

De estos principios se desprenden dos obligaciones para el Estado: la primera, que toda acción pública relacionada con los pueblos y las comunidades indígenas y afrodescendientes debe basarse en el criterio de autoidentificación, y la segunda, que el Estado debe llevar a cabo medidas efectivas con el objetivo de eliminar las barreras que dificultan o limitan el ejercicio

1. Aún con las limitaciones conceptuales que puede tener la información recolectada con preguntas de autoidentificación, desde finales del siglo XX, y desde la perspectiva de los derechos humanos, se considera como “[...] imprescindible para dimensionar la magnitud de la presencia de afrodescendientes e indígenas a través de las fuentes de datos sociodemográficos” (Antón y Del Popolo, 2009: 27).

2. Incluso en un país como Estados Unidos de América, que tiene un alto nivel de racialización institucionalizada en censos, encuestas y registros administrativos de todo tipo, ya se ha empezado a explorar una alternativa no racializada para recolectar información sobre los orígenes étnicos y las identidades de la población, a pesar de que en el censo de 2020 se conservarán las categorías del censo de 2010 (Cohn, 2015; Wang, 2018).

del derecho a reconocer y asumir una identidad étnica, tales como medidas contra la discriminación, acciones de visibilización, además de campañas de información, educación y comunicación (Conapred, 2015).<sup>3</sup>

Con la permanencia de las preguntas de autorreconocimiento en el censo de 2020 y su incorporación en otros instrumentos estadísticos, no sólo se cumple con compromisos y recomendaciones internacionales —como las del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD, por sus siglas en inglés) y de la Asamblea General de las Naciones Unidas— en cuanto a recopilar y desagregar datos sobre las poblaciones indígenas y afrodescendientes —necesarios para el diseño e implementación de políticas públicas—, sino que se ha comenzado a saldar la deuda histórica de invisibilidad a la que han estado condenadas sus contribuciones culturales, sociales y económicas (Del Popolo y Schkolnik, 2013; Conapred, 2015).

### Las preguntas de autorreconocimiento étnico-cultural en fuentes oficiales

En la práctica mexicana, la pregunta de autorreconocimiento afrodescendiente ha sido planteada en los mismos términos culturales que la pregunta de autorreconocimiento indígena y, de hecho, conceptualmente se deriva de ella, por lo que presenta desafíos metodológicos análogos. Además, una elevada proporción de la población afrodescendiente se identifica también como indígena, por lo que cabe hacer una breve revisión de algunas lecciones aprendidas.<sup>4</sup>

México cuenta con una sólida tradición en materia de recolección y análisis de información sociodemográfica sobre las poblaciones indígenas, que se remonta a los censos de la época colonial. Este acervo estadístico se suma a una muy consolidada agenda de investigación sobre los pueblos originarios, que ha permitido —consideraciones sobre su efectividad aparte— fundamentar una política pública específica y ha llevado al reconocimiento constitucional de la pluriculturalidad de la nación.

A partir del censo de 2000, al criterio lingüístico se le agregó el del autorreconocimiento de la identidad cultural indígena, que ha implicado importantes desafíos metodológicos pues, en primer lugar, requiere la formulación de una pregunta efectiva, pertinente y comprensible y, en segundo, está sujeta a lo que la persona informante seleccionada en el hogar sepa —o perciba— sobre el autorreconocimiento de los demás integrantes, lo cual no sólo entraña una respuesta subjetiva, sino también una atribución por parte de una tercera persona.

Tradicionalmente, desde que se formula la pregunta de pertenencia cultural ha sido mucho más elevado el número de personas que afirman ser indígenas que el número de quienes hablan un idioma indígena.

3. De acuerdo con Antón y Del Popolo, desde la ronda censal de 2000 en América Latina, la identificación étnica se hace a partir de dos posturas conceptuales: la primera privilegia la identidad étnica y la segunda recurre a lo fenotípico (2009: 34).

4. Cerca de dos terceras partes (64.9%) de quienes en la Encuesta Intercensal (Eic) se identificaron como afrodescendientes, lo hicieron también como indígenas, aunque sólo una décima parte (9.8%) habla una lengua indígena (INEGI, 2017: 53-56).

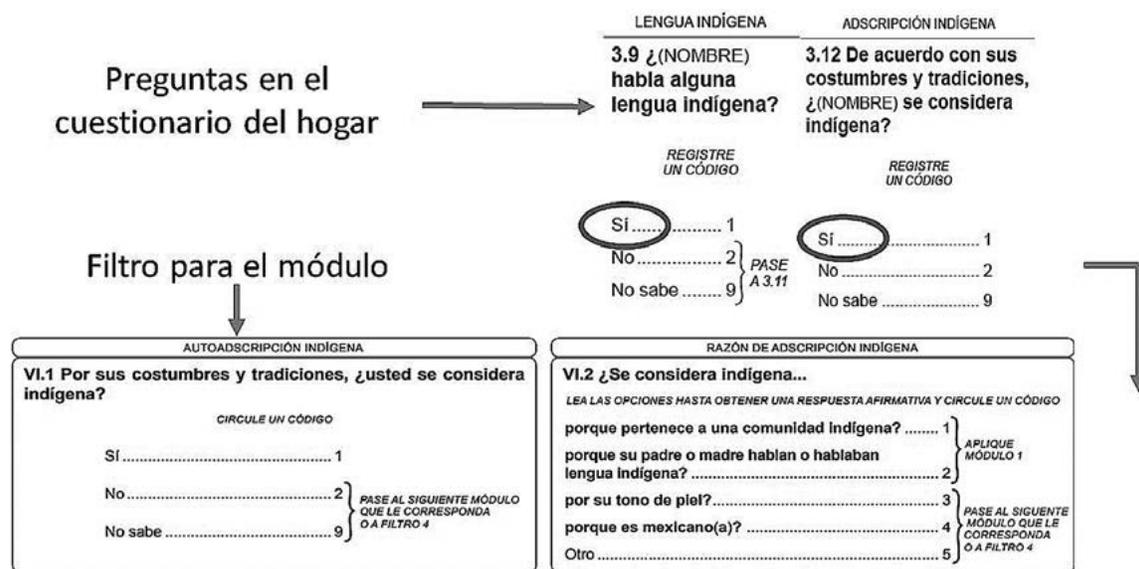


Figura 1. Pregunta para identificación de la población indígena. Enadis 2017. Fuente: INEGI (2017c).

En la actualidad, en México existe una relación de más de tres a uno, detectada por diversas fuentes.<sup>5</sup>

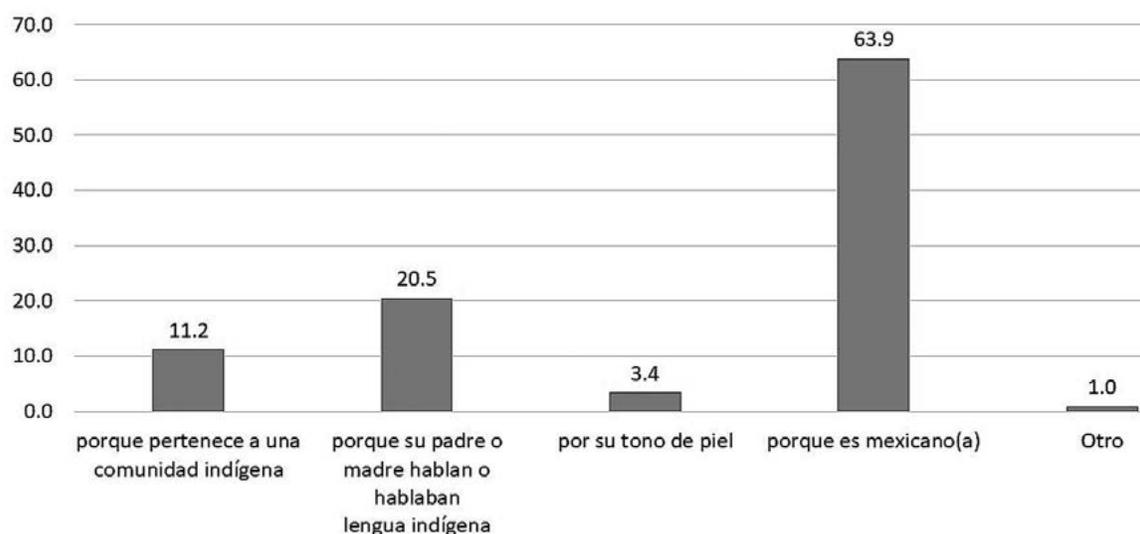
De hecho, los resultados de la Encuesta Nacional sobre Discriminación (Enadis) 2017 son consistentes con la información de la Encuesta Intercensal (Eic) 2015 respecto al volumen y la proporción de personas hablantes de lengua indígena y de personas que se consideran indígenas, independientemente del criterio lingüístico.

En la Enadis se replicaron ambas preguntas acerca de condición de habla de lengua indígena y de autorreconocimiento cultural. Se preguntó, primero: “[3.9] ¿[NOMBRE] habla alguna lengua indígena?”; después: “[3.12] De acuerdo con sus costumbres y tradiciones, ¿[NOMBRE] se considera indígena?” (figura 1).

En la prueba piloto se descubrió que muchas personas identificadas en el cuestionario sociodemográfico por la persona informante del hogar como indígenas, no se autorreconocían como tales al aplicar el módulo, lo cual evidencia la complejidad de la pregunta. Hay dos explicaciones esenciales para esta situación: o la persona informante no entendió la pregunta o no conocía la pertenencia cultural de otros integrantes. Existe, en realidad, poco control en cuanto a las preguntas de pertenencia cultural, como se observa en las diferencias de cifras sobre la población que se autoadscribe como indígena, que arrojan distintas fuentes de información (Cdi, 2017: 6-8).

Dado que los imaginarios sociales en torno a las preguntas de pertenencia cultural son muy amplios, diversos y cambiantes en el tiempo, por razones operativas, en el módulo para personas indígenas se introdujo un filtro con el objetivo de captar la razón de la adscripción e identificar a

5. Para un análisis de las diferencias conceptuales y los principales diferenciales sociodemográficos entre estos dos grupos de la población, véase Fernández, García y Ávila (2002).



**Figura 2.** Distribución porcentual de la población autoadscrita indígena según el motivo. **Fuente:** Enadis (2017).

quienes tenían una herencia cultural indígena directa y eran más proclives a sufrir experiencias de discriminación (INEGI, 2017c).

Así, se preguntó: “[VI.2] ¿Se considera indígena 1) porque pertenece a una comunidad indígena, 2) porque su padre o madre hablan o hablaban alguna lengua indígena, 3) por su tono de piel, 4) porque es mexicano (a), 5) otra razón?” (figura 1).

Al aplicar el filtro, tres de cada 10 personas identificadas como indígenas en el cuestionario general contestaron razones directamente asociadas a la pertenencia cultural (figura 2).<sup>6</sup>

Estos resultados levantan la interrogante respecto a si se puede seguir dando por sentado que la mayoría de quienes reconocen tener una identidad indígena, realmente comprenden lo que se pregunta y, en términos más generales, si están bien pensadas las preguntas de autorreconocimiento. Éstas son cuestiones que requieren un análisis detenido, en el cual estamos trabajando en el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) como parte del análisis de resultados de la Enadis 2017.<sup>7</sup>

La medición de la población afrodescendiente constituye un gran desafío para el sistema estadístico mexicano no sólo por su muy reciente incorporación en algunos instrumentos, sino también porque implica tanto la definición —no ajena a cuestionamientos políticos— de una población de estudio históricamente discriminada y excluida como su operacionalización en preguntas referentes a procesos complejos de construcción de identidad étnica-cultural (ONU y

6. Cabe aclarar que la encuesta permite construir indicadores para todas aquellas personas que declararon ser indígenas, independientemente de sus razones para identificarse como tales, de acuerdo con las dos obligaciones del Estado antes señaladas.

7. Vázquez (2016) argumenta que el incremento sustancial en el conteo de la población autodeclarada como indígena, registrado en México entre 2000 y 2015, así como en otros países de América Latina, está más relacionado con un cambio en la formulación de las preguntas que con la dinámica demográfica o con fenómenos como la revitalización cultural.

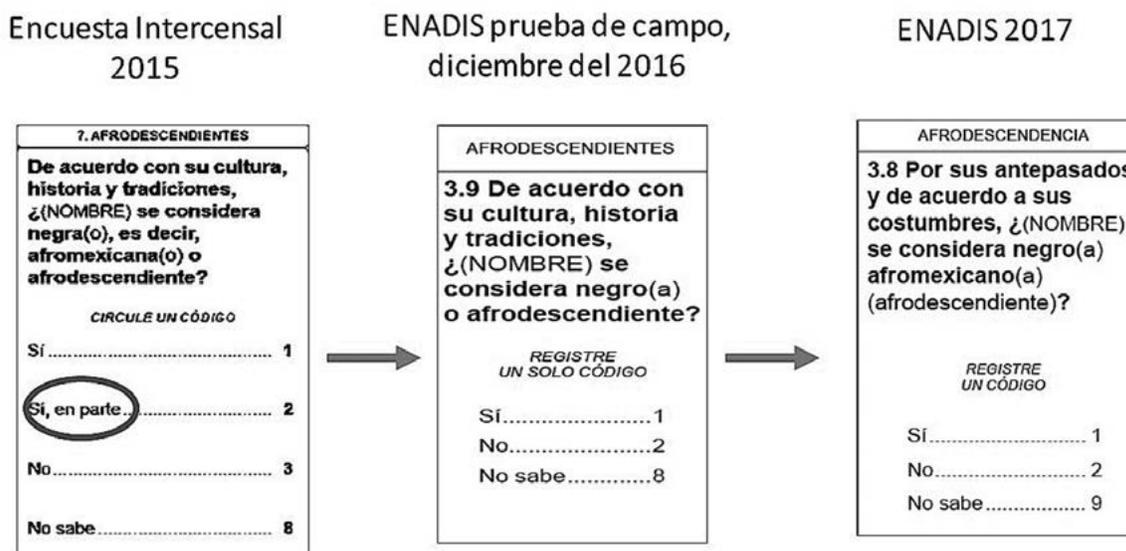


Figura 3. Pregunta de autoadcripción afrodescendiente en la Eic y en la Enadis. Fuente: elaboración propia.

Cepal, 2011), que presentan grandes variaciones regionales y locales (Cdi, 2012), y que en el caso mexicano han estado fuertemente sometidos a presiones de invisibilización (Flores, 2006).

A diferencia de lo que ocurre con las personas y los pueblos indígenas, sólo a partir de la Eic de 2015 México cuenta con la primera fuente oficial de la historia moderna que ofrece información estadística básica sobre la población afrodescendiente, gracias a la incorporación en el cuestionario de la pregunta de autorreconocimiento de afrodescendencia (INEGI, 2017a).

Esa pregunta constituye un logro de las organizaciones civiles afrodescendientes, así como de instancias aliadas en la academia y en las administraciones públicas, que han impulsado el proceso de construcción de una agenda de conocimiento y difusión sobre la afrodescendencia y sus contribuciones a la construcción de la nación pluricultural.<sup>8</sup> Tal cuestión ha sido objeto de un continuo proceso de estudio y consulta, iniciado formalmente en 2014, durante el cual fue contrastada con las preguntas equivalentes en los censos de otros países de la región y ha sido sometida a observación en pruebas de campo, puesto que se analizó el ejercicio intercensal y se efectuó una prueba a la propia Enadis (INEGI, 2017b).

La pregunta 7 de la sección III se formuló así en la Eic: "De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿[NOMBRE] se considera negro(a), es decir, afromexicano(a) o afrodescendiente?" (figura 3). La Enadis se consideró como una oportunidad para perfeccionar la pregunta de autorreconocimiento afrodescendiente de cara al censo de 2020, así como para su incorporación en otros

8. Velázquez e Iturralde (2012, 2016) han comenzado a escribir la historia del movimiento de las organizaciones afrodescendientes en México para el reconocimiento constitucional y han hecho una revisión del proceso impulsado por las organizaciones afrodescendientes mexicanas, con el acompañamiento del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), que llevó a la incorporación de la pregunta de autorreconocimiento en la Encuesta Intercensal 2015; véase también Conapred (2015) e INEGI e INAH (2014).

instrumentos, de modo que se recuperó la pregunta, establecida desde un enfoque y una práctica de derechos.

Ya con la experiencia de la Eic, en la prueba piloto de la Enadis, levantada en diciembre de 2016, se mantuvo la formulación cultural y se eliminó el término “afromexicano”, y se preguntó: “[3.9] De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿[NOMBRE] se considera negro (a) o afrodescendiente?” (figura 3).

En la prueba se comprobó que la pregunta tiene algunos problemas, en particular el estigma y el rechazo que todavía se asocian con el término “negro” y la escasa comprensión del concepto “afrodescendiente”, así como la dificultad de incluir, como parte de la caja de herramientas de la persona entrevistadora, una explicación de carácter histórico que hace referencia a personas procedentes del continente africano, esclavizadas y traídas a México durante la Colonia, que tampoco resulta familiar para toda la población.

También se descubrió que algunas personas informantes no entendieron los términos “negro(a)” y “afrodescendiente” como equivalentes, e interpretaron la pregunta como una disyuntiva de carácter excluyente; es decir, como si se les pidiera que se definieran como “negros” o como “afrodescendientes”.

Para mejorar la formulación de la pregunta, y pensando en probar algunos conceptos que contribuyeran a hacerla más clara para futuras experiencias, se hicieron nuevas consultas para identificar mejores conceptos con los cuales identificar a la población afrodescendiente en la Enadis. En términos generales, las alternativas consistían en incluir etnónimos para identificar a la población afrodescendiente de distintas regiones y usar términos más sencillos e inmediatos que pudieran ayudar a comprender la referencia a la “cultura, historia y tradiciones”.

Finalmente, en el cuestionario para el levantamiento definitivo se optó por la siguiente formulación de la pregunta, que mantiene el componente cultural y agrega el del linaje: “[3.8] Por sus antepasados y de acuerdo a sus costumbres, ¿[NOMBRE] se considera negro(a) fromexicano(a) (afrodescendiente)?” (figura 3), que se aplicó al informante del cuestionario sociodemográfico, respecto a todas las personas del hogar de seis años o más.

Sabemos que la pregunta aún presenta algunos problemas, tales como la limitación de las variantes regionales, lo cual nos remite de nuevo a trabajar sobre la pertinencia cultural de las denominaciones locales o etnónimos —*moreno, jarocho, mascogo*, etcétera—, y la falta de comprensión del concepto “afrodescendiente”.

Los resultados de la Enadis revelan un crecimiento muy significativo de la población que se identifica como afrodescendiente, que alcanza a cerca de 3.2 millones de personas: 2.85% de la población del país.

El incremento pudo deberse a una combinación de elementos entre los que se encuentran los factores contextuales; es decir, el crecimiento de las organizaciones civiles y la ampliación de la base social que apoya demandas políticas como el reconocimiento constitucional y las accio-

nes a favor del cambio cultural, así como el trabajo de la academia y una mayor información disponible sobre las poblaciones afrodescendientes y sus contribuciones.

Por otra parte, de seguro también tuvieron un impacto las innovaciones de la propia encuesta, tales como la introducción del elemento relativo a la ancestría en la formulación de la pregunta y, desde luego, el ejercicio de capacitación específica que se dio al equipo de encuestadores para esta pregunta, de modo que pudieran proporcionar a los informantes elementos para comprenderla y responderla.

### **Medir la adscripción étnica sin racializar**

Con la pregunta de autorreconocimiento afrodescendiente nos enfrentamos, sobre todo, al reto de superar la tensión esencial entre, por un lado, el término “negro”, comprendido por casi toda la población, pero asimilado predominantemente a la tonalidad de la piel y a otros rasgos físicos, y asociado con diversos estigmas de racialización y colonialización, y, por el otro, los conceptos de “afrodescendiente” o “afromexicano”, que no sólo tienen una muy escasa penetración y son de difícil comprensión, sino que asimismo pueden estar acotados a grupos más restringidos (Conapred, 2015: 96-97).

Los propios encuestadores del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) reportan que, en campo, se enfrentaron a la molestia de algunas personas encuestadas, quienes se sintieron ofendidas e incluso discriminadas, así como a la incomprensión de la pregunta —tanto al propio concepto de “afrodescendiente” como a si se refería al tono de piel— y a la necesidad de recurrir a la explicación diseñada en el proceso de capacitación.

En la medida en que la pregunta de autorreconocimiento afrodescendiente se reproduzca y se perfeccione, se contará con una herramienta más eficiente para hacer un mejor diagnóstico de la situación de este grupo de la población, lo cual sin duda contribuirá a un mejor diseño y ejecución de las políticas públicas, así como a cristalizar una agenda legislativa comprometida con el reconocimiento de sus derechos. La desracialización de la pregunta no sólo pasa por el diseño del instrumento de medición, sino también por la intervención pública para modificar el contexto en que se llevan a cabo las actividades estadísticas.

Desde luego, será necesario llevar a cabo intervenciones continuas y sistemáticas de información y educación, así como una buena y amplia campaña de sensibilización y difusión, previa al censo, de modo que la población del país sepa que se le formulará la pregunta, así como incluir un componente en el terreno de la comunicación educativa para dotar a las personas de los conocimientos y herramientas necesarios para reconocerse, valorarse y declararse como afrodescendientes.

Aunque las intervenciones en los ámbitos educativo y comunicativo son necesarias, posiblemente no sean suficientes para obtener un resultado estadístico en el que esté la mayoría de

los que son y sea la mayoría de los que están. Probablemente las dificultades para recolectar información sobre la autoadscripción afrodescendiente no sólo se relacionan con la falta de conocimiento y los estigmas asociados con la negritud, sino con que no es fácil percibir ventajas concretas en la autoadscripción, dado que aún no existen acciones afirmativas y de nivelación para este grupo de la población.<sup>9</sup> No se han establecido incentivos para el autorreconocimiento mediante acciones de política pública para la igualdad.

La población afrodescendiente ha sido víctima de un proceso sistemático e histórico de discriminación estructural que la ha hecho invisible en términos legales, políticos, culturales y, desde luego, estadísticos. Así, para que tenga sentido para los afrodescendientes identificarse y reconocerse como tales, es necesario avanzar hacia la construcción de un ambiente social que promueva la inclusión y que sea propicio para la valoración de las personas y pueblos afrodescendientes, a través de programas sociales específicos, acciones afirmativas, y también del reconocimiento constitucional de la composición afrodescendiente de la nación pluricultural.

### Reflexiones finales

Es necesario asumir la subjetividad inherente a las preguntas de autorreconocimiento porque, en realidad, se tiene muy poco control sobre las respuestas, dado que los imaginarios sociales en torno a la identidad —la concepción que tiene una persona o un colectivo acerca de sí mismo y sobre “los otros”— son muy amplios y diversos, lo cual implica un gran desafío metodológico. Ocurre tanto para el autorreconocimiento indígena como para el afrodescendiente, y probablemente ocurriría otro tanto si se preguntara para otros orígenes étnico-culturales.

La cuantificación y caracterización de las personas afrodescendientes, así como de las afroindígenas, es un proceso en construcción y está, por necesidad, vinculado con la periodicidad de las actividades estadísticas y delimitado por los instrumentos de recolección de datos, mas no por ello debería renunciarse a plantear metas respecto a su inclusión en encuestas y registros administrativos a corto, mediano y largo plazo.

Así, no debería resultar sorpresivo si, como resultado del próximo censo, la cifra de población afrodescendiente difiere de la estimada en la Eic y en la Enadis. La meta debe ser contar, en el corto plazo, con una pregunta efectiva, comprensible y pertinente, la cual pueda establecerse como parámetro estadístico.

En este sentido, en el Conapred consideramos que, en el corto plazo, existen suficientes elementos para incluir la pregunta referida en los próximos levantamientos de las encues-

9. Antón y Del Popolo (2009: 27) ya habían señalado que, “en un ambiente de discriminación estructural, las personas afrodescendientes pueden no declararse como tales, sobre todo si las categorías utilizadas tienen una interpretación estigmatizante”. También apuntaron que podría darse el caso contrario, de que “en contextos de revitalización étnica [...] algunas personas que no pertenecen a determinados grupos étnicos pueden autoadscribirse a ellos por afinidad, por acceso a políticas específicas, entre otras razones, aunque esta última situación parece tener menor incidencia que la primera”.

tas nacionales de la dinámica demográfica, en las encuestas nacionales de ocupación y empleo, y en las encuestas nacionales de ingresos y gastos de los hogares. Asimismo, consideramos que las pruebas temáticas del censo de 2020 tendrían que tomar en cuenta las experiencias de la Enadis 2017.

En el mediano plazo se debería reflexionar y llegar a un consenso respecto a la formulación más adecuada de la pregunta, en un proceso que incluya la participación de las comunidades y las organizaciones afrodescendientes, la academia y las instituciones públicas. En este sentido, se debería comenzar una amplia y profunda consulta técnica respecto a la incorporación de la pregunta en registros administrativos; por ejemplo, en los ámbitos de desarrollo social, de seguridad y justicia, y de combate a la pobreza.

En el largo plazo, la pregunta de autorreconocimiento de afrodescendencia debe quedar establecida como un componente regular de los censos y de las encuestas de hogares.

El tema de la falta de comparabilidad siempre surge cuando se habla de ajustar la formulación de las preguntas, aunque primero es necesario asegurar que la medición sea correcta y pertinente. Por eso, no cabe eludir la mejora de una pregunta sólo para poder comparar datos que, *a priori*, pueden resultar cuestionables. En el caso del autorreconocimiento afrodescendiente, se trata de los primeros ejercicios, por lo que la ventana de oportunidad para perfeccionar el instrumento de medición es todavía muy amplia.

Desde luego, las organizaciones y liderazgos afrodescendientes deben estar incluidos en todo el proceso de adopción de decisiones respecto a la pregunta censal y la estrategia de comunicación. Esto implica considerar sus opiniones durante la consulta y en el análisis de los resultados de la prueba piloto; en la capacitación de entrevistadores y en el diseño de las campañas de acompañamiento; durante el levantamiento, para poder encuestar de manera segura a las personas y a las comunidades sin malos entendidos que pongan en riesgo la calidad de la información, así como en el proceso de análisis y comunicación de los resultados.

Si bien, constitucionalmente, el censo tiene como objetivo medir el tamaño de la población para fines de representación política y asignación de ingresos y presupuestos federales, también existe una serie de finalidades de orden político que va más allá de la lógica de la estadística censal.

Incluir en los ejercicios censales preguntas que permitan nombrar, contar y caracterizar a grupos poco numerosos, como la población afrodescendiente, representa una necesidad en términos del diseño de políticas públicas para la igualdad, y no debería renunciarse a impulsar la inclusión de este tipo de preguntas en el censo.

Las reservas de tipo presupuestario y metodológico que usualmente se oponen a la innovación de las temáticas censales, no deberían ser más poderosas que la obligación de generar datos con la herramienta de recolección de información empírica más eficaz con que contamos. No hay mejor oportunidad que el censo para hacernos nuevas preguntas: nada como un censo que ofrece la ocasión de proporcionar esas respuestas.

## Bibliografía

- Antón, Jhon, y Popolo, Fabiana del (2009). "Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos". En Jhon Antón et al. (eds.). *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos* (pp. 13-38). Santiago de Chile: Cepal [Población y Desarrollo, 87]. Recuperado de: <[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7237/S0900315\\_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7237/S0900315_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>.
- Bello, Álvaro, y Paixão, Marcelo (2009). "Una mirada a la situación de los derechos de los afrodescendientes en América Latina". En Jhon Antón et al. (eds.). *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos* (pp. 39-85). Santiago de Chile: Cepal [Población y Desarrollo, 87]. Recuperado de: <[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7237/S0900315\\_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7237/S0900315_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>.
- Bucheli, Marisa, y Cabella, Wanda (2010). "El perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial". *Notas de población*, 37(91), pp. 161-200. Recuperado de: <[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12876/np91161200\\_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12876/np91161200_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>.
- Cohn, D'Vera (2015). "Census Considers New Approach to Asking About Race—by Not Using the Term at All". *Fact Tank. News in the Numbers*. Recuperado de: <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/06/18/census-considers-new-approach-to-asking-about-race-by-not-using-the-term-at-all/>>.
- Cepal (2010). *Contribuciones de la Cepal en los temas de pueblos indígenas y poblaciones afrodescendientes desde una perspectiva de derechos*. Santiago de Chile: Cepal. Recuperado de: <[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40615/S2010325\\_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40615/S2010325_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>.
- Cdi (2012). *Informe final de la Consulta para la identificación de comunidades afrodescendientes de México*. México: Cdi. Recuperado de: <[https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/37016/cdi\\_informe\\_identificacion\\_comunidades\\_afrodescendientes.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/37016/cdi_informe_identificacion_comunidades_afrodescendientes.pdf)>.
- \_\_\_\_ (2017). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2015*. México: Cdi. Recuperado de: <<https://www.gob.mx/cdi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128?idiom=es>>.
- Conapred (2015). *Derechos colectivos y reconocimiento constitucional de las poblaciones afrodescendientes*. México: Conapred/Secretaría de Gobernación/Senado de la República/Cámara de Diputados [Legislar sin Discriminación, t. VII]. Recuperado de: <[https://www.conapred.org.mx/documentos\\_cedoc/De-rechos%20colectivos%20y%20reconocimiento%20constitucional-Ax.pdf](https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/De-rechos%20colectivos%20y%20reconocimiento%20constitucional-Ax.pdf)>.
- \_\_\_\_, Inegi e INAH (2014). *Minuta Ejecutiva de la Mesa de Trabajo sobre la Incorporación de la Pregunta Afrodescendiente en la Encuesta Intercensal 2015 del INEGI*. Recuperado de: <[http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Minuta\\_Mesa\\_Trabajo\\_Conapred\\_INEGI\\_INAH\\_INACCSS.pdf](http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Minuta_Mesa_Trabajo_Conapred_INEGI_INAH_INACCSS.pdf)>.
- Fernández, Patricia, García, Juan Enrique, y Ávila, Diana Esther (2002). "Estimaciones de la población indígena en México". En *La situación demográfica de México, 2002* (pp. 169-182). México: Conapo. Recuperado de: <[https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/233118/SDM\\_2002.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/233118/SDM_2002.pdf)>.

- Flores, Julia (2006). *Afrodescendientes en México: reconocimiento y propuestas antidiscriminación*. México: Conapred. Recuperado de: <[http://www.conapred.org.mx/documentos\\_cedoc/E-19-2006\\_finalregresado.pdf](http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/E-19-2006_finalregresado.pdf)>.
- INEGI (2017a). *Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México*. Aguascalientes: INEGI/CNDH/Conapred. Recuperado de: <<http://www.cndh.org.mx/docs/Afrodescendientes.pdf>>.
- \_\_\_\_ (2017b). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Prueba de campo 2016. Informe operativo*. Aguascalientes: INEGI/Conapred/CNDH/Conacyt/UNAM.
- \_\_\_\_ (2017c). "Manual del entrevistador". En *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017* (pp. 111-112). Aguascalientes: INEGI/Conapred/CNDH/Conacyt/UNAM.
- ONU y Cepal (2011). *Contar con todos: caja de herramientas para la inclusión de pueblos indígenas y afrodescendientes en los censos de población y vivienda. Módulo 5. La difusión como una expresión del derecho a la información. Panorama Latinoamericano*. Santiago de Chile: Cepal/ONU/Fondo de Población de las Naciones Unidas/Unicef. Recuperado de: <[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1446/3/S2011512\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1446/3/S2011512_es.pdf)>.
- Popolo, Fabiana del, y Schkolnik, Susana (2013). "Pueblos indígenas y afrodescendientes en los censos de población y vivienda de América Latina: avances y desafíos en el derecho a la información". *Notas de Población*, 40 (97), pp. 205-247. Recuperado de: <[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/35946/np97205247\\_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/35946/np97205247_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>.
- Vázquez, Germán (2016). "Las categorías étnico-raciales en México. Discrepancias entre las estadísticas y los derechos". Ponencia presentada en la XIII Reunión Nacional de Investigación Demográfica en México, organizada por la Sociedad Mexicana de Demografía, Ciudad de México, México. Recuperado de: <[http://xiiiireuniondemografica.colmex.mx/images/resumen-extenso/RE\\_1.2.4.pdf](http://xiiiireuniondemografica.colmex.mx/images/resumen-extenso/RE_1.2.4.pdf)>.
- \_\_\_\_, y Félix, María (2015). "Los indígenas autoadscritos de México en el censo 2010: ¿revitalización étnica o sobreestimación censal?". *Papeles de Población*, 21 (86), pp. 171-218. Recuperado de: <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-74252015000400007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252015000400007)>.
- Velázquez, María Elisa, e Iturralde, Gabriela (2012). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación* (2ª ed.). México: Conapred/INAH. Recuperado de: <[http://www.conapred.org.mx/documentos\\_cedoc/Afrodescendientes\\_2daEdicioon\\_WEB.pdf](http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Afrodescendientes_2daEdicioon_WEB.pdf)>.
- \_\_\_\_ (2016). "Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento". *Anales de Antropología*, 50 (2), pp. 232-246. Recuperado de: <<https://doi.org/10.1016/j.antro.2016.05.002>>.
- Wang, Hansi Lo (26-01-2018). "2020 Census to Keep Racial, Ethnic Categories Used in 2010". *NPR*. Recuperado de: <<https://www.npr.org/2018/01/26/580865378/census-request-suggests-no-race-ethnicity-data-changes-in-2020-experts-say>>.

# Reflexiones sobre la inclusión de variables afrodescendientes en instrumentos estadísticos. Entrevista a Odile Hoffmann

Gabriela Iturralde Nieto\*

Odile Hoffmann es doctora en geografía, investigadora del Institut de Recherche pour le Développement (IRD) de Francia e investigadora huésped del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de 2017 a 2021. Después de escribir una tesis de doctorado acerca de la ganadería en Costa de Marfil (1983), trabajó sobre las dinámicas agrarias y el poder local en varias regiones de Veracruz, México. Posteriormente, participó y dirigió varios proyectos colectivos sobre movilizaciones étnicas y territorios en Colombia, México y América Central, en particular temas vinculados con poblaciones y comunidades negras. Ha sido directora del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) en México de 2006 a 2009, y es miembro de la Unité de Recherche Migrations et Sociétés (URMIS) de París. De 2014 a 2019 fue directora del Laboratorio Mixto Internacional MESO, del que sigue siendo codirectora.<sup>1</sup> Junto con estos proyectos colectivos, desarrolla sus proyectos de investigación sobre propiedad, territorialidad e identidades en Belice.

Entre 2008 y 2012, Odile Hoffmann participó en el Proyecto Internacional *Afrodescendants et esclavages: domination, identification et héritages dans les Amériques* (Afrodesc), que sumó el trabajo de académicos de varios países de Europa, África y América acerca de los procesos de esclavización y sus consecuencias en distintos aspectos sociales, económicos y culturales de las sociedades americanas contemporáneas desde perspectivas actuales. Uno de los temas que recibió atención en los distintos espacios académicos que se suscitaron en este proyecto, fueron los relativos a los procesos de categorización identitaria de las poblaciones afrodescendientes, y la vinculación de éstas con los diversos instrumentos estadísticos desarrollados por los Estados latinoamericanos en el marco de las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural.

La presente entrevista tiene el propósito de traer a la memoria algunas discusiones que se llevaron a cabo en el marco del Proyecto Afrodesc, con la finalidad de reflexionar respecto al tema una década más tarde, una vez que en varios paí-

\* Coordinación Nacional de Antropología, INAH ([giturraldenieto@gmail.com](mailto:giturraldenieto@gmail.com)).

1. Véase <<https://meso.hypotheses.org>>.

ses, entre ellos México, se ha avanzado en materia de dar visibilidad estadística a las colectividades afrodescendientes.

***Para empezar, te propongo hacer un poco de memoria: hace 10 años, en el marco del proyecto Afrodesc, tuvimos una serie de debates, e incluso polémicas, acerca de los procesos de inclusión de variables para captar población afrodescendiente en los censos de algunos países de América Latina. ¿Cuáles eran, desde tu perspectiva, los puntos o temas que generaron debates científicos y divergencias políticas en ese momento?***

Bueno, pues, primero, gracias por esta entrevista, que es un ejercicio —simpático y bonito a la vez— eso de verse a la distancia, aunque también muy tramposo, porque no he seguido muy de cerca los últimos debates sobre este tema, pero intentaré responder a las preguntas.

¿Cómo veo a distancia cómo estuvieron los debates? Me parece que el punto nodal en ese momento —alrededor de 2010— era la cuestión de la visibilización: cómo hacer visible, dar a conocer la presencia de gente que sentía o percibía que no existía, que no estaba en la escena pública. En eso todos estábamos de acuerdo: era un interés común de quienes trabajábamos en el campo académico y de las organizaciones, pero, a pesar de esa convergencia, enseguida aparecieron diferencias que a lo largo del tiempo se volvieron puntos de disputa. Primero, porque surgió la pregunta sobre para quién y para qué era necesaria esa visibilidad y, después, según qué criterios se demarcaría: ¿quién iba a decidir el criterio según el cual se hace visible o no a una colectividad? Es decir, los debates giraban en torno de si se pretendía hacer visible al actor —para lo que se necesitaba a este actor—, y se necesitaba saber quién era el mejor ubicado para hacer esa definición: si eran los propios activistas, los sectores académicos o las instituciones públicas.

Aquí es importante recordar que esta preocupación no era una cuestión exclusivamente mexicana: se dio en un contexto global en el que el paradigma del multiculturalismo ya había adquirido presencia en toda Latinoamérica y en otras partes también, y en ese contexto la cuestión de la lucha antirracista y por los derechos humanos empezó a estar muy presente, no sólo en el discurso de las organizaciones sociales, sino también en las agendas de los organismos internacionales, en la toma de decisiones y en el diseño de políticas públicas; es decir, de alguna forma México estaba obligado a responder a esta preocupación de la definición de actores minoritarios, independientemente de los demás debates internos en México.

Frente a esta coyuntura, se dieron varias posturas. En este punto, creo que podría hablar principalmente de la parte académica, porque el ámbito de las organizaciones y los activistas —que es muy importante y muy válido— es otra cuestión.

Entre los académicos había distintas posiciones: para algunos, lo importante era tratar el tema como un proceso histórico y antropológico que había que entender, documentar y eventualmente acompañar sin pretensión de imponer o develar alguna norma o alguna definición de

un grupo que hubiera preexistido; había interés en documentar las experiencias más que en definir o normar la pertenencia étnica, *racial* o cultural de la colectividad *afro*; para otros, el papel de la investigación era legitimar a partir de la ciencia la existencia de este grupo, y con esto darle más herramientas para luchar contra la desigualdad. Desde esa perspectiva era importante dedicarse a una discusión crítica de las normatividades existentes y abogar por el establecimiento de nuevas normatividades *étnico-raciales* consideradas más justas y más legítimas.

En los debates que se dieron era común declarar que estas posturas, además de responder a enfoques académicos, representaban convicciones políticas distintas. Esta disyuntiva muchas veces favoreció que se caricaturizaran las posiciones opuestas de los académicos, estableciéndose debates y disputas entre gente que aseguraba llevar a cabo investigación comprometida, y tachaba a otros de no hacerlo, bajo el argumento de que realizaban investigación tradicional o convencional, o porque hacían evidentes adscripciones a corrientes como la decolonialidad del saber, el culturalismo, los estudios culturales, entre otros. Las disputas llevaron a profundizar diferencias científicas y personales entre los colegas que estábamos trabajando sobre este tema y también entre los activistas de las distintas organizaciones. Llegaron incluso a hacerse condenas morales entre *buenos* y *malos*, y creo que en esta lucha binaria se perdieron los puntos del debate central, que eran la emancipación, el acceso a la igualdad, la justicia, la lucha contra el racismo, las respuestas locales de una sociedad global, menos desigual, etcétera.

***Pensando en que tú seguiste de cerca el proceso de inclusión de variables étnicas en los instrumentos censales de Colombia, ¿cuál es tu evaluación de esta experiencia en términos de logros, retos y fracasos?***

Aunque aún es muy poco tiempo para hacer balances definitivos, hay dos puntos que me parecen bien interesantes; es alrededor de esos dos puntos que haré un ejercicio de comparación con Colombia. Es importante considerar que “la cuestión afro” es una discusión que se ha dado a nivel internacional y, lo queramos o no, resulta necesario tener una mirada comparativa de las experiencias. Para mí hay dos puntos que son indispensables de comprender: uno es el papel de la sociedad civil en todo esto y el otro es la experiencia institucional en el tratamiento de la diferencia o la diversidad.

Empecemos por el papel de la sociedad civil. En Colombia hay que recordar que se suscitaron fuertes cambios a finales de las décadas de 1980 y 1990 en cuanto al trato de la diferencia, de inclusión de variables de grupos *raciales* en instrumentos estadísticos, de desarrollo de políticas públicas, entre otras cosas; y estos cambios surgieron en medio de una necesidad histórica de establecimiento de un nuevo pacto social frente a la guerra interna, la violencia y la ingobernabilidad en muchas regiones y localidades del país. Es importante tener esto muy presente porque sólo así se entiende que la inclusión de la cuestión *étnico-racial* formó parte de esta

profunda recomposición de alianzas políticas. La emergencia de “actores negros” supuso un cambio de la sociedad colombiana, en la política y en la sociedad civil, del que emergieron nuevos actores, nuevos líderes, tanto “indios” como “negros”: “indios” aliados con “negros”, “indios” contra “negros” u otras combinaciones de alianzas y enfrentamientos. Estas nuevas alianzas y configuraciones suscitaron cosas inéditas en la escena pública: el mayor escenario fue la Asamblea Constituyente, de donde surgió la Constitución de 1991. Este contexto, que en ese momento buscó renovar los pactos políticos, generó, por una parte, miedos, reticencias y resistencias, y por otra, mucho entusiasmo.

Entre una cosa y la otra, los sectores académicos tuvieron un papel significativo, lo mismo que las organizaciones sociales, los partidos políticos y las instituciones; es decir, hubo una apropiación colectiva del tema con consecuencias en cambios constitucionales, legislativos e institucionales; ésa es la gran diferencia con la situación que vivimos en México en cuanto a esta temática. Es decir, la inclusión de variables étnicas traducía, o más bien era resultado de un cambio social nacional; quizá sea una mirada un poco optimista, pero creo que tiene algo de cierto.

En México la cosa es muy diferente. Hasta en la década de 1990 —tú lo sabes mejor— no era evidente la legitimidad del tema “afro”; para muchos ni siquiera era un hecho la existencia de colectividades afrodescendientes en el país; incluso ahora que el tema ha adquirido mayor visibilidad, su importancia sigue siendo puesta en cuestión por muchos interlocutores, incluso académicos. Considero que, en el caso de México, además de esta supuesta falta de legitimidad, la inclusión de variables *étnicas* y *raciales* en los aparatos de gobierno inicialmente respondió, sobre todo, a una obligación global del contexto internacional del que hablé al inicio de la entrevista.

Cabe aquí hacer un matiz: que venga del ámbito internacional no significa que sea algo de fuera o ajeno, como se ha llegado a afirmar. México forma parte del ámbito internacional, y en esa medida es un matiz bastante importante y, por lo mismo, que el impulso a este tema haya iniciado más por presiones internacionales no lo demerita ni lo invalida. Por otra parte, hay que reconocer que, inicialmente, la discusión se llevó a cabo entre los actores directamente concernidos: organizaciones sociales locales, líderes, asesores, técnicos, y con una menor intervención de la sociedad civil a nivel nacional.

El segundo punto importante tiene que ver con la experiencia de las estadísticas étnicas en México, en primer lugar con población indígena. Existe una larga trayectoria en este sentido, desde los censos iniciales de los años 1910 y 1921, que incluían criterios de “raza” —mezclada, indígena o blanca— hasta los censos de 1940 y 1950, en los que el tipo de calzado e indumentaria era uno de los indicadores para captar población indígena —se preguntaba si la persona calzaba botas, huaraches o nada, y a partir de ese dato se infería su pertenencia o no a la población indígena—. Posteriormente se privilegió el registro de la lengua que se habla; este indicador ha estado presente a lo largo del siglo xx, con cambios, pero manteniendo una cierta continuidad.

En cuanto a esto, debe señalarse que, en México, el Estado ha reconocido la diferencia en sus censos, y mal que bien ha llevado a cabo una política diferencial respecto de los pueblos indígenas, por lo menos desde la creación del Instituto Nacional Indigenista, en 1948.

Por lo tanto, la inclusión de variables representando la diversidad étnica no es ninguna novedad y ha suscitado muchas discusiones, escritos, iniciativas y oposiciones a éstas, etcétera. Cada ronda censal ha sido ocasión de volver a discutir entre demógrafos, estadistas y antropólogos. Cabe señalar que, aun cuando la reflexión sobre la cuestión indígena en México lleva siglos, los debates sobre la identificación y la autoadscripción de los pueblos y comunidades no han cesado y, por el contrario, se han hecho más complejos.

La cuestión “afro” es distinta por novedosa en tiempo —reciente— y en naturaleza: explicita la cuestión *racial* que evidentemente existe para los indígenas, pero que, en su caso, ha sido subsumida en el lenguaje y en las categorizaciones “culturales” y “étnicas”. Para las poblaciones afrodescendientes es un debate más reciente: las categorías de heteroadscripción y de autoadscripción están en procesos permanentes de negociación; se deconstruyen y se reconstruyen de forma muy evidente. Testigo de esto es el vocabulario aún inestable, la proliferación de categorías de autoadscripción y la dificultad para estandarizar uno o dos términos en distintos contextos; por ejemplo, las “comunidades negras” en Colombia, los “pueblos negros” en México, los “afrodescendientes” en Latinoamérica y los diversos gentilicios que han sumado el prefijo afro-: afrocolombiano, afroargentino, afroboliviano, fromexicano, todas son categorías en construcción.

Sin embargo, esto no es propio ni exclusivo de los afrodescendientes; igual pasa con los anteriormente llamados “indios”, hoy “indígenas”, pueblos indios, grupos étnicos y ahora naciones o sencillamente colectivos llamados por su propio nombre: ni indio ni blanco, sino purhépecha, hñähñu, zapoteca, etcétera.

Lo que quiero resaltar es que, desde mi perspectiva, hay una gran ambivalencia en México; por una parte, se ha desarrollado un amplio conocimiento colectivo real de la diferencia y de la inclusión en las políticas de gobierno, aunque sea constituido por un racismo institucional en muchas ocasiones; en racismo social casi siempre. Y, por otra parte, es notoria una incapacidad para incluir a la población negra en este “conocimiento de la diferencia”.

Creo que esto explica por qué tal cuestión se polariza, ya que, precisamente, se queda en un ámbito de especialistas y no se cruza con las demás dimensiones: la educativa, la de salud, la de tierra; entonces permanece como un debate encapsulado, y creo que ésa es una gran diferencia respecto a la experiencia de otros países, por lo menos con Colombia. No creo que la experiencia de los censos “étnicos” deba evaluarse en términos de fracaso; pienso que son procesos inconclusos y complejos, aun en la propia Colombia y, por supuesto, en México. Ahora, este proceso apenas ha empezado, y aunque parece que se ha discutido mucho el tema de las categorizaciones, la identificación de los grupos de población y la utilidad de las estadísticas étnicas sigue

siendo un punto que merecería más investigación a futuro. Es necesario explicar la dificultad, en el caso de México, de establecer diálogos entre el tema “afro” con otros temas.

*En México, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), tras un largo proceso de negociación política, incluyó una variable para captar población afrodescendiente en la Encuesta Intercensal 2015. Se consensó la inclusión de una pregunta de autoadscripción identitaria que, por una parte, buscó “evadir” la variable explícitamente “racialista” —preguntar por “raza”—, y al mismo tiempo incluyó el término “negro” para asegurar algún nivel de identificación de este grupo de población, porque, como bien sabemos, es la categoría de adscripción coloquial y emic que se usa sobre todo en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Veracruz y otras regiones. Los resultados de la encuesta señalan que 1.4 millones de personas se reconocen como negros, afrodescendientes o fromexicanos. ¿Qué opinión tienes sobre este proceso? ¿Sus resultados? ¿Qué retos identificas para el censo de 2020?*

Aunque parezca ingenua y optimista, veo muy bien este esfuerzo de la institución. Es importante que sea el resultado de un diálogo con amplios sectores de la sociedad organizada, con las organizaciones sociales, académicos y técnicos estadísticos, entre otros. Me parece fundamental evadir la categoría de “raza” por su polisemia. Si en México puede entenderse de una cierta forma —por ejemplo, cuando se constituye como una categoría *emic* empleada para referirse más a la familia o a los linajes—, al estar en un censo circularía en múltiples escenarios, en los que se interpretaría de otro modo, creo que más cercano al sentido propio de los discursos decimonónicos. Yo creo que hoy en día es una prioridad generalizada luchar contra todas las interpretaciones racializantes de la diversidad. Ahí está nuestro mayor reto: analizar la diferencia sin encasillarla en términos raciales.

Por otra parte, pienso que los resultados son muy interesantes. Sin duda se corresponden con una imagen vigente: la población sí contestó, entendió y se apropió de la pregunta; una población ciertamente minoritaria, pero muy consecuente (1.4 millones). Es relevante señalar que se hacen visibles las regiones “tradicionales” de asentamientos afrodescendientes, pero también en las urbes y metrópolis, empezando por la Ciudad de México. Por primera vez tenemos “datos” que dibujan otra faceta de “la diferencia” o la diversidad en México. Con los problemas de siempre: subrepresentación en varios sectores, sobrerrepresentación en otros, dificultades en el levantamiento censal, sesgos de la categorización, etcétera; sin embargo, considero que es un ejercicio muy relevante.

*Mencionabas que una de las paradojas de esta discusión sobre la inclusión de categorías tiene que ver con una incapacidad para incluir, en este conocimiento sobre la diversidad, la participación de poblaciones afrodescendientes; me gustaría que ahondes en esto: ¿cómo explicas esta suerte de negación?*

Pienso que estamos casados con categorías encapsuladas que no permiten comprender realidades más complejas; entonces, si alguna expresión o alguna realidad es concebida o catalogada como “indígena”, por ejemplo, no puede ser concebida de otro modo: nos cuesta admitir que la gente pueda pensarse al mismo tiempo como indígena y afro, y, al contrario, es encapsulada en una u otra identificación, sin mayor profundización, lo cual nos lleva a simplificar la comprensión de los fenómenos sociales y culturales contemporáneos.

***Tengo la impresión de que, en general, ha dominado una visión muy culturalista de concebir la distinción y la diferencia entre los grupos sociales, incluso entre los especialistas que trabajan desde concepciones de la dimensión política de la etnicidad. Normalmente se está en busca de la excepcionalidad cultural que se expresa en fiestas, en objetos, en rituales, y pues lo afro no cabe dentro de esta mirada. No alcanza a ser tan distinto y, por otra parte, está la preocupación sobre otorgarle demasiado peso al fenotipo como factor de distinción.***

En efecto, por un lado hay esta preocupación por el fenotipo, que nos remite a la discusión sobre la raza como categoría descriptiva. También —y ahí coincidido contigo— está la responsabilidad de la antropología, y más bien de los especialistas. En buena parte de las investigaciones, cuando se trabaja acerca de las distinciones y las diferencias culturales se ha buscado reconocer la excepcionalidad cultural. A lo largo de mi carrera he luchado por desexotizar a mis interlocutores; es decir, reconocerles sus diferencias, si es que ellos lo piden o lo reivindican y, a la vez, no quedarse en esta exotización, alterización radical. Por eso me cuesta trabajo la generalización de la “alteridad” como noción central para entender las sociedades contemporáneas. Veo un riesgo grande de quedarse en la alterización profunda, radical, y pienso que nuestro papel como académicos, como intelectuales y como especialistas es explicar, documentar, etnografiar, entender esta diferencia, aunque reubicándola en las dinámicas globales que no particularizan, y ahí sí hay un gran camino por recorrer.

***Pensando que la visibilidad estadística ha sido uno de los reclamos políticos más sentidos de los colectivos afrodescendientes en América Latina, y poniendo este reclamo político en diálogo con la necesidad de las políticas multiculturalistas por medir, clasificar y contar a la población como requisito para destinarle recursos, ¿cuál sería tu balance de estos procesos? ¿Qué identificas como fracasos, logros, retos y consecuencias perversas en la experiencia de estos 25 años en América Latina? ¿Te animas a imaginar un escenario para México?***

Las consecuencias perversas las conocemos; eran previsibles y se dieron: reificación de las pertenencias, cierta fragmentación entre grupos sociales, emergencia de nuevas barreras y fronteras entre identificaciones y construcción de botines étnico-políticos confiscados por una minoría, entre otras.

Sin embargo, esto no viene del conteo en sí, sino de las políticas de redistribución que se asocian con él. Es decir, no debemos aislar la cuestión de la visibilización y el conteo *étnico-racial* de la cuestión política más general, la que tiene que ver con el cambio social, económico y político de las sociedades. Si lo aisláramos o lo separáramos, nos ubicaríamos en el enfoque racialista y racista, que no ayuda en nada a imaginar nuestro mañana.

Considero que debemos preguntarnos si incluir estas variables en los censos y otros instrumentos sirvió para mejorar el acceso a recursos educativos, de salud, a la tierra, al trabajo, a la representación política; es decir, si es que ha ayudado a modificar las representaciones, no sólo las externas al grupo, sino también las de sí mismo. Creo que en algunos ámbitos sí, definitivamente, y qué bueno. Pero quizá, en la mayoría de los casos, no, pues en general los pueblos, las comunidades y las colectividades afrodescendientes están ahogados en un mar de desigualdades, injusticias y amenazas que rebasan por mucho el asunto del reconocimiento de la diferencia. Por ejemplo, en el medio rural pienso en el extractivismo, por supuesto; en el medio urbano, en las condiciones de vivienda, salud, alimentación y pobreza; en todas partes, en el acecho de los actores mafiosos y delictivos que cada día logran apoderarse más de los recursos privados y públicos que deberían ser objeto de políticas públicas de redistribución.

Por otra parte, no debe perderse de vista que, a pesar de haber tenido alcances limitados, estos ejercicios han contribuido a crear mayores espacios de ciudadanía.

La visibilización de minorías afrodescendientes es, sin duda, un fenómeno ambivalente; por lo tanto, es político y, por lo tanto, no hay que dar respuestas radicales o unívocas: está bien o está mal; no está bien ni está mal; son las dinámicas de la política; es político, y eso es lo que hay que seguir trabajando a nivel local, regional, estatal, nacional.

Por eso, para mí la discusión académica sobre las categorías de adscripción identitaria de los sujetos colectivos toca sus límites. Ya la sostuvimos: era una época muy importante; fue toda la discusión desde 1990 hasta el año 2000, aunque pienso que hay que regresar a estudiar los procesos políticos en el sentido amplio; es decir, comprender cómo se expresan las diferencias y las identificaciones en los ámbitos culturales, económicos, electorales, del reclamo de derechos e incluso de la sobrevivencia. De lo contrario, caemos en el nominalismo, en buscar la definición de qué es algo, de qué no es algo, y de allí a las luchas por la legitimidad de las denominaciones.

Hoy en día interesa más entender los procesos de desigualdad, de exclusión y de inserción en las dinámicas actuales. Aunque en el campo académico hay otras corrientes que se han concentrado en enfatizar la diferencia radical, es, por ejemplo, la posición de la decolonialidad del poder con quienes —reconociendo sus aportes— he tenido diferencias importantes.

Ahora, en cuanto a México y el censo mismo —es ahí donde mi respuesta debe entenderse a 10 años, con cierta distancia y “con pinzas”—, se ha ido dando respuesta a las demandas de distintos sectores sociales. Como lo decía, con críticas, mi balance es positivo, pensando además en

que se trata de un primer ejercicio. Si me propongo hacer una evaluación, debo decir que lo que sí es fundamental para mí es que la pregunta que se incluyó no utilizó la categoría de “raza”. Es central para mí, porque esa categoría tiene un sentido aquí, en la Ciudad de México, otro en la Costa Chica y otro en Veracruz. Tiene otro sentido en Estados Unidos. Es una noción con diversos significados. Hay una polisemia grande de la palabra: a veces designa un linaje; otras, un origen nacional; otras, la pertenencia a un grupo poblacional. Unos son los usos coloquiales; otros, los usos como una categoría analítica dentro de las ciencias sociales. No obstante, cuando se utiliza en el censo o cualquier otro instrumento estadístico, la polisemia ya no existe; la palabra entonces adquiere un solo sentido de “descripción censal” y casi de “verdad objetiva”, y ése posee un gran poder al estar incluido en un instrumento de Estado.

Entonces, desde mi perspectiva, hay que evitar a toda costa el empleo del término de “raza” en los censos. No niego la importancia de contemplar en los estudios, en las entrevistas, en las interpretaciones, el empleo de esta categoría como una herramienta analítica para entender cosas; no hay que negar la importancia ni el peso de la *dimensión racial*, pero yo creo que una prioridad fundamental de hoy es luchar contra las interpretaciones racializantes, tanto en los instrumentos estadísticos como en las dimensiones teóricas y analíticas. Tenemos que analizar la diferencia sin encasillarla en términos raciales; no se trata de negar esta dimensión, cuyos efectos vemos a diario: el color de piel y la apariencia pesan, pesan mucho; es muy importante resaltarlo, decirlo y denunciarlo, aunque en este esfuerzo debemos evitar perder la claridad de que se trata de una construcción social. Es decir, sí debemos reconocer, analizar y describir procesos de racialización y de racismo, sin, por lo tanto, atribuirles una explicación “racial”, de “raza”. Importa el proceso de construcción y manipulación de la categoría, no la categoría en sí.

***Acabas de hacer referencia a un tema central —incluso a una dificultad técnica de los expertos—. ¿Cómo identificas y documentas el peso de esta dimensión racial sin cosificarla ni objetivarla al emplear el término “raza”?***

Ahí está el desafío. Creo que al respecto hay que ser muy radical. No se puede permitir revivir ni dotar de valor de verdad a la idea de que las personas, por sus distintas apariencias, pertenecen a un grupo racial. ¡No podemos hacerlo, conociendo la historia de la humanidad! Tenemos conocimiento, tenemos historia; sabemos que, en nombre de esta convicción —la diferencia racial—, se han llevado a cabo los más espantosos crímenes de la humanidad. Lo hemos vivido en el siglo XVI, XVII, XVIII, XIX, XX y XXI. Entonces: no. Y en este aspecto soy radical.

Otra cosa que también me gustó de los resultados en la Encuesta Intercensal es que, pese a que había mucho escepticismo, las personas sí comprendieron la pregunta, aun cuando no se empleó la variable *raza*. Los resultados son relevantes; el dato relativo no es muy alto —1.4% de la población—, aunque son 1 400 000 personas, y eso es mucho.

***Uno de los aspectos que se le ha criticado a la Encuesta Intercensal sobre población afrodescendiente es que los datos que arroja no ponen en evidencia condiciones de pobreza de las poblaciones afrodescendientes y, al contrario, las sitúan dentro del promedio nacional, invisibilizando la discriminación experimentada por este grupo de población. Hay quienes atribuyen este fenómeno a que las preguntas están mal formuladas. ¿Qué opinas de esto?***

Es verdad: en una lectura general de los resultados, éstos no evidencian las condiciones que hemos visto en el campo. Lo que pienso es que, en lugar de criticar el dato o la herramienta con que se levantaron los datos, es necesario preguntarse qué es lo que pasa ahí, qué procesos y fenómenos se están reflejando, más que poner en cuestión los procedimientos técnicos. Por ejemplo, saber si las personas se perciben discriminadas, aunque los datos censales no lo muestren. Hay que recordar, además, que los censos y las estadísticas nos dan lo que les pedimos. Quizá no sea pertinente esperar datos sobre discriminación en una encuesta de este tipo; habría, además, que contrastar con otro tipo de encuestas, tal vez con unas a nivel más local. Por otro lado, me parece que es un insumo interesante para acabar con una suerte de discurso que ha hecho de la victimización un argumento para la disputa entre indígenas y afrodescendientes por ver cuál es el grupo más discriminado. Considero importante que podamos salir de este uso perverso de la realidad.

Este tema también nos debe llevar a pensar que una variable estadística, ya sea *étnica* o *racial*, por sí sola no sirve: sólo es útil si se interpreta contextualizada. En otro sentido, sin duda la manera de preguntar, las categorías y las variables van a cambiar, van a seguir discutiéndose, peleándose y evolucionando. Ahí, por ejemplo, yo no tengo una propuesta sobre cómo se debería preguntar, aunque pienso que hay que probar la pregunta varias veces, seguir su evolución en una, dos y tres rondas censales. Pienso que el reto de 2020, en lugar de incluir nuevas categorías, será ver cómo se comportan los datos; no deberían incluirse nuevas categorías ni variarlas radicalmente. Y otra de las cosas importantes es que hay que procurar que estos ejercicios no acaben encasillando en una u otra identidad a las personas. Pensemos que, sobre todo en el caso de México, muchas personas, e incluso comunidades, reconocen una doble pertenencia identitaria, como “afros” e indígenas al mismo tiempo.

***Una de las discusiones frecuentes en el marco de Afrodesc era la relacionada con los procesos de “imposición” o forzamiento de identidades a las que estaba dando lugar la adopción de las políticas de la identidad o el llamado giro al multiculturalismo. En este sentido, quiero preguntarte tu opinión sobre este tema a la distancia, cuando en buena parte de los países estas políticas llevan cerca de 20 años de instrumentación.***

Sí, teníamos una seria preocupación por lo que identificábamos como procesos de reificación de las identidades, de fragmentación social entre pertenencias y de cierta rigidez identitaria. En un

sentido, hay que comprender que esto siempre ha pasado. Por ejemplo, en la década de 1930, pasó alrededor de las pertenencias sindicales u obreras. Existieron luchas frontales muy duras, que en algunos casos derivaron en fragmentaciones insalvables. Podemos decir que es perverso en el sentido de que se trata de un fenómeno no deseado, aunque era previsible. En el caso del que hablamos, también era previsible, pero, pues, es parte de la dinámica social, y mientras las sociedades se mantengan tan desiguales, siempre habrá quien esté dispuesto a buscar vías y buscar nuevos modelos para, por ejemplo, acceder a reconocimiento, a recursos públicos, a atención, y todo esto desde un legítimo reclamo de ejercicio de los derechos. Obviamente, en estas vías se presentan inconvenientes; es el lamentable caso de la racialización en que han derivado algunas medidas de acción afirmativa; por ejemplo, en el caso de Brasil, donde incluso se han establecido comisiones de verificación racial para definir a las personas beneficiarias de las políticas de cuota en la educación superior. Y aquí nos enfrentamos a paradojas. Por una parte, es de aplaudirse que existan disposiciones que favorezcan el acceso de las personas negras —como se denominan en Brasil—, y al mismo tiempo es alarmante saber que se emplean peritajes antropológicos para definir la pertenencia “racial” de una persona.

Entonces, pues consecuencias perversas sí las hay; se crean nuevas barreras, nuevas fronteras, y también botines étnico-políticos confiscados por minorías. Sin embargo, todo eso no viene de los ejercicios de conteo de población, sino de la dinámica política general; es decir, no debemos aislar la cuestión de la visibilización ni los ejercicios estadísticos de la cuestión de la política más general; si lo hiciéramos, otra vez estaríamos en la visión racialista y racializante de la sociedad.

Contar un grupo de población, definirlo de acuerdo con unas u otras categorías, forma parte del contexto político en que se instrumentan las políticas públicas y de la distribución de los recursos para la atención social. Entonces, la evaluación de los censos y de las encuestas debe pasar por la evaluación, en el mediano plazo, de la mejoría en el ejercicio de los derechos, el acceso a recursos educativos, de salud, tierra, etcétera. Y en esa medida pienso que sí ha sido útil en algunos ámbitos. Por ejemplo, en Colombia, en Brasil e incluso en Estados Unidos, aunque no podría ser una apreciación general. Pienso que, no obstante el relativo “éxito” de algunas medidas tomadas a partir de estos criterios de inclusión y de reconocimiento de los grupos históricamente marginados, seguimos ahogados en un mar de injusticias, de desigualdades y de amenazas que aplastan los esfuerzos hechos para mejorar las cosas en términos de injusticia *racial* y étnica.

Y, por otra parte, la cuestión en el campo es otra: ahora está marcada por el acecho del narcotráfico, del crimen organizado y de intereses económicos no necesariamente ilegales que se aprovechan de las transformaciones sociales: éstos han sabido articularse y han sacado ventaja de medidas que tenían otro propósito. Por ejemplo, la dotación de territorios colectivos de comunidades negras en el Pacífico colombiano, que fue una de las demandas sociales y políticas más sentidas alrededor de la Constitución de 1991 y de la cual surgió la promulgación de la Ley

70 que, desgraciadamente, en la actualidad ha derivado en la confiscación por parte de grupos económicos mayores —ilegales y legales— de las tierras de estas comunidades históricamente desposeídas, y hoy en día esto tiene efectos en el desplazamiento forzado desde estos territorios, así como de un incremento de la violencia contra dichas comunidades. De esta manera, nos enfrentamos a nuevos fenómenos que debemos analizar. Los datos estadísticos son un insumo para la investigación, y en algún momento un instrumento político, pero no son la única ni la mejor manera de analizar la realidad y, menos aún, de transformarla.

***Muchas gracias por tu tiempo y por compartir tu visión política sobre un punto que sigue siendo central en la agenda política de los movimientos afrodescendientes en la región, y sin duda también un punto imprescindible en la agenda académica.***

# Afrodescendientes en México

José Luis Martínez Maldonado\*

Para descubrir nuevos temas susceptibles de ser fotografiados, no es necesario buscar tierras lejanas y desconocidas, sino, como dijo Proust, hay que tener nuevos ojos. Dejar de ver lo que vemos cotidianamente y a lo que nos hemos acostumbrado. Cuando se publicaron los datos de la Encuesta Intercensal 2015 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Eic-INEGI) sobre población afrodescendiente en México, quedamos sorprendidos de que alrededor de 1.4 millones de mexicanos se reconocieran como negros, afroamericanos o afrodescendientes. ¿Por qué no los habíamos visto?

La fotografía sobre las poblaciones afrodescendientes, así como de su patrimonio cultural, nace de estar cerca de un proceso político que lleva más de dos décadas: el reconocimiento constitucional y la inclusión de estas poblaciones en el censo de población 2020. Las actividades por el reconocimiento y visibilización de estos colectivos en la formación y desarrollo de la sociedad mexicana, la importancia histórica de su participación en la vida económica, social y cultural, así como la situación de marginación, pobreza y discriminación en la que un gran sector de estas poblaciones vive, ha sido un móvil para documentar una parte de su vida cotidiana y de sus manifestaciones culturales.

La historia empezó hace muchos años en el mar, en Playa Ventura, Guerrero, el lugar favorito de las vacaciones. Iba a Marquelia por comida o a comprar algo y miraba a la gente. Veía los rasgos de las personas y eran diferentes a los de las muchas comunidades indígenas que había visitado en diversos estados. Un día, para hacer honor a mi apellido, me fui hasta Punta Maldonado, también en la Costa de Guerrero. Ahí me di cuenta de que en esta región había existido una migración que yo no había percibido. Eran “otros” mexicanos. Yo, que tenía muchos años tomando fotografías *abstractas*, hice mis primeros retratos. No buscaba lo diferente ni lo exótico, sino simplemente conocerlos y, así, fui descubriendo nuevas formas de belleza, de dignidad, de orgullo.

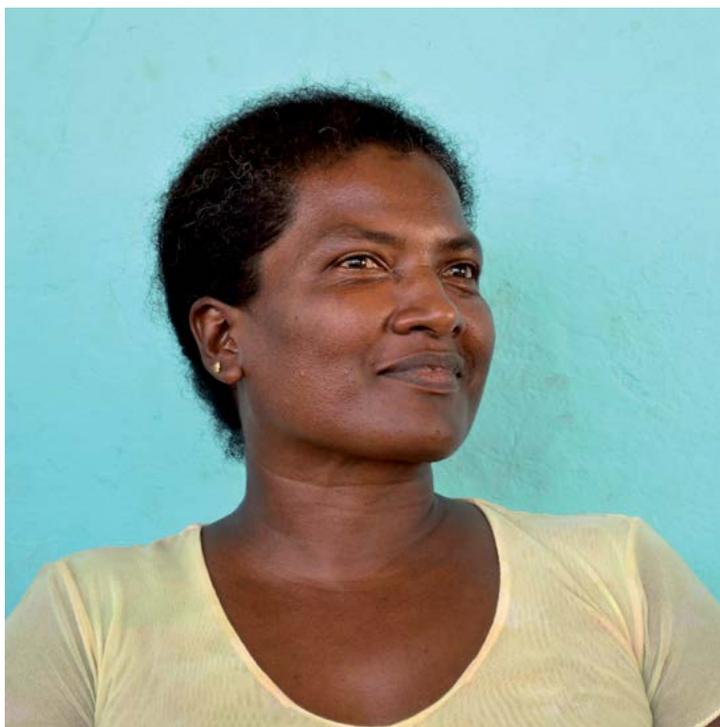
Varias cosas se cruzan cuando existe una cámara: nunca se es impasible frente a una lente. El que toma la foto busca algo, pero el que es fotografiado también; uno ve a los otros de determinada manera, pero nosotros nos vemos a nosotros mismos de muchas formas, y a veces de aquella en que queremos que nos vean, nos reconozcan, ya que estaremos ahí por mucho rato y a la vista; así, escon-

\* Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural, INAH (fluxus2112@gmail.com).

demos lo que no queremos mostrar de nosotros. Por eso prefiero las fotos en las que las personas no se dan cuenta de que las estás fotografiando, aunque a veces hay que ser cínicos y hasta un poco agresivos y “sorprender” con la fotografía. Hay personas que, molestas, me han dicho: “No me tomes fotos”, y por supuesto no lo hago, pero otras me han dicho: “Tómame una foto”. Los niños siempre quieren estar en las fotografías.

En general, trato de interferir lo menos posible en sus actitudes o posturas. Por las noches suelo revisar las imágenes que tomé durante el día. Un instante arrancado al tiempo, un contexto que ha desaparecido. Mientras más viajo por la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, más cerca me siento de una población a la que admiro: reconozco a colegas y amigos; ellos me reconocen. La cercanía, la familiaridad, también ayuda a la fotografía, a un tipo de fotografía.

Sigo prefiriendo las fotos espontáneas, de momentos fugaces, nunca posadas, como en las danzas, donde lo que menos importa es si te están tomando o no una fotografía: lo que se valora es la velocidad, el ritmo, la coordinación y la comunicación con los otros danzantes. Al llevar una máscara, la persona desaparece y se convierte en lo que quiere representar. Tomar fotos de una danza es como actuar en una representación teatral: mientras más conoces la obra, mientras más la practicas, mejor puede salir. Cada fotógrafo recorre un camino personal que constituye, a la larga, una manera de asumir la fotografía tanto técnica como artísticamente: qué es lo que el fotógrafo quiere retener de la realidad, cuál es su capacidad para contar historias y, sobre todo, para descubrir el mundo y transformarlo en imágenes. Crear una imagen es tener una opinión sobre el mundo. Es también una opinión artística. El arte es una idea pero, sobre todo, una esperanza.



Charco Redondo, Tututepec, Oaxaca, 2014.  
Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Tejorones de Pinotepa, Oaxaca, 2017.  
Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Festival Afromexicano, Cuajinicuilapa, Guerrero, 2018. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Cuijleña, 2018. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Universidad Intercultural de Cuajinicuilapa (I), 2016. **Fotografía** © José Luis Martínez Maldonado.



Universidad Intercultural de Cuajinicuilapa (II), 2016. **Fotografía** © José Luis Martínez Maldonado.



Jóvenes de Santo Domingo Armenta, 2013. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Jóvenes de Chicometepc, 2017. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Minga, Encuentro de Pueblos Negros, 2015. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Máscaras de diablos de Guerrero y Oaxaca (I), 2012-2017.  
Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Máscaras de diablos de Guerrero y Oaxaca (II), 2012-2017.  
Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Máscaras de diablos de Guerrero y Oaxaca (III), 2012-2017.  
Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Panteón de Lo de Soto, Oaxaca, 2015. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Silencio de los diablos, 2016. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Silencio de los diablos, 2017. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Desfile, municipio de Cuajinicuilapa (I), 2016. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Desfile, municipio de Cuajinicuilapa (II), 2016. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Diablos de Collantes, Pinotepa Nacional, Oaxaca. 2014. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Diablos de La Boquilla, Veracruz, 2017. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Tirso, maestro del son de artesa, 2012. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Santiago Tapextla, Oaxaca, 2016. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Ometepec, Guerrero, 2016. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Familia en Santiago Tapextla, Oaxaca, 2016. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Danzantes de Coyolillo, Veracruz, 2017. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Bailarinas de Collantes, 2013. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Barrio de la Huaca, puerto de Veracruz (i), 2018. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.



Barrio de la Huaca, puerto de Veracruz (ii), 2018. Fotografía © José Luis Martínez Maldonado.

# Racismo y discriminación en contextos escolares de Oaxaca: mixtecos y afromexicanos\*

Cristina V. Masferrer León\*\*

ISSN: 2007-6851

p. 137-p. 165

Fecha de recepción del artículo: febrero de 2018

Fecha de publicación: agosto de 2019

Título del artículo en inglés: *Racism and Discrimination in Schools Contexts of Oaxaca: Mixtecs and Afro-Mexicans*

## Resumen

Este artículo analiza experiencias de racismo y otras formas de discriminación de personas mixtecas y afromexicanas en contextos escolares de la región Costa de Oaxaca. El texto es resultado del trabajo de campo, el cual ha incluido etnografía, entrevistas, etnografía educativa en tres escuelas, talleres con docentes y de radio, y otras actividades con niñas y niños. Tras la introducción, se presenta un apartado teórico-metodológico, seguido de un breve análisis del contexto de la investigación. Luego se exponen los discursos escolares en torno a los indígenas y los afrodescendientes, el mestizaje y la "raza". La última sección se centra en las experiencias de discriminación de personas afromexicanas y *ñuu savi* en contextos escolares.

**Palabras clave:** discriminación, racismo, educación, afromexicanos, mixtecos.

## Abstract

*This paper analyzes experiences of racism and other forms of discrimination against Mixtec and Afro-Mexican people in schools of the Coast of Oaxaca. It is the result of fieldwork, which included ethnography, interviews, educational ethnography in three schools, workshops with teachers, radio workshops, and other activities with boys and girls. After an introduction, the text presents the principal methodological and theoretical aspects of the research, followed by a brief analysis of the context of the study. Then, school discourses about Indigenous and Afro-Mexican people, mestizaje, and "race" are analyzed. The last section focuses on the experiences of discrimination among Nuu Savi and Afro-Mexican students.*

**Keywords:** discrimination, racism, education, Afro-Mexicans, Mixtecs.

\* Esta investigación es un avance de los proyectos que desarrollo como profesora-investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y como estudiante del doctorado en historia y etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

\*\* Profesora-investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (cristina\_masferrer@inah.gob.mx y cristinamasleon@gmail.com).

*Santa María la de Huazolotitlán,  
qué bonitas son las flores,  
negra del alma, que allí se dan.*

FÉLIX SUMANO BAÑOS, "La de Huazolotitlán"

En varias regiones de México han convivido en forma cotidiana, y durante siglos, personas indígenas y de origen africano que no sólo comparten el espacio, sino también algunas de sus prácticas culturales. Sin estos intercambios no sería posible escuchar magistrales chilenas como la que sirve de epígrafe en este artículo, dedicada a un pueblo históricamente mixteco pero cuya cercanía con los afrodescendientes aún es evidente hoy. Las poblaciones originarias y afromexicanas<sup>1</sup> también coinciden en muchas de las condiciones de desigualdad social y económica, así como en la experiencia de diferentes formas de discriminación, entre ellas, el racismo (Conapred, 2012).

El presente artículo analiza el racismo y otras formas de discriminación en contextos escolares de la región Costa Chica de Oaxaca, al examinar tanto las experiencias de personas mixtecas o *ñuu savi* como las de personas afromexicanas o negras y morenas. Para lograrlo se analizan y comparan los discursos y las prácticas racistas y de discriminación que se viven en la escuela y que se reproducen mediante los materiales educativos, las prácticas docentes y las interacciones entre pares e intergeneracionales. No obstante, estos mismos actores sociales también emprenden acciones para combatir las distintas formas de discriminación, y existen contenidos en los libros de texto encaminados a eso.

El estudio del racismo y de la discriminación en México es cada vez más abundante no sólo a partir de perspectivas antropológicas, históricas y sociológicas, sino incluso psicológicas. Un balance bibliográfico excede los objetivos de este artículo; sin embargo, es importante tener presente que existen cada vez más trabajos acerca de distintas regiones del país. Recientemente ha habido un interés creciente por incluir a los afrodescendientes en esta temática. También son numerosas las investigaciones acerca de las poblaciones *ñuu savi* y afromexicanas de la Costa de Oaxaca (por ejemplo, Bartolomé, 1999; López Beltrán, 2011; López Castro, 2015a y 2015b; Díaz y Velázquez, 2017). No obstante, son escasos los trabajos que incluyen tanto a poblaciones indígenas como afrodescendientes, sobre todo en relación con el racismo (véanse Flanet, 1990; Castillo, 2000; Lara, 2012; Quecha, 2016 y 2017).

A continuación presento los principales aspectos metodológicos de la investigación. Después expongo los rasgos centrales de la localidad oaxaqueña de Santa María Huazolotitlán, co-

1. Las personas afrodescendientes provienen de mujeres y hombres africanos que fueron víctimas del comercio de personas esclavizadas entre los siglos XVI y XIX, aunque no sean descendientes exclusivamente de ellos (Conapred, 2011). Los pueblos indígenas u originarios de México son aquellos "[...] que descienden de las poblaciones que habitaban el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" (*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 2). A lo largo del texto se emplean las palabras "mixtecos" y "afromexicanos" por ser los que se utilizan en la Constitución del Estado de Oaxaca, pero también se utilizan los siguientes términos de autoadscripción y heteroadscripción: para los primeros, *ñuu savi*, *ñaa yivi chichi ñuu*, mixtecos, indios e indígenas; para los segundos, negros, morenos, afro, afromestizos y afromexicanos.

nocida como *Ñuu Tyendi* en la variante huazoloteca de la lengua mixteca o *tu'un savi*.<sup>2</sup> A lo largo del texto también hago referencia a este pueblo como Huazolotitlán o Huazolo, como se acostumbra en la zona. En el tercer apartado recupero la *memoria del racismo* para explicar las características de las escuelas de Huazolo. Posteriormente expongo los discursos escolares en torno a los indígenas y los afromexicanos, el mestizaje y la “raza”.<sup>3</sup> Y en la última sección me centro en las experiencias de discriminación de personas afromexicanas y *ñuu savi* en contextos escolares.

### Rutas metodológicas y brújulas teóricas de la investigación

El trabajo de campo realizado en octubre y diciembre de 2017 en la Costa de Oaxaca, sobre todo en la localidad de Santa María Huazolotitlán, es la base de este artículo. Como parte del método etnográfico, inicié adentrándome en los espacios cotidianos para comprender sus dinámicas sociales, económicas, políticas e históricas. Aunque desde el principio comenté abiertamente que mi pesquisa se centraba en las distintas formas de discriminación en los contextos escolares, fue importante posponer lo más posible la indagación sobre este aspecto en particular y comenzar por comprender aquellos elementos generales de Huazolotitlán. Además, procuré prestar especial atención a todas las formas de discriminación del contexto para identificar, en un segundo momento, cuál de ellas se presentaba como más significativa y podía servir analíticamente como eje articulador, aunque sin opacar las demás manifestaciones del fenómeno.

Realicé entrevistas formales e informales con numerosas personas, incluyendo a niños (*rakuatya*), jóvenes (*raa yoko*) y adultos (*raa cha'nu*, *ñaa cha'nu*) de diferentes adscripciones étnicas, ocupaciones y congregaciones religiosas. Las entrevistas formales y las actividades con niños y adultos se basaron en el consentimiento informado —previo y libre—. Cuando considero que la información que expongo puede ocasionar algún daño a las personas involucradas, modifiqué o evito mencionar algunos datos que no afectan el contenido, pero que permiten proteger su identidad; por ejemplo, sus nombres.

Como apunta Michael Billig (1985: 593), la escuela puede tener un papel importante en la reproducción del racismo, ya que, “en una sociedad cuya ideología oficial es racista, las personas más instruidas podrían convertirse en los guardianes de esta ideología”. Con esto en mente, realicé etnografía educativa en tres de las cuatro escuelas primarias de Santa María Huazolotitlán —una general y dos bilingües.<sup>4</sup>

2. Agradezco profundamente al profesor Alejandrino López, originario de Huazolotitlán, docente de primarias indígenas bilingües, secretario general y asesor técnico-pedagógico en la Supervisión Escolar de Jamiltepec, por darme clases de *tya'vinyoo*, variante del idioma mixteco que se habla en Huazolotitlán. Asimismo, expreso mi profundo agradecimiento al doctor Hermenegildo López Castro, originario de Pinotepa Nacional, etnohistoriador, maestro en estudios mesoamericanos y autor de numerosos libros sobre la región, quien también ha sido mi profesor de *tia'vintioo*, variante del idioma mixteco en Pinotepa.

3. Las razas humanas no existen en términos biológicos y tal concepto no es pertinente para explicar la variabilidad genética del ser humano. En esta investigación se analizan los significados de esa palabra a nivel regional, y cómo ello se relaciona con el racismo histórico.

4. Agradezco inmensamente la amabilidad y apertura de las escuelas primarias Carlos A. Carrillo, Revolución y Mi Patria es Primero, así como de la Secundaria Técnica 73, de Huazolotitlán.

Para María Bertely (2000), la etnografía educativa implica trascender la observación en el aula para lograr tres niveles de reconstrucción que incluyen la “acción significativa”, el “entramado cultural”, el discurso y el trasfondo hegemónico de la cultura escolar construido históricamente. Por eso, en dichas instituciones realicé observación participante en salones, patios, canchas y comedores; además de las clases y los recreos, compartí diferentes actividades escolares, como la ceremonia cívico-social, la asamblea de padres de familia y el cierre de actividades del año 2017. Para identificar el discurso hegemónico en torno a las poblaciones indígenas y afroamericanas, y examinar cómo éste se vincula con el racismo, analicé los libros de texto de las materias de Español (1° a 6° grados), Formación cívica y ética (1° a 6° grados), Exploración de la naturaleza y la sociedad (1° y 2° grados), Estudio de la entidad donde vivo (Oaxaca) (3° grado), Historia (4° a 6° grados) y Geografía (4° a 6° grados), que la Secretaría de Educación Pública (SEP) distribuye en forma gratuita y obliga a utilizar; así como las guías de la editorial Santillana, de los seis grados de primaria, que se emplean de manera cotidiana en estas instituciones.

Para Teun van Dijk (2003: 209), el interés particular en los libros de texto se debe a que “probablemente se trate del único discurso social ‘obligatorio’, lo cual significa que tiene un enorme impacto sobre los niños, los adolescentes y los jóvenes”. Esto también puede aplicarse a los familiares, quienes con frecuencia apoyan a sus hijos con las tareas o cuando estudian; por ejemplo, la mamá de una niña que acude a una primaria bilingüe de Huazolotitlán afirmó: “Ahora, con los chamacos vuelve uno a aprender” (notas del diario de campo de la autora, 2017). Como indica Van Dijk (2003: 209), estas publicaciones “se asocian a la autoridad y a la legitimación puesto que forman parte de la programación educativa y lo que se dice en ellos se considera ‘veraz’”.

En cuanto al trabajo con niñas y niños, además de pláticas o entrevistas informales sobre temas diversos, realicé entrevistas colectivas, talleres de radio<sup>5</sup> y otras actividades que implicaban escribir o dibujar con estudiantes de tercero, cuarto, quinto y sexto grados. Otra actividad fue el Taller Discriminación, Racismo y Educación en México, dirigido al personal que labora en las escuelas, que impartí en tres primarias y en la secundaria técnica de Huazolotitlán. Los talleres con adultos y las actividades con niños se diseñaron para obtener un panorama general acerca de las experiencias de discriminación que se presentan dentro y fuera de las escuelas y, a la vez, constituyeron una oportunidad para contribuir a la divulgación del conocimiento antropológico e histórico sobre la discriminación y el racismo, así como para co-construir estrategias que coadyuven a la solución de fenómenos significativos del contexto social.

Como advierte Escalante (2009: 7), “lo esencial de cualquier fenómeno discriminatorio consiste en comprender el daño que produce a la dignidad y autoestima de las personas o a la si-

5. Realicé talleres de radio como parte de las actividades escolares dentro de las instituciones educativas. A partir de ellos busqué rescatar conocimientos sobre su pueblo, representaciones sociales acerca de lo mixteco y lo negro, y conocimientos y experiencias de la discriminación, entre otros aspectos. En investigaciones previas he organizado talleres similares, tanto en el interior de las escuelas como de manera externa a ellas (véase Masferrer, 2014b). Tras completar las grabaciones, las edito e integro la música que los niños hayan recomendado. Una vez que ese proceso culmina, se entrega un disco compacto a cada participante y, en ocasiones, a escuelas, espacios culturales y autoridades locales.

tuación de exclusión y segregación del grupo que la padece”. No obstante, las personas afectadas directamente no son las únicas a quienes incumbe eliminar la discriminación, ya que este tipo de prácticas perturba “al tejido social en su conjunto, poniendo en riesgo la armonía y los vínculos entre todos los sectores socioculturales que lo integran” (Escalante, 2009: 8). Así, las experiencias de discriminación implican situaciones que requieren de sensibilidad y compromiso ético por parte de los antropólogos, ya que muchas veces se asocian con sentimientos de tristeza, enojo o dolor, y en ocasiones se les vincula con conflictos. Por lo tanto, al estudiar este fenómeno resulta necesario no vulnerar los derechos humanos de los sujetos sociales implicados directamente, ya sea al dañar su dignidad y privacidad o presentándolos como víctimas, como culpables o como sujetos sin agencia social.

Subrayo que de ningún modo deseo mostrar a las personas con quienes trabajé como víctimas ni como culpables de las situaciones de discriminación en que se ven involucradas. En cambio, es necesario tener en mente que tanto la discriminación como el racismo son fenómenos históricos y estructurales complejos que se expresan y reproducen mediante prácticas microsociales que son consistentes con macroestructuras del sistema (Essed, 1991: 39).

Además, tal como lo afirman Philomena Essed (1991: 39) y Jesús Rodríguez (2011: 19), y como yo misma he observado en muy variados contextos y situaciones, en numerosas ocasiones el racismo y la discriminación se reproducen sin ninguna intencionalidad por parte de los actores sociales.

Para Restrepo (2012: 176), la discriminación “supone la doble articulación de un acto de diferenciación y un ejercicio de exclusión”, mientras que, apegándose a un marco jurídico, Rodríguez (2011: 19) señala que la discriminación es una “[...] conducta, culturalmente fundada y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de prejuicios o estigmas relacionados con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) anular o limitar tanto sus derechos y libertades fundamentales como su acceso a las oportunidades socialmente relevantes de su contexto social”.

Por lo general se reconocen las características particulares que fue adquiriendo el racismo desde finales del siglo xv, desarrollado plenamente como racismo pseudocientífico en los siglos xviii, xix y xx (Wieviorka, 2009; Geulen, 2010; Wallerstein, 1988; Foucault, 1996). Además, en la década de 1970 estas nociones fueron retomadas y reformuladas por la sociobiología (Gould, 2011: 463-474; Lewontin *et al.*, 1991: 282-323). Las secuelas de ese campo científico han llegado al territorio mexicano mediante proyectos que buscan el genoma nacional o del mexicano, los cuales han sido cuestionados por distintos investigadores (Vera, 2008; López Beltrán, 2011; López Beltrán *et al.*, 2017).

Aunque la ciencia ha demostrado que la especie humana no se divide biológicamente en razas (Ramírez, 2007 y 2009), el racismo sigue siendo una realidad patente. Para el antropólogo Eduardo Restrepo (2012: 177) se trata de una forma de discriminación articulada en torno a lo

racial,<sup>6</sup> que implica un acto de diferenciación y un ejercicio de exclusión hacia personas o colectivos a los cuales se les han atribuido social e históricamente ciertas características “raciales” específicas. Tal diferenciación implica estereotipos, imágenes, concepciones e ideas acerca de las personas discriminadas, y se vincula con la exclusión, la cual “abarca el rechazo, la negación y el desconocimiento de quien es objeto de discriminación” (Restrepo, 2012: 177).

Por su parte, Wallerstein (1988: 68) afirma que el racismo “es un conjunto de enunciados ideológicos combinado con un conjunto de prácticas continuadas cuya consecuencia ha sido el mantenimiento de una fuerte correlación entre etnia y reparto de la fuerza de trabajo a lo largo del tiempo”. El autor va más allá y afirma también que “fue la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de sus recompensas” (Wallerstein, 1988: 68). Como indica Pérez Ruiz (2000: 82), “el racismo y la discriminación, como expresiones de formas estructurales de dominación y subordinación, implican el ejercicio de prácticas sociales arraigadas en profundas concepciones ideológicas y culturales, que se fundamentan en la descalificación cultural y racial del otro, del subordinado”.

Asimismo, fue importante retomar la propuesta metodológica de Philomena Essed acerca del racismo cotidiano, ya que éste es la conexión entre los niveles micro y macro de un sistema de dominación más amplio. Desde una perspectiva macro, “el racismo es un sistema de desigualdades estructurales y un proceso histórico, creado y recreado mediante prácticas rutinarias”; en cambio, desde un punto de vista micro, “las prácticas específicas, cuyas consecuencias pueden ser intencionales o no, pueden ser evaluadas en términos de racismo sólo cuando son consistentes con (nuestro conocimiento) sobre estructuras macro de desigualdad racial existentes en el sistema” (Essed, 1991: 39).

Otros conceptos y propuestas asimismo han servido de brújulas teóricas para orientarme en los caminos metodológicos recorridos. Una explicación más detallada quedará pendiente, aunque quisiera cerrar este apartado señalando que el racismo, la identidad, las relaciones interétnicas y el etnocentrismo son procesos —diferentes— que están asociados y que se articulan para operar de manera conjunta.

Como afirma Pérez Ruiz (2000: 73): “Racismo e identidad son dos conceptos estrechamente relacionados porque, para el ejercicio del racismo, generalmente un grupo social emplea ciertos rasgos de identificación y cohesión social (culturales, lingüísticos, religiosos y raciales) como elementos para explicar y justificar la segregación, la dominación y aun la explotación que efectúa sobre otro grupo”.

6. La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (ICERD, por sus siglas en inglés) define así la discriminación racial: “Toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública” (Rodríguez, 2010: 66).

## Ñuu Tyendi o Santa María Huazolotitlán. El contexto de la pesquisa

En las *Relaciones geográficas de Oaxaca* de 1777 y 1778 se lee lo siguiente:

Este curato de Huazolotitlán es una población que está en una cañada, y viene a quedar como una hoyo por estar cercada de lomas, cerros no muy grandes, se compone de dos barrios, el grande que es la cabeza, y el chico que es San Felipe Apóstol, administrados por el cura y dos vicarios; hay vecinos españoles, mulatos e indios; los españoles serán como cuatro familias, los mulatos como quinientas personas de todas edades, indios como seiscientos de todos estados; estos hablan el idioma mixteca [Esparza, 1994: 138].

Muchas cosas han cambiado desde esta descripción de Huazolotitlán, realizada hace más de 200 años. La población ahora cuenta con tres barrios: Barrio Grande, Barrio Chico y Barrio Ñucahua (*Ñuu Kahua*). Ya no se habla de vecinos españoles ni de mulatos; ahora hay mestizos, negros o afroamericanos y personas *ñuu savi*. El idioma mixteco, un cura en el pueblo y su ubicación entre lomas, como en una hoyo, siguen caracterizando a la localidad, que está asentada en una cañada y tiene un puente peatonal que facilitaba la comunicación en época de lluvias, pero que ha caído en desuso desde que una de las administraciones municipales construyó un desagüe que hizo que toda el agua del río se mezclara con la del drenaje y secó casi por completo ese cauce ancestral.

Santa María Huazolotitlán es cabecera político-administrativa del municipio del mismo nombre y depende del distrito de Jamiltepec. Pertenece a la región Costa de Oaxaca, así como a la región Costa Chica, que se extiende desde Acapulco hasta Huatulco, entre el océano Pacífico y la Sierra Madre del Sur (Widmer, 1990). Esta zona se ha configurado históricamente como un espacio interétnico donde conviven personas de origen africano e indígena, sobre todo mixtecos, amuzgos, tlapanecos y chatinos, entre otros, así como personas que se consideran mestizas.

Con 4 763 habitantes, de acuerdo con el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de 2010, Huazolotitlán se encuentra a una altitud de 280 msnm, y si atendemos a la clasificación de Gloria Lara (2012: 71-72), se ubica en la zona media, que, entre otras características fisiográficas, presenta montañas suaves y pequeños lomeríos de entre 251 y 500 msnm, y allí se practican la agricultura de temporal y la ganadería extensiva a mediana escala. La tenencia de la tierra es ejidal y los campesinos aceptaron la implementación del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares. En términos de las microrregiones identificadas por Lara (2012), Huazolo forma parte de dos, la de Pinotepa y la de Jamiltepec, ambas con población mixteca y afrodescendiente, así como élites mestizas significativas (Flanet, 1990; Hoffmann, 2007a).

La población de Huazolo es mayoritariamente mixteca, aunque existe un sector significativo que se considera mestizo y que hasta ahora ha concentrado el poder político-administrativo, ya que los presidentes municipales no han sido indígenas en ninguna ocasión. A pesar del poder

que tiene esta minoría mestiza, hay dos consejos tradicionales de mandones en el pueblo, y el componente mixteco ocupa un espacio significativo y mayoritario en las relaciones económicas, sociales y políticas de la localidad y del municipio. A los mestizos también los llaman “gente de razón” —una categoría del periodo virreinal—, que incluye a los negros o afroamericanos. De hecho, en la variante de la lengua mixteca de Huazolo, los mestizos son conocidos como *toon*, palabra que también significa “negro” y que se usa, en general, para nombrar tanto a mestizos como a negros o afroamericanos, si bien a estos últimos también se les puede llamar *toon nyaa*, traducido literalmente como “muy negro”.

Con base en lo anterior, y retomando el análisis sobre el “efecto-lugar”<sup>7</sup> que Hoffmann (2007a y 2007b) realizó sobre Pinotepa y Cuajinicuilapa, me permito proponer que en Huazolo la diversidad étnica suele imaginarse a partir del modelo de dos razas: mixtecos —indígenas, *ñaa yivi chichi ñuu* o “indios”— y mestizos —*toon* o “gente de razón”—. No obstante, considero que ésta sólo es una pequeña variación del modelo “étnico” de “tres razas” que Hoffmann (2007a: 102-104) identificó en Pinotepa y que posiblemente pueda aplicarse a Jamiltepec. Pinotepa y Jamiltepec son dos centros-mercados fundamentales para Huazolo tanto por su cercanía como por su histórica dependencia económica y político-administrativa.

Este modelo se expresa en aspectos cotidianos en la dinámica de la cabecera municipal; por ejemplo, en la organización del espacio, con un centro mestizo y barrios periféricos indígenas; en la celebración de festividades, que se traduce en mayordomías indígenas y mestizas por separado; en la elección del colegio para los niños —centros de educación preescolar y primarias bilingües para los indígenas, así como escuelas federales para los mestizos y los “ricos”—, e incluso en el aviso sonoro de la muerte,<sup>8</sup> pues las campanadas de la parroquia distinguen entre el fallecimiento de una persona indígena o de una mestiza, y así anuncian la “raza” de quien perdió la vida. Ser mestizo o indígena también se intuye a partir de los apellidos y, a decir de jóvenes y adultos, esto es usado con frecuencia para discriminar y no sólo para distinguir. La distinción a partir de los apellidos también se ha registrado en otros lugares (Pérez, 2000 y 2015; Tinajero, 2004; Trejo, 2004; Iturriaga, 2016).

En términos municipales, la zona con menos altitud es considerada predominantemente negra, y es común que se haga referencia a sus pobladores como “los negros del bajo”, expresión que puede acompañarse de manifestaciones de rechazo o inferiorización. Igualmente, entre los pueblos afroamericanos de las agencias del municipio se emplea la frase “los indios de Huazolo” o “los indios de arriba”, a veces con similares declaraciones negativas; en cambio, la referencia a

7. Para Odile Hoffmann (2007a: 102-104), el modelo étnico de Oaxaca (Pinotepa) se conforma a partir de “tres razas” —blancos, indígenas y negros—, similar a la división de castas del periodo colonial. El concepto de “efecto-lugar” se basa en la categoría geográfica de lugar (*place*), pero toma en consideración la “inscripción e interacciones múltiples con otros niveles”, así como el hecho de que “se mantiene y evoluciona gracias a la resignificación de las diferencias desde otros ámbitos” (Hoffmann, 2007a: 106).

8. En su estudio sobre el sonido entre los huaves, Roberto Campos Velázquez (2016: 87) explica que las campanadas son “secuencias de sonidos [que] pueden comprenderse como señales audibles que sustituyen al lenguaje verbal”; es decir, son “mensajes comunicativos [con] contenidos semánticos” y socialmente convencionales.

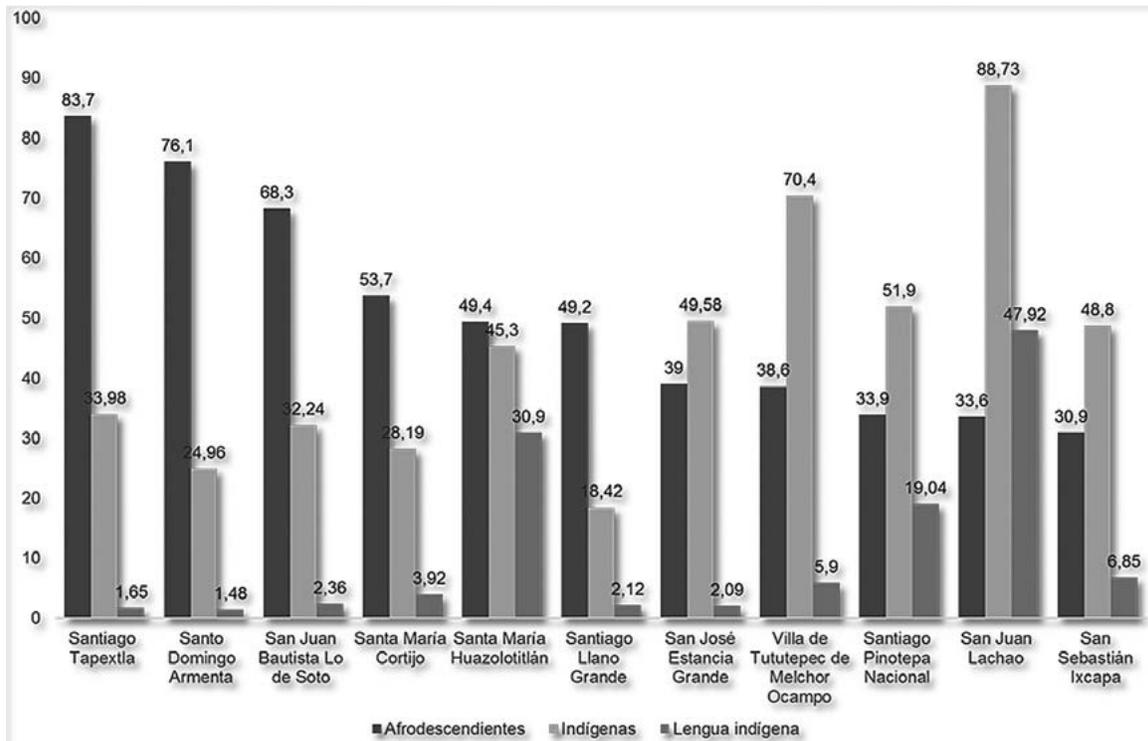
la pequeña élite mestiza de la cabecera municipal resulta poco visible en las agencias o, cuando menos, poco mencionada. Junto con otros aspectos, esto me llevó a proponer que, desde el punto de vista de las agencias de este municipio, el modelo étnico es de dos “razas”: indígenas y afromexicanos (Masferrer, 2017).

Varios investigadores han observado un asentamiento diferencial en la región que ha ocasionado que en las zonas con mayor altitud predomine la población indígena y en las bajas o costeras, la población afrodescendiente (Campos Muñoz, 1999: 157; Hoffmann, 2007a: 106; Lara, 2012: 68-72); por supuesto, lo anterior es producto de procesos históricos y no de preferencias climatológicas, como propondría el racismo pseudocientífico. Sin embargo, resulta necesario subrayar la convivencia que ha habido durante siglos entre estas poblaciones, hecho que da cuenta de la inexistencia de una segregación espacial. También es común que se articule con procesos de racialización y de racismo, los cuales generan comentarios como los que se han esgrimido y van más allá de las relaciones interétnicas asociadas con el espacio cuando se acompañan de nociones de inferiorización sobre unos u otros (véase Quecha, 2017: 164).

Recientes datos de la Encuesta Intercensal 2015 del INEGI revelan que 45.3% de los 11 400 habitantes del municipio de Huazolotitlán se considera indígena, y 30.9% de los mayores de cinco años habla un idioma originario. El porcentaje de personas que se autoadscriben como negros, afromexicanos o afrodescendientes es de 49.4%. Al comparar estos datos con los de otros municipios oaxaqueños con porcentajes altos de presencia afrodescendiente, encontré que Huazolotitlán es el municipio donde estos tres aspectos se acercan más. Tal particularidad fue el motivo principal para centrar la investigación en este caso (figura 1).

El papel de Santa María Huazolotitlán como cabecera mixteca no se limita al plano político-administrativo, sino que se extiende al ámbito religioso, ya que el municipio se guía por la pastoral indígena y no por la pastoral afro. Los católicos representan la religión mayoritaria en *N̄uu Tyendi*, y no sólo cuentan con la parroquia, ya que también se organizan rezos, calendas y mayordomías para las vírgenes o los santos. Además, la Hermandad del Santo Entierro ha logrado levantar la capilla a San Martín de Porres en el sitio conocido como El Calvario (entrevista hecha por la autora a Benito González Galindo, mayordomo de la Hermandad, 2017).

También es primordial la presencia de otras congregaciones religiosas. El primero de estos grupos en fundarse fue el templo evangélico pentecostal Castillo del Rey Biblia Abierta, hace más de 40 años (entrevista hecha por la autora al pastor y los líderes, 2017). Hace cerca de 15 años se formaron el templo evangélico pentecostal Impacto de Dios (entrevista hecha por la autora al pastor Ignacio Hernández, 2017) y la congregación evangélica pentecostal Fuente de Amor (entrevista hecha por la autora al pastor Álvaro, 2017). Hacia las afueras de la localidad se encuentra el templo Divino Redentor, de la Iglesia Cristiana Interdenominacional, dirigido desde hace dos años por una mujer, quien es originaria de Huazolotitlán e indígena (entrevista hecha por la autora a la líder Elizabeth Martínez, 2017). Existe un salón del reino de los Testigos de



**Figura 1.** Porcentaje de autoadcripciones afrodescendiente e indígena y de hablantes de lengua indígena, por municipio (Oaxaca). Fuente: elaboración propia con datos de la Encuesta Intercensal 2015, INEGI.

Jehová, un templo que corresponde a la Iglesia Adventista del Séptimo Día y una capilla de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. El recinto mormón y la parroquia católica se ubican en el centro de la localidad, mientras que los otros espacios de culto se hallan en diferentes barrios, pero a todos acuden tanto personas indígenas como mestizas.

**Memoria del racismo. La fundación de las escuelas en Huazolo**

Ñuu Tyendi cuenta con cuatro centros de educación preescolar, cuatro escuelas de educación primaria, una secundaria técnica y un bachillerato. En los niveles educativos más avanzados no se cuenta con enseñanza de lengua mixteca —aunque sí de inglés—, mientras que en los niveles de educación preescolar y primaria hay escuelas bilingües donde se dedican entre una y dos horas semanales a la enseñanza del idioma mixteco o *tu'un savi*. Hay tres centros de educación preescolar “indígenas”, cada uno de los cuales está próximo a alguna de las primarias bilingües. En cambio, hay un preescolar y una primaria federal que se encuentran en el centro, uno frente a la otra.

La Escuela Primaria Revolución fue la primera en fundarse en Huazolotitlán, y en la actualidad tiene seis grupos; continúa en el subsistema de escuelas indígenas bilingües, a pesar de que hace aproximadamente 40 años los mestizos exigieron que se abriera una escuela para ellos, con

el argumento de que no querían que sus hijos estudiaran en la misma institución que los niños *ñuu savi*. Es común que la gente refiera que esta separación se debió a que “los mestizos no querían mezclarse con los indios”. Así, indagar sobre la fundación de las escuelas remite a la separación de éstas y a la inmediata evocación de la memoria del racismo. Para Portelli (1993: 6), la memoria “no es un archivo del pasado, sino el proceso que transforma los materiales del pasado en materiales del presente, reelaborándolos continuamente”. A decir de Luis Martínez, actual director de la primaria Revolución, esa institución se desplazó a la orilla de la localidad, con el interés de que nadie asistiera a ella (notas del diario de campo de la autora, 2017). La escuela se encuentra en la salida del pueblo hacia Morelos, y se dice que antes no había casas ni otras construcciones cerca. El docente jubilado y ex supervisor Pánfilo Sánchez, originario de Huazolo, explicó así este suceso:

A nosotros nos mandan hasta por la orilla; claro que se construyó la escuela, pero ellos acapararon el lugar adecuado, céntrico [...] Aquí sometieron a las autoridades, porque las autoridades también se acoplaron a ello, como todas las que han sido autoridad son mestizos, escucharon la voz de los mestizos: “Queremos la separación porque ya no queremos estar con estos indios”. Eso fue. Y solicitaron ante el IEEPO y sí le autorizó la creación porque era mucho, también, el alumnado; por eso es que hubo la posibilidad de separarse. Y ellos no han podido dividir su escuela porque ya no le da el número de alumnos, mientras que nosotros sí tuvimos la oportunidad de tener dos crías de la escuela Revolución: una aquí, la otra allá. Y ellos no; con ésa nada más se quedaron [entrevista hecha por la autora a Pánfilo Antonio Sánchez Simón, 2017].

Aún hay niños que cruzan el pueblo para asistir a la escuela federal, a pesar de vivir cerca de alguna de las bilingües. Este fenómeno se da con argumentos cargados del racismo histórico que menosprecia los idiomas y otras prácticas culturales originarias y que favorece cierta segregación por motivos étnicos. Por ejemplo, algunos padres de familia afirman que la educación en la primaria federal es mejor, mientras que otros no quieren que sus hijos se vistan “de indios”, ya que los viernes utilizan como uniforme el traje típico de la localidad; o bien, temen que se les “*cuatrapee* la lengua” y empiecen a hablar “mal” por aprender el “dialecto” (notas del diario de campo de la autora, 2017). Otros, en cambio, no inscriben a sus hijos en la escuela federal por temor a que los mestizos los discriminen por ser indígenas o porque tienen menos recursos económicos (Adelina Gómez, madre de familia, notas del diario de campo de la autora, 2017).

A pesar de esto, es importante mencionar que en todas las escuelas hay estudiantes que se consideran mixtecos, mestizos y afromexicanos. Muchos de los niños indígenas —y no indígenas— conocen palabras en *tu'un savi*. Es común que algunos comprendan la lengua, pero no que mantengan una conversación larga en este idioma. Más extraño es que sepan escribir y leer fluidamente en ella. Los adultos argumentan que los niños “no quieren aprender” o “no quieren hablar”, y los propios infantes a veces dicen que no les gusta hacerlo.

La primaria Carlos A. Carrillo es conocida como una escuela federal o general, aunque los otros centros educativos de la localidad también sean federales en términos administrativos y generales en el sentido de que cualquier niño puede inscribirse a ellas. No obstante, estos términos se emplean para distinguir a esa escuela de las primarias bilingües, que muy pocas veces son llamadas “indígenas”. La Carlos A. Carrillo tiene 12 grupos, dos para cada grado, y se ubica en el centro de la localidad.

El profesor Pánfilo Sánchez relató que, después de la separación de las escuelas mencionadas, se vio la necesidad de fundar otras instituciones más debido a la gran cantidad de niños que había; así, se logró construir la primaria Lic. Benito Juárez. Cuando pedí indicaciones para llegar a ella, me dijeron que era la que se encontraba “en la orilla”, “junto al arroyo”: efectivamente, está un tanto alejada de la carretera principal, en Barrio Chico.

La primaria de más reciente formación se llama Mi Patria es Primero y tiene ocho grupos, uno por cada grado, excepto tercero y cuarto, que tienen dos. Se ubica en Barrio Ñucahua y se fundó allí para atender a los niños de esa zona, pues las precipitaciones incrementaban el caudal del arroyo que cruzaba en medio de la localidad y dificultaba la asistencia de los pequeños a los demás colegios.

En relación con la *memoria del racismo*, propongo que este concepto hace referencia al proceso mediante el cual ciertos pasajes de la memoria colectiva se asocian con el racismo; los recuerdos se transforman y reelaboran para convertirse en materiales del presente, de tal manera que racismo, memoria e identidad se articulan complejamente y se nutren entre sí.<sup>9</sup> La memoria del racismo puede favorecer la toma de conciencia sobre esta problemática y, en oposición a lo que se juzga como actos reprobables de intolerancia, humillación, violencia, persecución y genocidio, puede reforzar el orgullo de pertenecer a un grupo históricamente discriminado; sin embargo, también puede expresarse en una constante reactivación de los conflictos y abusos de tiempos pasados, así como en sentimientos de vergüenza por ser parte de un grupo que históricamente ha sido rechazado, sobajado, sojuzgado, esclavizado, perseguido y asesinado, lo cual deriva en la experiencia del pasado como un estigma que alienta procesos de endorracismo y negación de ciertas identidades étnicas.

### **Discursos escolares nacionales y locales en torno a los indígenas, los afroamericanos, el mestizaje y la raza**

Los docentes emplean materiales didácticos variados en su práctica cotidiana. No obstante, es evidente el papel central de las publicaciones de la SEP y *La guía Santillana*, pues muchos de los profesores los siguen casi al pie de la letra. Al analizar estos libros, encontré que los principales aspectos del

9. La relación entre la construcción de la identidad y la memoria de eventos relacionados con el racismo ha sido analizada para el caso de las comunidades judías (Bokser, 2007); asimismo, se ha considerado la memoria del racismo y su relación con la identidad como un recurso para la interpretación de literatura escrita por migrantes descendientes de árabes y judíos (Bravo, 2010).

discurso sobre las poblaciones afromexicanas son: 1) la invisibilización y minimización de las contribuciones históricas de los africanos y los afrodescendientes, así como de su importancia actual en México; 2) la reducción de estas poblaciones a la esclavitud y lo negro, como si fueran sus elementos centrales o únicos; 3) los afrodescendientes como un ingrediente más del mestizaje y los negros como una raza; 4) la extranjerización de las personas afromexicanas; 5) la negación de la historia de África, y 6) las poblaciones de origen africano como víctimas históricas de discriminación y racismo.

La manera en que se presenta a las poblaciones indígenas dista de los puntos señalados, aunque hay aspectos comunes, como el hecho de que también aparecen como un ingrediente del mestizaje. Los contenidos de los libros de texto, en general, expresan lo siguiente: 1) reconocen en numerosas ocasiones la historia de las sociedades indígenas y sus contribuciones a la conformación nacional; 2) señalan constantemente la importancia de no discriminarlas, así como de respetar y valorar sus manifestaciones culturales; 3) se presta menos atención al presente de los pueblos originarios que a su pasado y se hacen pocas referencias a la continuidad entre las poblaciones indígenas del pasado y las de la actualidad; 4) aunque la esclavitud aparece de vez en cuando al hacer referencia a ellas, no se les reduce a esta práctica; 5) también aparecen como un elemento del mestizaje, pero, junto con los españoles, representan el ingrediente central del mismo, lo cual no significa que esta visión esté exenta de nociones asociadas con el racismo; 6) con frecuencia se hace referencia a ellas como poblaciones del territorio nacional, de modo que no se les extranjeriza, y 7) no se hace el mismo hincapié en todos los pueblos originarios.

Así, las particularidades de cada uno no reciben la atención suficiente; por ejemplo, la historia, el presente y la heterogeneidad de los *ñuu savi* no obtienen la misma observación que otros grupos. En cuanto al último punto, es pertinente comentar que, cuando me reuní con el Consejo Tradicional de Mandones de Barrio Chico y mencioné que estudiaría la discriminación, su regidor señaló que ésta se expresa en la pérdida paulatina de su idioma, en la negación de los jóvenes a portar la vestimenta tradicional y en el hecho de que los libros de texto hablan más de otros grupos, como los zapotecos, pero no tratan tanto la historia de los mixtecos (notas del diario de campo de la autora, 2017). Por otro lado, lo observado en los libros coincide en gran medida con lo que hace cerca de 30 años afirmaba Guillermo Bonfil Batalla (1990: 23):

Hay un orgullo circunstancial por un pasado que de alguna manera se asume glorioso, pero se vive como cosa muerta, asunto de especialistas o imán irresistible para atraer el turismo. Y, sobre todo, se presume como algo ajeno, que ocurrió antes aquí, en el mismo sitio donde hoy estamos nosotros, los mexicanos. El único nexo se finca en el hecho de ocupar el mismo territorio en distintas épocas, *ellos y nosotros*. No se reconoce una vinculación histórica, una continuidad.

Es común que los niños de las primarias de Huazolotitlán estudien sobre Mesoamérica y la historia de distintas poblaciones prehispánicas, sin reparar en la posibilidad de que haya una con-

tinuidad entre aquéllas y los grupos indígenas actuales: entre aquéllas y ellos mismos. Cuando pregunté a alumnos de cuarto grado de una escuela bilingüe sobre la historia de los mixtecos, me dijeron que no sabían nada al respecto, que ese tema no lo habían visto. En el salón colgaban láminas sobre los olmecas, mayas, teotihuacanos y mixtecos que ellos mismos habían elaborado poco tiempo antes, así que las señalé y les pregunté al respecto. Entonces dijeron: “¡Ah, ésas son culturas mesoamericanas!”, como si se tratara de algo distinto. Les pregunté: “¿Y ahí no estaban los mixtecos?”, a lo cual varios me respondieron que no, e insistieron reiteradamente en su negativa, aunque después una niña me explicó: “Sí están los mixtecos, nada más que ésas son culturas”, como si fuera diferente (entrevista colectiva hecha por la autora a los alumnos de cuarto grado de una escuela bilingüe, 2017).

En los libros de la SEP, esta discontinuidad se observa en la organización de las diferentes materias. Aunque el libro de historia de cuarto grado dedica un par de páginas a “la presencia indígena en la actualidad”, justo después de hablar sobre las culturas mesoamericanas (Reyes *et al.*, 2017: 72-73, 75), *La guía Santillana* de tercer grado incita directamente a tal discontinuidad histórica, pues exige que los alumnos completen un recuadro donde se pregunta sobre la fecha de desaparición del grupo indígena de la entidad donde viven.

Africanos “vendidos en subastas” y semidesnudos, “traídos como esclavos” (Bernal *et al.*, 2017: 223); negros que “no tenían derechos y trabajaban como servidumbre o esclavos” (Cingerli *et al.*, 2017: 289). Éstos son algunos de los referentes que proporcionan las guías de Santillana acerca de las personas de origen africano. La asociación entre esclavitud y personas negras es tan rigurosa para esta editorial que una de las imágenes que busca mostrar la organización social en el periodo prehispánico presenta una pirámide donde los únicos de piel oscura son los esclavos (Bernal *et al.*, 2017: 146).

En el libro de *Historia* de cuarto grado se menciona la participación de “africanos y mulatos” en la Independencia (Reyes *et al.*, 2017: 171), aunque parece que a los autores de *Historia* de quinto grado se les olvidó incluir ese dato (Reyes *et al.*, 2015: 12-24), o tal vez no lo consideraron relevante, a pesar de que uno de los compromisos del Programa Nacional por la Igualdad y No Discriminación (2014-2018) consistía en lo siguiente: “Incorporar en libros de texto de educación básica los aportes de la población afrodescendiente en la conformación del país” (Conapred, 2014: 58).

Pese a éstos y otros serios inconvenientes que no han podido incluirse en este artículo por espacio, también es importante reconocer la gran cantidad de oportunidades que los libros proporcionan para luchar contra la discriminación, e incluso el racismo. En la materia de Formación cívica y ética es común encontrar información contra la discriminación; en particular, destaca la mención al racismo en quinto y sexto grados (Conde *et al.*, 2016: 94-96; Conde y Conde, 2017: 98-105). La mayoría de los docentes suelen estar atentos a estos contenidos y buscan retomarlos para realizar acciones en contra de todo tipo de discriminación, pero es importante considerar la presión que tienen por cumplir con los planes y programas de la SEP, así como con la organiza-

ción del horario de clases, que suele dar mucho mayor peso a las materias de Español y Matemáticas que a las demás.

Finalmente, dado que el mestizaje fue un aspecto en común entre los discursos sobre estas poblaciones que se reproducen a partir de los libros de texto, y que se vincula con la noción de raza, cierro este apartado con una reflexión acerca de cómo eso se enseña a nivel local y cuáles son los significados del término. Federico Navarrete (2016: 22) ha apuntado que la noción del mestizaje es uno de los ejes centrales de la expresión del racismo histórico en México, y afirma que “los mexicanos no podremos dejar de ser racistas mientras sigamos creyendo que somos mestizos”.

Parece ser que, desde 2015,<sup>10</sup> la palabra *raza* fue eliminada de la mayoría de los libros de la SEP. Sin embargo, cada entidad federativa se ocupa de publicar el libro que corresponde a la materia Estudio de la entidad donde vivo, de tercer grado de primaria, y en el de Oaxaca esta palabra aún aparece (Sumano y Basurto, 2015: 91, 155). Tales contenidos posiblemente no tendrían tanto efecto entre los estudiantes si no fuera porque la mayoría de los docentes posee ideas racializadas sobre la diversidad humana, lo cual también es común entre los padres de familia y otros adultos de la localidad, así como en muchos otros lugares de México.

Es preciso subrayar que un docente por cada escuela manifestó que no existen las razas humanas (cuestionarios y talleres con docentes realizados por la autora, 2017). Sin embargo, la mayor parte de ellos consideró que había entre dos y 10 o más razas humanas en el mundo —y otros afirmaron no saber—. En general, la definición que tienen los profesores sobre esta palabra coincide con la noción o concepto de raza que advierte Eduardo Restrepo (2012: 180) y que “supone la asociación necesaria entre ciertos rasgos corporales (como el color de la piel) que son concebidos como heredados biológicamente y unas características intelectuales y de comportamiento que se consideran irremediamente derivadas”.

Para algunos de ellos, la raza se refiere principalmente al “color” u otros aspectos corporales, como el cabello o la estatura, mientras que otros centraron su definición en elementos culturales, como la vestimenta o el idioma materno. Al preguntar sobre su autoadscripción de “raza”,<sup>11</sup> la mayoría de los docentes de escuelas bilingües se consideraron indígenas o mixtecos debido a las costumbres, el idioma materno o el origen familiar. En la primaria Mi Patria es Primero pregunté sobre el significado de la palabra *tata* (en *tu'un savi*), que en ocasiones se traduce como “raza”, e indicaron que se refiere a la descendencia. En otra escuela, una profesora hizo

10. Con la finalidad de que este tipo de contenidos se modificara, con el apoyo del INAH, a través del Programa de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural, en 2014 y 2015 entregué material a la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, cuando Fernando Salmerón estaba a cargo de esa institución. Esto se logró en reuniones que tuvieron lugar gracias al apoyo y con la presencia de las investigadoras María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde, del Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

11. Esta pregunta se realizó en el marco del Taller Discriminación, Racismo y Educación en México, que impartí en las escuelas; allí se explicó la inexistencia biológica de las razas humanas, así como las consecuencias del racismo. Por lo tanto, la formulación de ésta y otras preguntas era un medio para aproximarme a los conocimientos e ideas de los participantes y, a partir de ello, trabajar los diferentes contenidos del taller con el objetivo de facilitar un espacio donde los docentes y personal escolar diverso identificaran cómo se presenta la discriminación y el racismo tanto dentro como fuera de su escuela, para formular estrategias pedagógicas que favorezcan una educación libre de toda forma de discriminación.

referencia al color al señalar que se consideraba “blanca” (talleres con docentes realizados por la autora, 2017).

Asimismo, es significativo mencionar que el tema se trató en los talleres para docentes, y varios de ellos manifestaron sus dudas y su interés en saber si las razas existen o no en términos biológicos. Ésta es una diferencia importante con los talleres que impartí en 2010 y 2012 en pueblos mayoritariamente afromexicanos, donde la raza aparecía como una noción obvia que poco se cuestionaba, e incluso hubo docentes que manifestaron abiertamente ideas racializadas y racistas (Masferrer, 2014a: 153). No obstante, un profesor de Huazolotitlán reconoció creer que los niños negros “no aprenden” (talleres realizados por la autora con docentes, 2017), lo cual se vincula con lo observado en otras ocasiones donde, por ejemplo, una maestra afirmaba que los niños negros tienen “la cabeza muy dura” (Masferrer, 2014a: 153).

La noción de mestizaje de razas también se aprende mediante los símbolos que tiene el escudo de Santa María Huazolotitlán. Camino a la escuela, en la entrada a los sanitarios o como material didáctico en las aulas, los estudiantes pueden apreciarlo casi en cualquier momento. Como parte de las clases, los niños de tercer grado estudian el significado de los símbolos que contiene el escudo. Infantes y adultos los relacionan con la población mixteca de la cabecera municipal, a saber: la vestimenta, las artesanías, las danzas, la lengua y el *tyatya* del centro. Sin duda, resulta positivo que, en términos de la lucha contra la discriminación, se haya representado en el escudo la importancia histórica y actual de la población *ñuu savi*; no obstante, la población afrodescendiente, que prácticamente constituye 50% del municipio, sólo aparece como un rostro negro en la parte inferior del mismo. Por si fuera poco, los colores negro, blanco y rojo empleados en varias de las versiones evocan las nociones del racismo pseudocientífico decimonónico que José Vasconcelos (1925) retomó para formular su propuesta sobre la “raza cósmica” (figura 2).

La invisibilización de estas poblaciones es reforzada por el libro de texto de tercer grado, *Estudio de la entidad donde vivo*, correspondiente a Oaxaca, donde ni siquiera se menciona a los afromexicanos como uno de los grupos étnicos de dicho estado (Sumano y Basurto, 2015: 23, 69), a pesar de que desde 1998 se cuenta con un reconocimiento constitucional a esta población, el cual fue ampliado en 2013. Tras 20 años desde el primer reconocimiento y cinco desde el segundo, la SEP aún no logra incluir a esta población en los libros de texto.

La mayoría de los profesores señalaron que sí enseñan diferentes aspectos sobre las poblaciones indígenas; algunos lo relacionan con la identidad cultural de sus estudiantes, pero otros consideraron que no lo hacen en forma suficiente por centrarse en los programas y libros. Por otro lado, tres cuartas partes de los profesores indicaron que no han enseñado nada sobre las poblaciones afromexicanas. Quienes indicaron que sí lo han hecho, consideraron que no ha sido suficiente. Por ejemplo, algunos aclararon que sólo han explicado que fueron esclavos; otros dijeron que se limitan a lo que se dice de los afrodescendientes en los libros de texto. Otro más



**Figura 2.** Escudo del municipio de Santa María Huazolotitlán. **Fuente:** tomado del atril o podio del Ayuntamiento. **Fotografía:** © Cristina Masferrer (octubre de 2017).

indicó lo siguiente: “Sí, tal vez no lo suficiente; me gustaría que se acepten primero ellos como indígenas y la riqueza que poseen” (talleres realizados por la autora con docentes, 2017).

Así, lo indígena aparece como el referente obligado de la diversidad cultural y como lo “propio”, mientras que lo afroamericano es minimizado, reducido a la esclavitud y considerado “ajeno”. Además, el reconocimiento como indígenas aparentemente entraría en pugna o sería contradictorio con el reconocimiento histórico o actual de los afrodescendientes. En su libro *Racismo y lucha de clases*, Boggs (1971: 26) denuncia que una de las estrategias del capitalismo es valerse del racismo para poner en pugna a los sectores obreros; tal vez podríamos decir lo mismo de otras poblaciones históricamente oprimidas y discriminadas que son orilladas a pensarse como opuestas entre sí.

### **Discriminación o *cha ka'an ndyaayo*. Comprensiones y experiencias locales**

Los estudiantes de cuarto, quinto y sexto grados de las escuelas de Huazolotitlán en las cuales se trabajó explicaron que, para ellos, la discriminación implica burlarse de alguna persona o golpearla, faltarle al respeto, llamar a otros con apodos y groserías, excluirlos de las actividades o los espacios y maltratarlos. Muchos estudiantes asocian estas conductas discriminatorias con *bullying* o acoso escolar, con tratos injustos o con violencia y abuso psicológico y físico. Fue común encontrar casos de *bullying racista* contra niños indígenas y afroamericanos, no sólo a partir de la utilización de apodos humillantes y cargados de estereotipos, sino también mediante su exclusión de actividades en equipo o juegos. Asimismo, la pobreza apareció como otro motivo que, aunado a ser mixteco o negro, aseguraba el rechazo de los compañeros, y uno más, sumamente relevante, fue tener algún tipo de discapacidad o de condición genética.

Estas experiencias, que se presentan como parte de las interacciones cotidianas, no deben minimizarse en modo alguno, ya que forman parte de lo que Wallerstein (1988: 93) llamaría “un marco ideológico de humillación opresiva” producto del capitalismo histórico. Como indica Essed (1991: 36), el estudio del racismo cotidiano implica “analizarlo como un proceso que se manifiesta en múltiples relaciones y situaciones de la vida diaria” y que se transforma a lo largo del tiempo. Estas prácticas rutinarias a nivel micro aseguran la reproducción de las macroestructuras de desigualdad existentes en el sistema (Essed, 1991: 39).

A partir de los talleres con las personas que laboran en las escuelas, encontré que la discriminación es entendida como una forma de rechazo, desprecio, maltrato, distinción, favoritismo o humillación basada en distintas formas de clasificación de las personas. Ese encasillamiento puede centrarse en aspectos culturales, sociales, económicos, religiosos, de nacionalidad, de discapacidad, tipo de profesión, sexo, ideología o afinidad política. En cambio, el racismo suele entenderse como una discriminación por motivos de raza, color, grupo cultural de pertenencia, idioma, etnia, clase social, estatura, creencias religiosas o vestimenta.

Los docentes de la Escuela Bilingüe Mi Patria es Primero indicaron que el concepto de discriminación puede traducirse al *tu'un savi* de Huazolo como *cha ka'an ndyaayo*, término que se refiere a que alguien se burla de otra persona. Por su parte, para el señor Luis Ibarra, encargado de la radio comunitaria y abuelo de una estudiante de la primaria federal, este concepto podría enunciarse como *chaa kuñiru nyee ñu'uru chiu*, que hace referencia a abusar de alguien (escritura de Alejandrino López, 2017). Del mismo modo, como parte de una actividad que realicé con estudiantes de sexto grado de la escuela antes mencionada, los niños elaboraron carteles con la ayuda de su maestro de grupo; en ellos anotaron las siguientes frases en *tu'un savi* para combatir la discriminación: *ña kañi ta'ayo*, “no hay que pelear”; *Saca'nu ta'ayo*, “valorarnos”, y *ña ka'a ndaun*, “no te burles”.<sup>12</sup>

Los profesores de la escuela federal casi no reportaron haber vivido discriminación. Sin embargo, un docente indígena recordó haber tenido momentos difíciles en la secundaria por venir de una primaria bilingüe. Por su parte, una maestra afromexicana señaló que en su familia denostaban su inteligencia y criticaban su apariencia. Cabe mencionar que este último tipo de comentarios también fue hecho por varias niñas cuando expusieron sus experiencias de discriminación. Los comentarios negativos sobre la imagen corporal se asocian con un ideal de belleza que no está libre de racismo y pesa de manera diferencial según el género.

En cambio, en las escuelas bilingües la inmensa mayoría del personal docente reportó haber vivido discriminación por motivos étnicos, durante su infancia, juventud o adultez; en esos casos, el color de piel también apareció como parte de las experiencias de discriminación descritas. El análisis detallado de las experiencias de los docentes quedará pendiente, pero señalo la importancia de hacerlo.

12. Traducciones de Alejandrino López.

## Estudiantes afroamericanos

En términos étnicos, algunos de los estudiantes de Huazalotitlán se consideran negros, morenos o afroamericanos. A veces, la discriminación que enfrentan se centra en su tono de piel<sup>13</sup> o en otros aspectos corporales, como el cabello, pero a esto se añaden situaciones de pobreza y procesos de migración interna —sobre la representación social de lo negro, véase Masferrer (2017).

Procedente de Acapulco, una estudiante de sexto grado llegó hace algunos años a Huazalotitlán. Los profesores coinciden en que no ha podido integrarse al grupo ni tiene una buena relación con sus compañeros, quienes constantemente la excluyen de los juegos y se rehúsan a aceptarla en los equipos de trabajo. Niños y docentes argumentan que ella “no trabaja bien”; sin embargo, no es posible saber en qué medida eso es consecuencia de las prácticas discriminatorias que la niña ha vivido por varios años. A ella y a otra niña se les insulta por su color y por su cabello, e incluso se les compara con simios.

Otro caso es el de Sandra, una niña originaria de Huazalotitlán. Cuando la conocí, ella caminaba cerca del centro de Huazolo, en compañía de su madre, sus dos hermanas mayores y un hermano menor. La mayor de las hermanas de Sandra me saludó, pues me reconoció porque yo había hecho una actividad con su grupo en una de las escuelas primarias. Me acerqué y me presenté con su mamá, quien estaba extrañada de que su hija me conociera cuando ella nunca me había visto. Le expliqué que estaba haciendo una investigación en el pueblo y, de manera particular, en las escuelas. Dijo sentirse apenada porque sus hijas estaban despeinadas; “peor ella”, dijo, mientras señalaba a Sandra, porque “siempre trae el cabello alborotado”. Continué explicando que investigaba el tema de discriminación y la niña mayor dijo de inmediato que a su hermanita la molestan en la escuela: “A ella le hacen burla por su cabello, la empujan, le pegan... peor en el kínder”, añadió. La mamá se apresuró a abundar: “Es que ella es china; siempre está despeinada, con el cabello alborotado; tiene su cabello feo, puchunco; le digo que, cuando se lo suelta, ¡hasta parece negrito bimbo!” (notas del diario de campo de la autora, 2017).

La actitud de la señora es un ejemplo de interiorización del racismo o *endorracismo* (Restrepo, 2012: 179). Wallerstein (1988: 69) advierte que tanto el racismo como el sexismo han funcionado de manera opresiva, pero también lo han hecho “como ideología autorrepresiva, modelando las expectativas y limitándolas”. Por ahora, a Sandra le agrada tener su cabello suelto y de manera natural, aunque tal vez, con el paso del tiempo, interiorice esas nociones negativas sobre su cuerpo, como lo hizo otra niña, quien escribió una carta a Santa Claus pidiéndole “que le hiciera lacio su cabello”: la solicitud fue escrita cuando cursaba la primaria, y ahora ya es una joven (notas del diario de campo de la autora, 2017). A decir de la madre de Sandra, desde el kínder la “hacen menos”, pero no sólo los demás niños, sino las madres de familia e incluso una de sus maestras. La

13. El tono de piel también forma parte de las experiencias de discriminación de las personas indígenas; así, no se trata de algo restrictivo de las personas afroamericanas, quienes además presentan una gama de diferentes tonalidades de piel.

señora recuerda que, en una ocasión, su hija “se llenó de piojos” y las otras madres comenzaron a decir que de seguro se debía al tipo de cabello de la pequeña. “Es porque lo tiene chino”, decían. Entonces la madre decidió rapar a Sandra y eso provocó que sus compañeros comenzaran a decir que ella parecía un niño en vez de niña. Aunque tener piojos no se vincula necesariamente con la falta de higiene ni mucho menos con algún sector poblacional o étnico específico, Herrera (2011: 74) muestra que, a finales del siglo XIX, se creía que había una relación entre suciedad, enfermedad y pobreza, específicamente en relación con los piojos, y señala la posibilidad de que tales nociones continúen en la actualidad.

La mamá de Sandra comentó que, cuando su hija vive *bullying racista* por parte de sus compañeros, la pequeña reacciona de inmediato, a veces con agresividad hacia los demás (entrevista hecha por la autora a la madre de Sandra, 2017). La profesora Angustia Torres, de la organización AFRICA A. C., observó consecuencias similares entre niños que enfrentan este tipo de violencia (Masferrer, 2014b: 400). Del mismo modo, Casillas (2004: 105) presenta varios casos de niños y adultos indígenas en la Ciudad de México que se defienden de agresiones racistas con insultos verbales o golpes.

La madre relata que una de las maestras de su hija solía pegarle “por no hacer bien las cosas”, por no comprender o por perder sus pertenencias, y que este tipo de trato lo recibía ella en mayor medida que los demás alumnos. La pequeña explicó a su mamá que no podía hacer algunas actividades escolares correctamente porque en el aula la maestra le prestaba menos atención que a los demás, que a los demás niños los tomaba de la mano para que lo hicieran bien, y que a ella no la apoyaba del mismo modo (entrevista hecha por la autora a la madre de Sandra, 2017). Las conductas diferenciales por parte de los docentes fueron señaladas por una maestra de Cuajinicuilapa como una de las prácticas de discriminación que se ejerce contra los estudiantes negros (testimonio de Patricia Méndez, en Masferrer, 2014b: 391).

La hermana mayor de Sandra también ha vivido discriminación, no específicamente por ser afromexicana, sino por ser “pobre”. Ella lo explicó de la siguiente manera: “Cuando yo iba a la tienda me quise acercar i me dijeron tu vete paraya no te junte con nosotros por que tu eres una podre que pide comida y ropa has calzado [sic]” (cuestionario aplicado por la autora en una escuela primaria, 2017). En efecto, la mamá de las niñas afirma: “Nosotros somos gente negra”; no obstante, las vivencias de discriminación que ella y su familia experimentan se articulan con la situación económica, pues incluso en el jardín de niños su hijo ha recibido menos comida que los demás —por ejemplo— durante los convivios, con el argumento de que sus padres no pagan las cuotas.

### **Estudiantes *ñuu savi***

A decir de los docentes, sus estudiantes indígenas también pueden vivir discriminación, sobre todo por parte de los compañeros de clase. También afirmaron que es común que haya madres de

familia que “no quieren que sus hijos porten su traje típico”, muchas veces con el argumento de que es muy caro, aunque los profesores aseguran que se debe a la discriminación que existe en la localidad. En efecto, persisten actitudes de desprecio contra la vestimenta que se considera indígena; por ejemplo, tanto los estudiantes como los profesores de las escuelas bilingües señalan que, algunas veces, los niños se burlan de ellos los viernes, cuando usan el algodón o la nagua y el mandil, respectivamente.

Cuando, además de ser indígena, un niño tiene una discapacidad o una niña pertenece a una religión minoritaria, la discriminación puede ser múltiple, porque intervienen distintas dimensiones de la identidad, como la edad, la discapacidad, el género o la religión.

Algo similar ocurre si un maestro es indígena y homosexual. Un profesor afirmó que, en una ocasión, el director de su escuela menospreció su trabajo y utilizó la ofensiva palabra “mariconcito” al hacerlo. En Huazolotitlán existe una comunidad significativa de personas homosexuales y transgénero. Las expresiones de rechazo contra las personas indígenas que forman parte de la comunidad LGBTI (lesbianas, homosexuales, bisexuales, transexuales e intersexuales) implican una articulación entre el racismo y la discriminación por orientación sexual o identidad y expresiones de género, discusión que dejó abierta para futuras aproximaciones.

Describo ahora el caso de Saúl, un niño que cursa en una de las primarias de Huazolotitlán. Se trata de un pequeño de siete años, hablante bilingüe de mixteco y español, cuya familia es mixteca. Él tiene una leve discapacidad motriz y un trastorno del habla considerable; conoce algunas letras y es el único de su grupo que es bilingüe, ya que comprende y puede comunicarse tanto en español como en mixteco, lo cual no es común en las escuelas bilingües ni en la federal, debido a la pérdida paulatina del idioma originario, como se ha dicho.

El motivo de su condición motriz y de lenguaje es desconocido para los docentes, y su madre lo atribuye al “susto”: afirma que no lo ha llevado con algún médico por el alto costo que implica. Conocí a la señora en la escuela de su hijo, y lo primero que noté es que hablaba mixteco porque, aunque se trata de algo común en la localidad, no lo es en las escuelas. Tampoco es común que las madres vayan descalzas por sus hijos, y ella no llevaba zapatos ese día. La señora se me acercó para ofrecerme la ropa que vendía y que llevaba en una bolsa de plástico gastada.

Varias semanas después estuve presente en una actividad especial del grupo de Saúl, en la que se realizaron diversos juegos. En esa ocasión todos sus compañeros participaron, excepto él. Algunas madres de familia estaban presentes y permanecían afuera del salón, observando a sus hijos. La maestra llamó a ocho niños para que participaran en el concurso que había diseñado. La mamá de Saúl le dijo en mixteco al suyo que se acercara a participar como los demás; sin embargo, cuando el pequeño se acercó, la maestra le indicó: “Tú no. Siéntate”, mientras sujetaba su brazo para apartarlo de la mesa. El pequeño regresó a su lugar con paso tambaleante e hizo un gesto a su mamá indicándole que él no participaría, como tratando de tranquilizarla. Pronto volvió a tener la mirada absorta, la misma que había visto en su rostro otras veces. Al rato, la maestra invi-

tó a más niños para que participaran en el juego de las sillas, que consiste en bailar alrededor de una fila de éstas y sentarse cuando la música se detiene intempestivamente; llamó a todos los niños que no habían jugado hasta el momento y nombró a cada uno, excepto a Saúl, a pesar de que varios de los presentes anunciamos su nombre para recordarle a la profesora que el niño estaba allí. Siguió la divertida actividad de partir la piñata y la exclusión de Saúl se repitió. Aunque una señora gritó el nombre del niño, la educadora nunca lo convocó.

Es preciso recordar que, para que un acto sea discriminatorio, no es necesario que haya una intencionalidad. Como explica Essed (2010: 140), “los actores no siempre tienen conocimiento de las consecuencias de sus acciones, ni mucho menos las buscan deliberadamente todas. Además, el racismo con frecuencia se ejerce a través de prácticas que, aparentemente, no son de tipo racial”. Así, en el caso de Saúl, cuando conversé con la maestra, ella expresó un interés genuino por integrarlo a las actividades, pero aparentemente no sabía cómo hacerlo y argumentó que, cuando el pequeño está con otros niños, los agrede y no comprende las instrucciones. Esto ha ocasionado una exclusión paulatina, que de seguro ella no ha percibido. La profesora afirmó estar consciente de la importancia de dar un buen trato y una atención particular a niños con alguna discapacidad. Ella es de origen mixteco y tiene una amplia experiencia docente que se ve reflejada en sus estrategias pedagógicas cotidianas.

Una mirada superficial señalaría a esta maestra como la única responsable de las situaciones de discriminación que reproduce. No obstante, es importante tomar en cuenta las limitaciones del contexto a que se enfrentan los docentes de ésta y otras escuelas de la región. La institución no cuenta con un psicólogo ni especialistas que puedan orientar a la profesora, y las autoridades de la escuela tampoco le han proporcionado ningún tipo de apoyo. Una de las manifestaciones del racismo de Estado es “la institucionalización de la ausencia de atención educativa lingüística y culturalmente pertinente y apropiada, generada por la incapacidad de la burocracia federal y estatal para satisfacer favorablemente las necesidades y demandas educativas de los pueblos” (Baronnet, 2013: 69). La maestra siente que tampoco tiene el respaldo de los familiares, ya que en una ocasión reportó el comportamiento de Saúl con sus padres, y al día siguiente se percató de que lo habían golpeado. Esa vez le dijo a su mamá: “No, a Saúl no hay que pegarle: hay que hablarle. Yo aquí no le pego, no le pego; así, usted no le pegue. Hable con él”.

La educadora tuvo la iniciativa de buscar a una maestra de educación especial de Pinotepa y le comentó el caso. La especialista recomendó a la docente que primero evaluara la capacidad auditiva del niño, para asegurarse de que él escucha correctamente; después le sugirió reunirse con la mamá de Saúl para saber si los integrantes de la familia platicaban con el niño y si lo hacían sólo en mixteco o también en español. La maestra respondió que sabía que la madre y el niño platican mucho, “pero en mixteco”, y la especialista recomendó entonces a la docente: “Ahora dígame a su mamá que, si han platicado mucho, ha jugado con él y todo eso, ahora que le platique, pero en español, y así para que él también vaya dándose cuenta de que tanto en la escuela como en la casa se

habla el español” (entrevista hecha por la autora a la profesora de Saúl, 2017). Al momento de la entrevista la maestra no se había reunido con los padres de Saúl, aunque pensaba hacerlo pronto.

El despojo lingüístico del idioma mixteco se imagina como una solución para las dificultades en el desempeño escolar que presenta Saúl, como si dejar de hablar su lengua materna lo beneficiara de algún modo o como si su discapacidad se debiera al idioma indígena que habla. Por eso, este caso muestra la manera en que el racismo se vincula con la discriminación contra las personas con discapacidad. De manera cotidiana, la exclusión que el niño enfrenta se debe, principalmente, a la discapacidad, si bien se aúna a su pertenencia étnica cuando la estrategia a seguir implica apartarle en términos comunicativos de su propio grupo mediante la pérdida de una manifestación cultural ancestral tan significativa como la lengua.

Mientras que Saúl enfrenta conductas de exclusión por su condición de discapacidad, diversos niños indígenas viven la burla de sus compañeros por la religión a que pertenecen. Para Virginia, una estudiante de sexto grado, la discriminación es “burlarse de una persona con una enfermedad de no caminar o solo por diversion [sic]”, y se expresa mediante golpes, apodos y groserías; por ejemplo: “Aleluya, pendeja” (cuestionario aplicado por la autora en una escuela primaria, 2017). Durante una etnografía en el aula, observé que el docente se dirigió a ella para preguntarle si había hecho la tarea, pero un niño se apresuró a responderle: “No está escuchando, profe, porque está escuchando la música de los hermanos. ¡Aleluya, aleluya, aleluya!”. Entonces varios niños se rieron, mientras hacían comentarios similares: “¡Ella nada más piensa en Dios!”. “¡Aleluya, aleluya!” El docente no intervino, aunque lo hizo una de las compañeras: “Tú cállate: si tú también vas a esa religión”, le dijo a uno de ellos. El estudiante se molestó y se defendió con esto: “¿Quién dice?”. La intervención de la estudiante detuvo el acoso, al menos por el momento. Aunque en esa ocasión el maestro no hizo nada al respecto y continuó con su clase, más tarde me explicó que ha procurado hablar con los estudiantes para que se respeten.

En ninguno de estos dos casos, ser indígena aparece como el principal motivo de discriminación. No obstante, es importante recordar que, históricamente, estas formas de discriminación han estado vinculadas. Beatriz Urías (2007: 119-123, 143) explica que el componente étnico-racial se vinculó históricamente a la eugenesia, que propugnaba por una higiene mental y se manifestaba en contra de todo tipo de “degeneración” (véase también Foucault, 1996: 206, 211-212). Por su parte, Gall (2004) muestra la imbricación entre racismo e intolerancia religiosa en ciertos contextos históricos específicos, aunque es preciso señalar que de ningún modo se trata del mismo fenómeno.

### Comentarios finales

Esta investigación espera contribuir a los estudios antropológicos de las discriminaciones mediante una aproximación comparativa de las experiencias de personas indígenas y afromexicanas de di-

ferentes edades, en una región caracterizada históricamente por dinámicas interétnicas. Como se observa a lo largo del artículo, las experiencias de racismo que viven personas *ñuu savi* y afroamericanas en contextos escolares se vinculan con distintas formas de discriminación, de modo que categorías sociales como lo étnico y lo racial no sólo se presentan como indisociables, sino que además se articulan con el género, la edad, la clase, la religión, la discapacidad y el lugar de origen, entre otros. Así, las dinámicas étnico-raciales se articulan de manera compleja con las relaciones de clase de un sistema capitalista, racista y sexista —machista y heteronormativo—, y las experiencias específicas de los sujetos sociales no sólo dependen de su posición en tal sistema, sino también del lugar que ocupan en el marco de las relaciones intergeneracionales y de la biopolítica de la especie humana (Foucault, 1996: 196).

Siguiendo a Foucault (1996: 34-35, 203), el racismo puede ser considerado uno más de los mecanismos de exclusión de la burguesía, y los aparatos de saber relacionados con él se ponen en marcha mediante mecanismos disciplinarios como la escuela. Por eso, aunque me he centrado en instituciones escolares, no he perdido de vista el contexto en que se encuentran, así como el sistema del cual forman parte. En este mismo sentido, Wallerstein (1988: 69) explica que el racismo “ha servido para socializar a los grupos en su propio papel dentro de la economía”, convirtiéndose en una “ideología global para justificar la desigualdad”. De allí la enorme importancia de centrarme en los contextos escolares, pero manteniendo la vista en las macroestructuras del sistema que éstos reproducen y mantienen, al tiempo que los reconfiguran. De este modo se explica que las personas hablantes de una lengua indígena, así como las que habitan en municipios con 10% y más de población afroamericana, presenten mayores índices de inasistencia, rezago escolar y analfabetismo, y registren menor acceso a prestaciones laborales, entre otras (INEGI: 2015).

A pesar de las coincidencias, también hay diferencias significativas entre las experiencias de personas afroamericanas y mixtecas. En términos del discurso hegemónico escolar que se produce a nivel nacional y se reconfigura a nivel local, lo indígena aparece como el referente central de la diversidad cultural mexicana, mientras que lo afroamericano es notoriamente invisibilizado y extranjerizado, permitiéndose que sólo aparezca cuando de esclavitud, castas y mestizaje racial se trata. El pasado indígena recibe mucha más atención que el presente y la heterogeneidad de las poblaciones originarias. Además, lo indígena también aparece como parte del proceso de mestizaje, comprendido fundamentalmente como un proceso cultural racializado.

Ser indígena o de “raza indígena” se asocia con aspectos culturales como el idioma y la vestimenta, o con criterios de parentesco y el lugar de pertenencia y procedencia. Por su parte, ser afroamericano o de “raza negra” se vincula en mayor medida con aspectos corporales visibles, aunque también depende de la familia y el lugar de origen. No obstante, resulta pertinente subrayar que se emplean criterios corporales para definir a las personas indígenas, así como criterios culturales para identificar a los afroamericanos. La diferencia estriba en la jerarquía o el orden de importancia de estos elementos. En cambio, ser mestizo o de “raza mestiza” se define en opo-

sición a rasgos que se asocian con lo indígena; por ejemplo, no hablar mixteco y no portar la vestimenta tradicional, aunque igualmente se toman en cuenta criterios como vivir en el centro o proceder de familias reconocidas como mestizas y tener sus apellidos.

Los estudiantes *ñuu savi* y afromexicanos enfrentan distintos tipos de acoso escolar. Uno de ellos es el *bullying racista*, práctica que debe comprenderse como una manifestación del “marco ideológico de humillación opresiva” (Wallerstein, 1988: 93). Se trata de un ejemplo de racismo cotidiano, en el que las prácticas rutinarias no sólo son congruentes con las macroestructuras de desigualdad racial del sistema, sino que además aseguran su reproducción (Essed, 1991: 39). Las niñas mixtecas y negras enfrentan críticas relacionadas con su cuerpo en mayor medida que los niños; sin embargo, son las segundas quienes lo viven en mayor medida, sobre todo por rasgos corporales visibles, como el tono de piel y la forma de su cabello. A esto se suman nociones de pobreza, suciedad y un origen que se considera forastero. Esta situación no sólo se expresa en relaciones entre pares, sino que los estudiantes afromexicanos también pueden recibir tratos diferenciados por parte de los docentes, a lo cual hay que sumar el completo desconocimiento sobre sus contribuciones históricas y su importancia actual.

En cambio, las personas *ñuu savi* de diferentes edades conocen el constante rechazo que prevalece en la localidad por la vestimenta indígena, así como cierto desprecio por el idioma originario. Esta situación se vive en las primarias y también en la secundaria. A esto hay que añadir la memoria del racismo que, por un lado, permite crear conciencia acerca de las graves consecuencias de este fenómeno y reiterar el orgullo de ser *ñuu savi*, pero al mismo tiempo mantiene vivas las nociones racistas que se expresan en el rechazo y la vergüenza de hablar mixteco, usar el cotón, la nagua y el mandil, ser de baja estatura, tener el cabello lacio y la piel “morena”, o llevar un apellido considerado indígena, entre otros.

Para comprender la verdadera complejidad de los procesos discriminatorios, hay que añadir la heterogeneidad de las poblaciones mixtecas y afrodescendientes de la Costa de Oaxaca. Sólo así sería posible comprender las pugnas ancestrales entre *Ñuu Tyendi* y Tututepec, las tensiones más recientes entre las personas *ñuu savi* de los diferentes barrios de Huazolo, la posibilidad de que profesores mixtecos ejerzan su autoridad dentro del aula frente a niños mestizos, la relevancia económica y política de la cabecera municipal mixteca respecto a sus agencias negras —lo cual parecería contradictorio a nivel local, donde los afromexicanos se consideran parte del sector “mestizo” dominante—, o las situaciones de discriminación religiosa que trascienden la pertenencia étnica.

## Bibliografía

- Baronnet, Bruno (2013). "Racismo y discriminaciones en el sistema educativo mexicano". En Gabriel Ascencio (coord.). *Teoría y práctica de la educación intercultural en Chiapas* (pp. 63-79). México: UNAM.
- Bartolomé, Miguel (1999). "El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico *ñuu savi* (mixtecos)". En Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías* [vol. I] (pp. 133-188). México: INI/INAH-Conaculta.
- Bernal Mariscal, Irma Yolanda et al. (2017). *La guía Santillana 3*. México: Santillana.
- Bertely, María (2000). *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México: Paidós.
- \_\_\_\_\_, Saraví, Gonzalo, y Abrantes, Pedro (2013). *Adolescentes indígenas en México: derechos e identidades emergentes*. México: UNICEF/CIESAS.
- Billig, Michael (1985). "Racismo, prejuicios y discriminación". En Serge Moscovici. *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales* [vol. II] (pp. 575-600). Barcelona: Paidós.
- Boggs, James (1971). *Racismo y lucha de clases*. México: Nuestro Tiempo.
- Bokser Misses-Liwerant, Judit (2007). "Entre la historia y la memoria, la modernidad y la alteridad. Ejes de identificación judía". En Gilda Waldman y Maya Aguiluz (coords.). *Memorias (in)cógnitas. Contendos en la historia* (pp. 355-386). México: UNAM/CEIICH, 2007.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989). *México profundo. Una civilización negada*. México: Conaculta/Grijalbo.
- Bravo, Diana (2010). *Contar la travesía del sí. Construcciones de identidad(es) migrante(s) a través de la memoria y el lenguaje en Las alfareras de Marjorie Agosin y Aldea blanca de José Auil*, informe de titulación de lengua y literatura hispánica. FFH-Universidad de Chile.
- Campos Muñoz, Luis Eugenio (1999). "Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca". En Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías* [vol. II] (pp. 145-182). México: INI/INAH-Conaculta.
- Campos Velázquez, Roberto (2016). *Sonidos símbolo: una etnografía del calendario ceremonial de los huaves de San Mateo del Mar*. México: UNAM.
- Casillas Medina, Erika (2004). "No me gustan los indios". En Alicia Castellanos (coord.). *Etnografía del prejuicio y la discriminación. Estudios de caso* (pp. 91-114). México: UAM.
- Castellanos Guerrero, Alicia (2000). "Antropología y racismo en México". *Desacatos*, 4, pp. 1-28.
- Castillo Gómez, Amaranta (2000). *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afromestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca* (tesis de licenciatura en antropología social). ENAH, México.
- Cingerli Cantoni, Beatriz et al. (2017). *La guía Santillana 4*. México: Santillana.
- Conapred (2011). *Guía para la acción pública de la población afrodescendiente en México*. México: Conapred.
- \_\_\_\_ (2012). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Enadis 2010. Resultados sobre diversidad cultural*. México: Conapred. Recuperado de: <[www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-DC-INACCSS.pdf](http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-DC-INACCSS.pdf)>.

- \_\_\_\_ (2014). *Programa Nacional por la Igualdad y la No Discriminación (2014-2018)*. México: Conapred.
- Conde Flores, Silvia, Papadmitriou Cámara, Greta, y Romo Reza, Sinú Miguel Ángel (2016). *Formación cívica y ética. Quinto grado*. México: SEP.
- \_\_\_\_, y Conde Flores, Laura Gabriela (2017). *Formación cívica y ética. Sexto grado*. México: SEP.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Recuperado de: <<http://www.sct.gob.mx/JURE/doc/cpeum.pdf>>.
- Díaz, María Camila, y Velázquez, María Elisa (2017). "Estudios afromexicanos: una revisión historiográfica y antropológica". *Tabula Rasa*, 27, pp. 221-248.
- Escalante, Yuri (2009). *Derechos de los pueblos indígenas y discriminación étnica o racial*. México: Conapred.
- Esparza, Manuel (ed.) (1994). *Relaciones geográficas de Oaxaca, 1777-1778*. México: CIESAS.
- Essed, Philomena (1991). *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*. California: Sage Publications.
- \_\_\_\_ (2010). "Hacia un concepto de racismo como proceso". En Odile Hoffmann y Óscar Quintero (coords.). *Estudiar el racismo. Textos y herramientas* (pp. 129-169). México: Afrodesc/Eurescl [Cuaderno de Trabajo, 8].
- Flanet, Veronique (1990). *Viviré si Dios quiere: un estudio de la violencia en la Mixteca de la Costa*, México: Conaculta/INI.
- Foucault, Michel (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.
- Gall, Olivia (2004). "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México". *Revista Mexicana de Sociología*, 66 (2), pp. 221-259.
- Geulen, Christian (2010). *Breve historia del racismo*. México: Alianza Editorial.
- Gould, Stephen Jay (2011). *La falsa medida del hombre*. Barcelona: Crítica.
- Herrera Rangel, Daniel (2011). "Las pintas de la sirvienta. El tifo y el temor a los pobres en la Ciudad de México, 1874-1877". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 41, pp. 53-77.
- Hoffmann, Odile (2007a). "De las tres razas al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo 'negro' en México (Veracruz y Costa Chica)". Suplemento de *Diario de Campo*, 42, pp. 98-109.
- \_\_\_\_ (2007b). "Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica". En Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.). *Los retos de la diferencia: actores de la multiculturalidad entre México y Colombia* (pp. 363-397). México: CEMCA/CIESAS/ICANH/IRD.
- INEGI (2015). *Encuesta Intercensal 2015*. México: Inegi. Recuperado de: <[inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/encuestas/hogares/especiales/ei2015](http://inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/encuestas/hogares/especiales/ei2015)>.
- Iturriaga, Eugenia (2016). *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. Mérida: UNAM.
- Lara Millán, Gloria (2012). *Espacios, sociedades y acción institucional en la Costa de Oaxaca*. Oaxaca: Conaculta/Gobierno del Estado de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Lewontin, Richard, Rose, Steven, y Kamin, Leon (2003). *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. Barcelona: Crítica.
- López Beltrán, Carlos (coord.) (2011). *Genes (&) mestizos. Genómica y raza en la biomedicina mexicana*. México: UNAM.

- \_\_\_\_ et al. (2017). *Genómica mestiza: raza, nación y ciencia en Latinoamérica*. México: FCE.
- López Castro, Hermenegildo (2015a). *Los seres sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca): un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa*. México: ENAH-INAH.
- \_\_\_\_ (2015b) *El culto a los dioses de la lluvia entre los mixtecos de Pinotepa Nacional. Mitos y rituales*. México: Cintli/Gobierno de la Ciudad de México.
- Masferrer León, Cristina (2014a). "Racismo, ignorancia y olvido. La esclavitud y las personas de origen africano en la educación primaria y secundaria de México". En Jesús Serna y Fernando Cruz (comps.). *Afroindoamérica. Resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia* (pp. 141-158). México: UNAM.
- \_\_\_\_ (2014b). *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). CIESAS, México.
- \_\_\_\_ (2017). "El racismo y la representación social de lo negro entre niños de pueblos afroamericanos". *Antropologías del Sur*, 4 (8), pp. 169-189.
- Navarrete, Federico (2016). *México racista. Una denuncia*. México: Grijalbo.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2000). "Nacido indio, siempre indio. Discriminación y racismo en Bolivia". *Nueva Antropología*, xvii (58), pp. 73-87.
- \_\_\_\_ (2015). *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México: INAH.
- Portelli, Alessandro (1993). "Elogio de la grabadora: Gianni Bosio y los orígenes de la historia oral". *Historias*, 30, pp. 3-7.
- Quecha Reyna, Citlali (2016). "El juego de pelota mixteca entre los afrodescendientes de la Costa Chica: relaciones interétnicas a través del juego". *Anales de Antropología*, 50 (2), pp. 199-215.
- \_\_\_\_ (2017). "El racismo y las dinámicas interétnicas: una aproximación etnográfica entre afroamericanos e indígenas en la Costa Chica de México". *Antropologías del Sur*, 4 (8), pp. 149-168.
- Ramírez, Carlos (2007). "De genes, razas y racismo (parte I)". *Revista del Instituto Nacional de Higiene Rafael Rangel*, 38 (2), pp. 1-5.
- \_\_\_\_ (2009). "De genes, razas y racismo (parte II)". *Revista del Instituto Nacional de Higiene Rafael Rangel*, 40 (1), pp. 1-4.
- Restrepo, Eduardo (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Reyes Tosqui, Carlos Alberto et al. (2017). *Historia. Cuarto grado* [primaria]. México: SEP.
- \_\_\_\_ (2015). *Historia. Quinto grado* [primaria]. México: SEP.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2010). "¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?". En Miguel Carbonell et al. *Discriminación, igualdad y diferencia política* (pp. 57-96). México: CDHDF/Conapred.
- \_\_\_\_ (2011). *La otra desigualdad. La discriminación en México*. México: Conapred.
- Sumano Sánchez, Esteban, y Basurto López, María Evelia (2015). *La entidad donde vivo. Oaxaca. Tercer grado*. México: SEP.
- Tinajero García, Brenda (2004). "Sistema de categorización y prejuicios socioétnicos en la ciudad de Mérida, Yucatán". En Alicia Castellanos (coord.). *Etnografía del prejuicio y la discriminación. Estudios de caso* (pp. 211-256). México: UAM.

- Trejo Germán, Leticia (2004). "El tiempo de las maquiladoras: condiciones laborales y discriminación hacia las obreras mayas". En Alicia Castellanos, (coord.). *Etnografía del prejuicio y la discriminación. Estudios de caso* (pp. 257-298). México: UAM.
- Urías Horcasitas, Beatriz (2007). *Historias secretas del racismo en México, 1920-1950*. México: Tusquets.
- Van Dijk, Teun (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Madrid: Gedisa.
- Vasconcelos, José (1925). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Madrid: Agencia Mundial de Librería. Recuperado de: <[www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm](http://www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm)>.
- Vera Cortés, José Luis (2008). "Razas y racismo: entre la unidad y la diversidad de nuestra especie". *Ciencia. Revista de la Academia de Ciencias* [abril-junio], pp. 52-59.
- Wallerstein, Immanuel (1988). *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- Widmer, Rolf (1990). *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur (1521-1684)*. México: Conaculta.
- Wieviorka, Michel (2009). *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.

# Ampliar las cartografías de la afromexicanidad: efectos de un peritaje etnológico y etnohistórico en una controversia sobre derecho a la consulta y la no discriminación

Gabriela Iturralde Nieto\*

Desde hace más de 20 años, las comunidades y pueblos afromexicanos llevan a cabo acciones a favor de su reconocimiento histórico, social y jurídico. Hoy en día, mujeres y hombres afromexicanos y diversas organizaciones sociales afromexicanas han emergido como un actor político fundamental para la comprensión de la conformación pluricultural de México. Históricamente invisibilizadas, estas poblaciones en la lucha por sus derechos y en contra del racismo y la discriminación han empezado a utilizar los recursos institucionales y jurídicos disponibles, a efecto de ampliar el ejercicio de sus derechos colectivos. Este texto tiene como propósito reseñar la recepción y elaboración de un peritaje antropológico sobre identidad afromexicana que fue atendido por la Coordinación Nacional de Antropología (Cnan) en 2013, y busca reflexionar sobre algunos elementos que, considero, son aportaciones de la prueba pericial en el proceso de visibilización de las poblaciones afromexicanas, más allá de la causa judicial en que este peritaje fue incluido como prueba.

Entre agosto y septiembre de 2012, la Secretaría de Asuntos Indígenas del Estado de Oaxaca, mediante la realización de 24 foros, llevó a cabo una consulta a pueblos indígenas y afromexicanos para impulsar una reforma a la Ley Reglamentaria sobre Pueblos Indígenas y Afromexicanos de Oaxaca. Si bien el calendario de los foros de consulta con la población previó que las comunidades afromexicanas participaran en el que fue programado para realizarse en el municipio de Santa María Huazolotitlán, en la región de la Costa Chica, la programación no consideró organizar foros en otras regiones, y esto dificultó la participación de comunidades asentadas en la Cañada, la Cuenca del Papaloapan e incluso de la ciudad de Oaxaca, donde residen personas afromexicanas.

En octubre 2012, miembros de la comunidad, reconocidos *fandangueros* y *versadores* habitantes de San Juan Bautista Tuxtepec —localidad oaxaqueña de la Cuenca del Papaloapan— se inconformaron ante esta medida e interpusieron un jui-

\* Coordinación Nacional de Antropología, INAH ([giturraldenieto@gmail.com](mailto:giturraldenieto@gmail.com)).

cio de amparo contra tres instancias gubernamentales: la Secretaría de Asuntos Indígenas de Oaxaca (SAI), la Comisión Permanente de Asuntos Indígenas del H. Congreso del Estado de Oaxaca y la delegación estatal de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Cdi).

En los argumentos expuestos en el juicio de amparo, los quejosos consideran que, si bien el estado soberano de Oaxaca reconoce los derechos de las poblaciones afromexicanas, existen indicios de discriminación en contra de algunas de ellas; aducen que para actos de gobierno sólo se toma en cuenta a las comunidades de la región Costa Chica, y señalan que de manera sistemática se ha excluido de este reconocimiento a las comunidades de las regiones Cuenca del Papaloapan y de la Cañada, cuando existen probadas muestras de que en esa zona se asienta población que se reconoce como *afrojarocha*. Los quejosos añaden que no haber previsto la participación de comunidades afromexicanas en los foros llevados a cabo en las regiones del Papaloapan y la Cañada constituye un acto de discriminación y una violación del derecho a la consulta establecido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), instrumento internacional suscrito por el Estado mexicano que, desde 2011, forma parte del llamado bloque constitucional.

Ante estos argumentos, los demandados negaron el acto de discriminación y la violación del derecho a la consulta, y adujeron que, en todo caso, lo ocurrido era una omisión causada por la falta de información sobre la existencia de este grupo de población en la región. Además, aseguraron que la población afromexicana fue consultada en el foro realizado en Santa María Huazolotlán, en la Costa Chica de Oaxaca. En respuesta, los demandantes aportaron pruebas para demostrar su afrodescendencia, entre ellas fuentes documentales y resultados de investigación histórica, que demuestran la participación de población de origen africano en la conformación de la sociedad regional desde inicios del periodo virreinal, y también dan testimonio de la pervivencia en esta zona de prácticas culturales como la versada y el fandango, a las que los especialistas han atribuido una herencia africana significativa.

En este contexto, el Juzgado Segundo de Distrito en el Estado de Oaxaca, instancia ante la que se interpuso el juicio de amparo, decidió allegarse una prueba pericial que auxiliara en el esclarecimiento del tema, para lo cual solicitó —primero a instancias locales y finalmente a la Cnan— la elaboración de un peritaje etnológico y etnohistórico que aportara elementos para corroborar la presencia histórica de población afrodescendiente en esta región y que diera cuenta de la existencia actual de estas comunidades y las denominaciones empleadas para su identificación.<sup>1</sup> La coordinación designó a dos especialistas para realizar el peritaje solicitado.<sup>2</sup> Con base

1. Inicialmente, se solicitó a la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO) y al Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social (CIESAS), Sede Pacífico Sur, la elaboración de este peritaje. Ambas instancias argumentaron que no tenían entre sus cuerpos académicos especialistas en la materia y declinaron participar.

2. Se designó como peritos al antropólogo Víctor Hugo Villanueva, quien en ese momento se desempeñaba como responsable del Programa Permanente de Peritaje Antropológico en la Cnan, y a la etnohistoriadora Cristina Masferrer León, profesora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) e investigadora invitada del Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). La conformación del equipo respondió a una colaboración entre estas distintas instancias del INAH.

en la consulta de fuentes documentales y estudios históricos, ambos aportaron elementos de prueba que confirman el asentamiento de población africana y afrodescendiente en la región desde el periodo virreinal. Señalaron que la localidad actual de Amapa, en el estado de Oaxaca, a 49.5 kilómetros de San Juan Bautista Tuxtepec, fue el pueblo de negros llamado Nuestra Señora de Guadalupe de los Negros de Amapa (1767), donde, de acuerdo con las fuentes, se asentó un núcleo de esclavizados fugados de las haciendas de los alrededores.

Además de la investigación documental, los peritos llevaron a cabo un periodo de aproximación etnográfica a la región, para registrar formas de denominación locales de los diversos grupos de población que habitan la región, con especial énfasis en aquellas que hacen referencia a las personas afroamericanas. Como resultado de las entrevistas y la observación practicada en la comunidad, estos profesionales corroboraron que, aun cuando se trata de una localidad ubicada en la actual Oaxaca, el uso del término “jarocho” es frecuente y que, tal como lo refieren estudios históricos, éste se empleó en los siglos XVIII y XIX para denominar a las personas de origen africano (Pérez, 2007).

De acuerdo con el peritaje, la documentación de prácticas culturales vigentes en la región, como la pervivencia del fandango como sistema festivo, las cabalgatas en que no sólo se articula la fiesta sino el sistema de cargos, basados en el prestigio social, y otras expresiones culturales como la música y las formas del habla coloquial, además de diversos elementos de la organización social, arrojan claves para corroborar la vitalidad de una identidad cultural distintiva en que la afrodescendencia juega un papel relevante.

Tras la aportación de la prueba, el juicio siguió su curso y llegó a su término por medio de una conciliación entre las partes. Los quejosos solicitaron que se repusiera el foro de consulta en la región para garantizar la participación de las comunidades afroamericanas de esta zona y que sean tomadas en cuenta para futuras acciones de gobierno relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas y afroamericanos de Oaxaca; asimismo, pidieron que se reconozca que hablar en verso —la versada— es una forma de expresión propia de los afrojarochos de Oaxaca, e insistieron en que se reconozca el término “afrojarocho” como uno de los etnónimos para nombrar a las poblaciones de herencia africana en la región.

Uno de los temas presentes en la discusión, en el ámbito de la antropología jurídica, es la incidencia del conocimiento experto, a través de pruebas periciales, en la resolución de conflictos y, de manera más enfática, las implicaciones que puede tener en la garantía del ejercicio de los derechos de los pueblos. En este sentido, el presente peritaje arroja algunos elementos sobre los cuales resulta interesante reflexionar: 1) puso en evidencia el proceso de construcción de las poblaciones afroamericanas como sujetos de derecho; 2) dio pie al reconocimiento de un sujeto no previsto por las instituciones de gobierno en el nivel estatal, y 3) favoreció la inclusión de un nuevo territorio en la cartografía institucional de la afroamericanidad.

Me referiré brevemente a estos tres aspectos. Por una parte, es importante señalar que las políticas de reconocimiento de la diversidad —instrumentadas por el Estado mexicano desde la

última década del siglo xx, ampliadas a raíz de la modificación del texto constitucional en 2001 y que alcanzaron nueva dimensión en 2011 con la reforma relativa a los derechos humanos— han estado especialmente dirigidas a garantizar los derechos colectivos de los pueblos y las comunidades indígenas, y han excluido a las poblaciones afromexicanas, que comparten con las indígenas condiciones de exclusión y de racismo.

No obstante, un importante proceso de articulación social en torno al reconocimiento de las contribuciones históricas y de la identidad afromexicana ha dado pie a su construcción paulatina como un sujeto de derecho. El peritaje al que hacemos referencia se enmarca en un proceso que ilustra una vía de reclamo de reconocimiento y ejercicio del derecho a la identidad, poniendo en evidencia los limitados alcances de las reformas jurídicas y las políticas institucionales. Baste recordar aquí que el estado de Oaxaca reconoció en su Constitución a la población afromexicana desde 1998 y, sin embargo, el desarrollo de políticas públicas especialmente dirigidas a esta colectividad resulta insuficiente en la entidad. Es importante señalar que el juicio de amparo puso en el escenario, mediante el empleo de recursos jurídicos habituales, a un sujeto no previsto en términos institucionales.

Por otra parte, a partir del juicio de amparo citado y de la información provista por los peritos en su dictamen, se contribuyó a la inclusión de un nuevo territorio en la cartografía institucional de la afromexicanidad. Es necesario recordar que uno de los estereotipos en cuanto a las comunidades afromexicanas es que se encuentran asentadas en los litorales. De hecho, este caso ejemplifica con precisión cómo las instituciones reproducen este prejuicio, como resultado de una añeja concepción racializada del espacio y del territorio.

Debido a un cambio en la coyuntura política en Oaxaca, la Ley Reglamentaria sobre Pueblos Indígenas y Afromexicanos no se reformó, y los resultados de la consulta quedaron sin efecto. Sin embargo, en el documento *Principios y criterios para la reforma constitucional, legal e institucional sobre los derechos de los pueblos indígenas y negro afromexicano de Oaxaca*, publicado por la SAI acerca de este proceso, hecho público en febrero de 2013, la Cañada y la Cuenca del Papaloapan son incluidas como regiones con población afromexicana, tal como después lo reforzarían los resultados de la Encuesta Intercensal (Eic) 2015.<sup>3</sup>

Finalmente, quiero poner de relieve que el aporte más significativo de este caso es atribuible, sin duda, a las características del dictamen pericial y a la mirada de los expertos que lo desarrollaron.

Ante la necesidad del juez de verificar *a)* la presencia de personas llamadas jarochas y de la cultura jarocha en la Cuenca del Papaloapan; *b)* cuál es el origen étnico de dichas personas y de dicha cultura; *c)* cuál fue el proceso histórico que condujo a la formación de dicha cultura; *d)* cuál es su relación con el Pueblo Santa María de Guadalupe de los Negros de Amapa, y *e)* cuál es la relación cultural entre los jarochos de la Cuenca del Papaloapan y los llamados afromexicanos

3. Resultados de esta encuesta con datos procesados para municipios con 10% o más de población afromexicana pueden consultarse en: <<http://www.cndh.org.mx/docs/Afrodscendientes.pdf>>.

que menciona la Constitución de Oaxaca en su artículo 16, la salida más simplista para los expertos hubiera sido corroborar, a partir de la aplicación de técnicas de medición —antropometría o el uso de la paleta de color—, la presencia o no de población “negra” en la región, y combinar estos datos con algunas evidencias etnográficas de las maneras coloquiales de llamar a las personas de acuerdo con su apariencia. Sin embargo, nuestros peritos eligieron el camino más complejo: comprender, con base en documentación histórica y trabajo etnográfico —que debe ser breve por las características propias del proceso pericial—, la compleja articulación de la historia, la memoria, la autoadscripción y las prácticas culturales compartidas, como los materiales con que se tejen las identidades.

No se trata de un logro menor: son cada vez más frecuentes las aproximaciones teóricas y aplicadas que, en un afán de encontrar evidencias “más objetivas” de pertenencia a una colectividad que la autoadscripción identitaria, recurren a “marcadores raciales”, con lo cual refuerzan concepciones racializadas acerca de las personas y las colectividades, dotan de nuevos sentidos a la ficción de la existencia de la raza y le brindan nuevos argumentos al racismo.

## Bibliografía

Pérez Montfort, Ricardo (2007). “Lo ‘negro’ en la formación del estereotipo jarocho durante los siglos XIX y XX”. En *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*. México: CIESAS.

# Formar, investigar y hacer etnografía desde la ENAH: la historia de un Proyecto de Investigación Formativa

Leif Korsbaek\* / Martín Ronquillo Arvizu\*\*

Para hablar de un Proyecto de Investigación Formativa (PIF) es necesario referir a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), institución que forma parte del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). La mención de este centro educativo en otros espacios provoca algunas reacciones que van desde la negación hasta el reconocimiento. Algunas opiniones infundadas se pronuncian sin conocer la dinámica de su vida interna ni de su historia reciente, y se critican o señalan sus contradicciones. Pocas veces se destacan sus fortalezas y casi nunca se menciona la más relevante: la formación de antropólogos. Si bien existen otras instituciones destacadas, la ENAH ocupa uno de los primeros lugares en formar a los estudiantes; incluso nutre y fortalece, junto con investigadores y docentes, a muchos otros establecimientos.

En las últimas décadas neoliberales se expresan constantemente algunas preguntas que el gremio de la antropología plantea en coloquios, congresos, mesas y simposios: ¿a dónde va la antropología?, o: ¿cuál será el futuro de la antropología? Muchos antropólogos proponen o determinan ese rumbo o futuro a partir de la temática que trabajan, o bien, ponderan sus intereses y orientaciones; así, parecería que cuentan con una bola de cristal mediante la que predicen ese futuro. Sabemos que hay distintas tradiciones, paradigmas y modas que por momentos dominan; por eso, nosotros respondemos esa pregunta con otra: ¿cómo se forma hoy a los antropólogos en México? Indudablemente hay distintas respuestas, entre ellas el presente planteamiento, el cual pretende responder partiendo de la dimensión formativa.

Los PIF fueron introducidos en la sesión del Consejo Académico de la ENAH el 24 de mayo de 1990, cuando el doctor Raymundo Mier era subdirector de Investigación, “[...] para satisfacer una necesidad imperiosa de la formación en las disciplinas antropológicas e históricas: crear un espacio académico donde se pudieran

\* Profesor-Investigador, División de Posgrado de Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH (leifkorsbaek1941@gmail.com).

\*\* Profesor de la licenciatura de antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH (martinmalagon@hotmail.com).

discutir extensamente las experiencias de las investigaciones y, en especial, los diversos problemas analíticos y teóricos surgidos del análisis de los datos obtenidos sobre el terreno”.<sup>1</sup> La investigación formativa se planeó sobre las ruinas de los talleres de investigación que, desde su diseño, contenían factores que limitaban el cumplimiento de sus propios objetivos. Estos factores fueron, principalmente, la desvinculación del cuerpo de materias de las distintas especialidades, su encierro en el marco de orientaciones disciplinarias extremadamente rígidas que impedían la indispensable confrontación con otras técnicas y perspectivas de interpretación y de tratamiento teórico, además de un mal manejo diario de los talleres, en el contexto de una escuela que siempre se encuentra en movimiento.

Para dar respuesta a las preguntas planteadas, se hace necesario partir de la problemática que genera la extensa reglamentación vigente de los PIF, tal como se encuentra formulada en los artículos 50 a 59 del *Reglamento para las Licenciaturas*, en su edición de 2010:

**Artículo 50:** Según el Art. 37 del Reglamento General, los planes de estudio de las licenciaturas incluirán obligatoriamente un área de investigación, de la que formarán parte los Proyectos de Investigación Formativa.

**Artículo 51:** Se consideran Proyectos de Investigación Formativa (PIF) todos aquellos proyectos de investigación disciplinaria o interdisciplinaria, cuyo objetivo primordial sea de orden pedagógico o cuya materia de aprendizaje sea la adquisición de destrezas, habilidades, técnicas de observación, de análisis y de interpretación requeridas para el ejercicio especializado de la investigación en disciplinas antropológicas.

**Artículo 52:** En todas las licenciaturas será obligatorio cursar prácticas de campo y/o de investigación documental, así como, en su caso, de laboratorio, asociadas a Proyectos de Investigación Formativa, de acuerdo con los programas de estudio respectivos. El número de días de prácticas en ningún caso podrá ser inferior a 90.

**Artículo 53:** La dirección de la Escuela gestionará oportunamente los recursos adecuados para la realización de las prácticas de campo obligatorias.

**Artículo 54:** Los procedimientos para el registro y desarrollo de los Proyectos de Investigación Formativa están especificados en el Programa de Investigación Formativa (aprobado en lo general por el Consejo Académico de la ENAH el 24 de mayo de 1990), sujetándose el número de días obligatorio de prácticas de campo de dicho proyecto, a lo previsto en el plan de estudios de cada una de las licenciaturas, sobre la base de permanecer realizando actividades de investigación, por un mínimo

1. Citado de la minuta de la sesión mencionada del Consejo Académico, donde el documento “Programa de investigación formativa” fue presentado por el maestro Raymundo Mier Garza, subdirector de Investigación de la ENAH, con la presencia de la licenciada Noemí González, de Antropología Física; el licenciado Javier López Camacho, de Arqueología; el maestro Thomas Stanford, de Etnohistoria; el doctor Roberto Flores, de Lingüística; la maestra Hilda Iparraguirre, de la División de Estudios Superiores; los alumnos Sofía Redding y Jaime Cedeño, en representación de los alumnos de Antropología Social y Arqueología, respectivamente, y la subdirectora Ruth Arboleña, en representación de la Dirección de la escuela.

de dos años, dentro de las que el alumno deberá permanecer al menos durante dos periodos semestrales continuos.

**Artículo 55:** La acreditación de los Proyectos de Investigación Formativa representará 8 créditos por semestre. La acreditación será anual y comprenderá por separado cada uno de los semestres transcurridos.

**Artículo 56:** A nivel general, la coordinación administrativa y operativa de los Proyectos de Investigación Formativa estará a cargo de la Subdirección de Investigación. En cada licenciatura serán las Jefaturas de Carrera las instancias responsables de garantizar el cumplimiento de la normatividad, tanto en los Proyectos de Investigación Formativa en ejercicio como los de nueva creación.

**Artículo 57:** Podrá presentar Proyectos de Investigación Formativa un investigador o un equipo de docentes investigadores, uno de los cuales aparecerá como responsable y coordinador general del proyecto, preferentemente profesor investigador titular de la ENAH o del INAH. En caso de ser profesor de asignatura, deberá acreditar su calidad de investigador titular en el área académica pertinente, en otra institución de investigación o educación superior.

**Artículo 58:** Los días en que se impartirán los Proyectos de Investigación Formativa no deberán coincidir con los días en que se impartan materias obligatorias para el semestre en cuestión.

**Artículo 59:** Los casos no previstos serán resueltos por la Academia respectiva y la Subdirección de Investigación [*Reglamento para las Licenciaturas*, 2010: 41-42].

Como se observa en el reglamento, institucionalmente la ENAH no sólo tiene reglamentada y garantizada la formación, sino que además permite que los proyectos a largo plazo dependan de las personas, lo que posibilita que éstas los sostengan a lo largo del tiempo, nutriéndolos de nuevos integrantes y generaciones, en un proceso que permite aprender a convivir en un ambiente de cooperación que propicia el trabajo en equipo y, principalmente, a lograr resultados.

De la misma manera, este reglamento da importancia al trabajo de campo que en muchas otras instituciones ha sido suplantado por el mayor desarrollo de un trabajo de análisis, reflexión y argumentación teórica, que se acompaña del uso de otras técnicas para la obtención y construcción de datos, y que reducen el trabajo de campo a una simple herramienta. Para el PIF que se aborda en el presente texto, se considera que el trabajo de campo es la columna vertebral que diferencia a la antropología de otras disciplinas sociales como la filosofía, la sociología o la ciencia política, con las cuales, cabe señalar, enriquecemos nuestra labor. En el PIF también sometemos a prueba la siguiente afirmación:

No obstante, desde hace algunos años el trabajo de campo ya no es un rasgo exclusivo de la antropología, pues se ha convertido también en una herramienta para muchas disciplinas. Los sociólogos, los psicólogos, los politólogos, los pedagogos, los lingüistas, los comunicólogos, los geógrafos, los arquitectos, los juristas y los biólogos suelen hacer algo que denominan trabajo de campo como una

rutina normal en su forma de producción de conocimiento. En suma, preguntarnos hacia dónde vamos significa que ni los métodos ni los objetos constituyen hoy en día algo propio y distintivo que nos permita diferenciarnos de los demás, aunque esta situación es común a la de otras disciplinas [Giglia, Garma y De Teresa, 2007: 11].

En la actualidad se plantean éstas y muchas otras justificaciones de antropólogos que han olvidado que el nacimiento de la disciplina antropológica se cimentó en el viaje al campo y en su posterior reflexión teórica.

Para ilustrar lo anterior, recuperamos los planteamientos y resultados del análisis de la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (Red MIFA), que realiza un trabajo arduo sobre los distintos aspectos de la antropología en México y las distintas historias institucionales, y también sobre su producción, formación y enseñanza en el país en las últimas décadas. La Red MIFA considera que la baja calidad en la formación del antropólogo se debe a los planes y programas curriculares, a las exigencias del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), a la falta de recursos, al perfil socioeconómico de los estudiantes y a la poca vinculación de esta disciplina con las instituciones del Estado.

Si bien todos estos factores señalados son reales, en las diversas instituciones existen distintas formas y estilos de enseñar y hacer trabajo de campo. Consideramos que el estilo de antropología de este PIF en la ENAH, que en muchos casos podría ser artesanal y clásico, rompe el mito del investigador solitario, creado a partir de los métodos de investigación de Bronislaw Malinowski y Alfred Radcliffe-Brown.

En contraste, este recuento nos muestra la relevancia del trabajo en equipo. “A pesar de que el trabajo de campo ha sido, desde los inicios de la disciplina, su principal marca distintiva, y que también lo es entre los programas de formación académica en ciencias sociales, existe poca información comparativa sobre los procesos de enseñanza del trabajo de campo en las instituciones antropológicas” (Krotz y De Teresa, 2012, t. I: 24).

También se reconoce que hoy en día muchos colegas están más preocupados y centrados en la administración de la antropología que en su producción, aspecto que también es importante; sin embargo, ante las dificultades de cada institución, el fortalecimiento académico y formativo de los estudiantes ha requerido ser replanteado e informado.

Continuando la reflexión, una de las problemáticas de la antropología ha sido la discusión sobre cómo resaltar los temas y no el método de la obtención de datos. El trabajo de campo también nos muestra la relación entre estudiantes y profesores: “enseñar a investigar investigando”, ya que la producción de conocimiento antropológico se hace en equipo y en compañía de los estudiantes. “Para la antropología se agrega el fortalecimiento de una administración bastante alejada de las dinámicas de la investigación científica y de la formación de estudiantes y cada vez más obsesionada por indicadores cuantitativos y *rankings* de todo tipo, la creciente imposición de modelos de gene-

rar y comunicar conocimientos científicos copiados de las ciencias naturales o exactas” (Krotz y De Teresa, 2012, t. II: 17).

Resulta cansado informar sobre la práctica etnográfica de este PIF, que, como muchos dicen, “aún es muy artesanal”, ya que el maestro guía y se involucra junto con los estudiantes para dotarlos de conocimientos entre la práctica y la teoría, y requiere de mucho trabajo y compromiso, pues no apela a la simplificación de una antropología meramente teórica y academicista.

Ahora bien, en antropología todo conocimiento objetivo surge de condiciones subjetivas. El etnógrafo requiere del contacto con la gente y sus actividades; esto es, ponderar el “yo” testifical de ir al lugar, porque se tienen sorpresas al descubrir la importancia de hacer etnografía propia y no únicamente limitarse a usar la de terceros.

Aproximarse a las particularidades, contradicciones y diferencias —instituciones, prácticas y vida social— permite hacer generalizaciones y percibir los distintos sentidos de las prácticas y de las estructuras de las instituciones locales.

Si bien los etnógrafos necesitan datos que provienen del trabajo en el campo, no hay una regla o idea de cómo tiene que ser éste. Ha sido durante el desarrollo de la disciplina que se han gestado estilos diversos. Lo que sí hay que decir es que los PIF requieren de campo prolongado en la zona de convivencia y contacto directo con la gente, porque, si se logra una comprensión, se puede dar una explicación, y de esta manera se evita formar a estudiantes que dan muchas explicaciones pero no comprenden nada.

Por generaciones, muchos estudiantes se han preguntado qué hay en Acambay, ya que es un lugar muy visitado por antropólogos en formación, estudiantes de posgrado, invitados y curiosos; qué atractivo tiene el lugar para ir a realizar trabajo de campo durante periodos largos, y dentro de un PIF que —a cargo del doctor Leif Korsbaek— ha tenido como característica la investigación grupal de estudiantes y que ha visto, en el transcurso de los años, constantes y múltiples visitas por sus caminos y sus fiestas. “Entre más se conoce la comunidad (especialmente a través de la monografía original y otras publicaciones) más probable es que otros académicos muestren interés en hacer investigación en ese sitio o entre su gente. Así, el primer trabajo de campo realizado en forma individual puede expandirse hacia diferentes formas de investigación colaborativa” (Kemper y Peterson, 2010: 6).

¿Qué tiene el lugar? Las respuestas pueden variar, pero hay que resaltar que el trabajo realizado a lo largo del tiempo en un mismo lugar permite identificar sus variaciones y cambios, que es un espacio social y al mismo tiempo un laboratorio que ha permitido a los estudiantes salir adelante en la empresa de hacer trabajo de campo, método de investigación que ha sido degradado y reducido por muchos antropólogos ya consagrados a una simple herramienta. Acambay no sólo es el lugar de búsqueda de manzanas, ya que pone a prueba la capacidad de cada estudiante para enfrentarse al trabajo de campo; es la región más transparente que revela las estructuras sociales, culturales y políticas del país (figura 1).

## El nacimiento del PIF Conflicto, Normatividad, Poder y Religiosidad Popular en el Estudio Procesual de las Comunidades Indígenas en el Centro de la República

El PIF con el nombre largo y enredado del subtítulo del presente apartado es, en cierto sentido, un homenaje a la mercadotecnia, pues sustituyó a un PIF anterior que, con el nombre de Estudio del Sistema de Cargos en el Estado de México, funcionó entre los años 2000 y 2003, el cual despertó escaso interés entre el estudiantado y tuvo una baja participación.<sup>2</sup> Sin embargo, con el cambio de nombre se convirtió en un PIF muy solicitado y desde entonces cuenta con una participación de estudiantes muy nutrida. Queda comprobado que un proyecto de investigación puede transitar de una existencia más bien inadvertida a un alto nivel de demanda. Y queda comprobado también que el cambio del nombre de un PIF no necesariamente afecta en forma negativa su calidad o su nivel académico.

Podemos ir más atrás aún en la historia del PIF, si consideramos como su precursor al proyecto de investigación que, bajo la dirección de Leif Korsbaek, se llevó a cabo hace años en la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), en Toluca, el cual, con el título *El Estudio Antropológico del Sistema de Cargos en las Comunidades Indígenas del Estado de México*, produjo varias publicaciones y alumnos titulados.

El sistema de cargos prácticamente no existía en la antropología mexicana ni en la mesoamericana —cualquiera que sea la diferencia entre estas dos—, hasta que Sol Tax publicó, hace más de medio siglo, su emblemático artículo acerca de los municipios del Altiplano mesoccidental de Guatemala (Tax, 1937), en el cual introdujo la idea del sistema de cargos junto con la idea del “típico sistema de cargos” y “el paradigma del sistema de cargos” (Korsbaek, 1996).

La ya agotada *Introducción al sistema de cargos. Antología* (Korsbaek, 1996) fue realmente el más importante producto del mencionado proyecto de investigación en la Facultad de Antropología de la UAEM. Este texto fue un producto que, por un lado, podemos llamar “colateral”, y que, por otro, contiene todo el fundamento teórico y metodológico de las investigaciones, pues incluye, aparte de un hermoso prólogo de Andrés Medina, ocho traducciones de textos “clásicos” —escritos en su mayoría por autores estadounidenses—, dos capítulos acerca del “típico sistema de cargos” y “el paradigma del sistema de cargos”, con la interpretación ortodoxa de esta institución. El libro termina con una monstruosa bibliografía acerca del sistema de cargos, que incluye cerca de 400 títulos. La investigación de campo arrojó como resultado la prueba fehaciente de la existencia del sistema de cargos y una serie de descripciones etnográficas de la institución; además, tuvo dos efectos inmediatos: en primer lugar, el hecho de que entre los casi 400 títulos se encontraban solamente tres dedicados a la participación de la mujer en el sistema de cargos, inició una serie de investigaciones realizadas por investigadoras feministas, y este proceso sigue su curso hasta el día de

2. Ponencia presentada en la Semana de los PIF, realizada del 8 al 11 de febrero de 2011 en la ENAH.

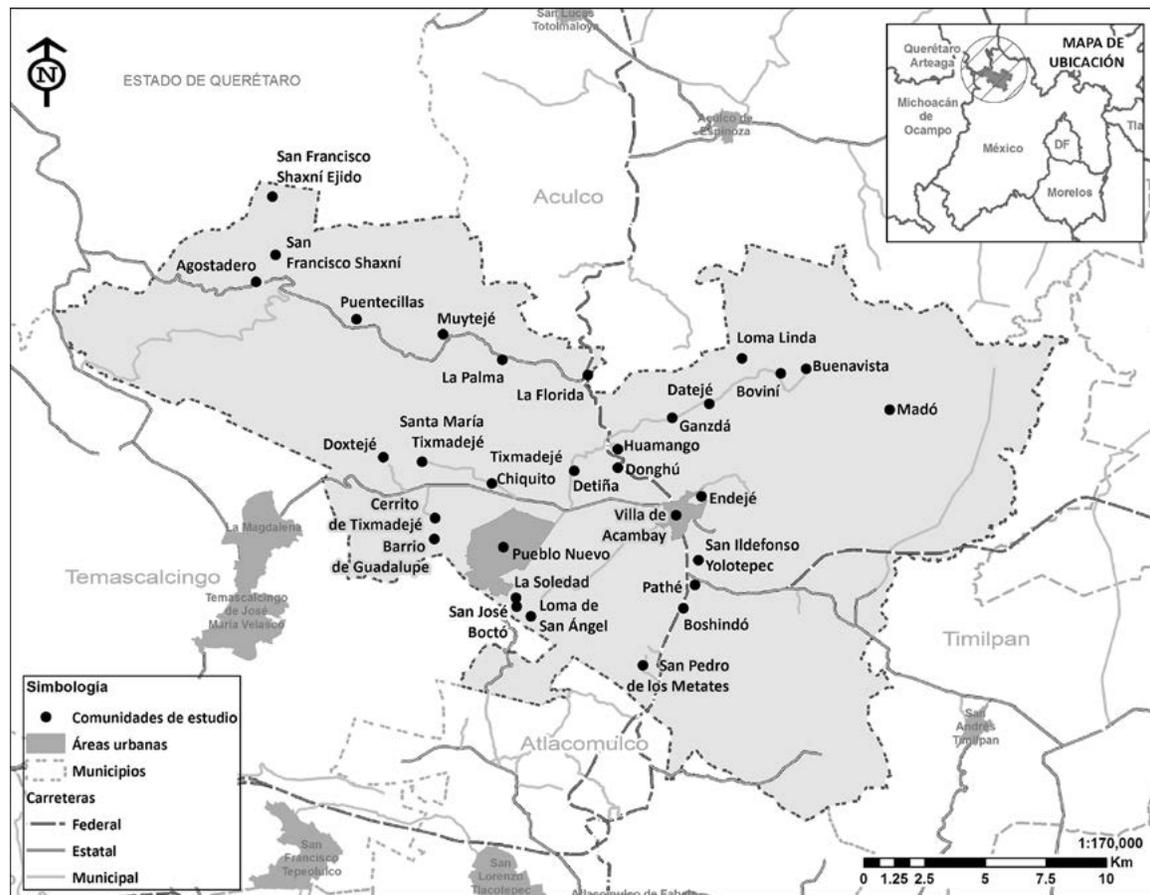


Figura 1. Mapa de Acambay. Fuente: elaborado por Verónica Lerma.

hoy. Por otro lado, pronto nos dimos cuenta de que, tal como se presenta en el libro, “el típico sistema de cargos” no es típico, con lo que comencé una búsqueda del típico sistema de cargos en el Estado de México, y esta búsqueda sigue también hoy. En el contexto de este problema, Leif Korsbaek ha publicado varios artículos dedicados a la búsqueda del típico sistema de cargos (Korsbaek, 2000, 2002, 2009a; Korsbaek y González, 2000).

Con algo de orgullo notamos que el sistema de cargos no existía en la antropología del Estado de México, hasta que Leif Korsbaek ocupó una plaza como profesor de tiempo completo en la Facultad —entonces Escuela— de Antropología de la UAEM, el 16 de septiembre de 1993, y empezó a buscar la mencionada institución en las comunidades indígenas de esa entidad. El resultado alcanzado es que hoy contamos con una lista de 332 comunidades indígenas en el Estado de México, pertenecientes a los grupos étnicos —realmente lingüísticos— de habla nahua, otomí, mazahua, matlatzincas y ocuilteco, en los que hemos identificado el sistema de cargos (Korsbaek y Cámara, 2009).

El PIF Conflicto, Normatividad, Poder y Religiosidad Popular en el Estudio Procesual de las Comunidades Indígenas en el Centro de la República surge como una experiencia educativa de la

licenciatura en antropología social de la ENAH, que considera la formación de investigadores en esta disciplina. La selección de Acambay como el centro de las prácticas de campo se debe a una coincidencia, pues años atrás Leif Korsbaek había dirigido la tesis de licenciatura de Alfonso Sandoval, ahijado del maestro Antonio Ruiz Pérez, y en su momento alumno suyo en la Facultad de Antropología de la UAEM, sobre el sincretismo religioso en la comunidad de Dongú, que se encuentra en el municipio de Acambay. Por eso contaba con algo de experiencia y contactos en Acambay.

Antonio Ruiz Pérez, quien generosamente nos ha dado hospedaje en la Casa de la Cultura, es un personaje central en la vida cultural de Acambay: aparte de ser pintor, es el director del Museo Regional de Acambay y de la Casa de la Cultura del municipio —sin mencionar el hecho de que fue él quien donó el terreno al municipio para la construcción de la Casa de la Cultura—. En las prácticas de campo se contaba con sus contactos en la cabecera municipal y en las comunidades de Acambay, y al inicio de cada periodo de prácticas de campo dio hospedaje al equipo de investigación en la Casa de la Cultura, que dormía en *sleepings* dentro del teatro de esa institución.

Se tiene que mencionar que el PIF volvió a sufrir un cambio de título, pues, cuando se registró después del año sabático de Leif Korsbaek, se le dio el nombre de Estudios de Aspectos de la Comunidad Indígena y/o Campesina en el Centro de la República, con el que hasta hoy funciona.

La salida al campo se ha convertido en una tradición en la ENAH. En cierto sentido, es una enorme responsabilidad llevar a estudiantes de antropología social al campo por primera vez. El encuentro con el campo puede tener un efecto traumatizante y empujar al estudiante a alejarse de la antropología de una vez para siempre, o bien, ser el inicio de su profesionalización, y entre los alumnos del PIF hay ejemplos de ambos destinos.

A la vez, en el PIF se ha instaurado un ritmo de trabajo que en muy alto grado ha llegado a moldear su identidad. Cada semestre iniciamos labores con una estancia de una semana; nos quedamos en la Casa de la Cultura que se encuentra en la cabecera municipal de Acambay, donde realmente contamos con condiciones óptimas para la preparación. Este lugar cuenta con salones de clase y una pequeña biblioteca, y —lo más importante— en ella es constante la presencia de personas que de múltiples maneras están en contacto con el ambiente cultural del municipio.

También, en las “semanas sentadas” en la Casa de la Cultura de Acambay se ha desarrollado un ritmo fijo y, en los hechos, esta institución funciona como una extensión de la ENAH. Durante los cuatro semestres que dura el PIF, los participantes trabajan sobre cuatro temas que pretenden cubrir el universo antropológico y complementan las clases que se imparten en la ENAH. Estos temas son: la etnografía, la antropología económica, la antropología política y el estudio antropológico del ritual y del mito. La semana sentada en la Casa de la Cultura en Acambay sirve también como marco de una serie de conferencias impartidas por especialistas invitados; entre ellos, el maestro Antonio Ruiz Pérez —cronista del municipio—, funcionarios del ayuntamiento de Acambay y ex alumnos ya titulados. La semana desemboca en la distribución de los alumnos en las comunidades asignadas para su trabajo de campo.

## El funcionamiento del PIF

Es la intención en las siguientes páginas informar acerca de las actividades en el PIF, desde la primera generación que participó en él hasta la fecha; es decir, desde el verano de 2004 hasta este momento. Pero antes tal vez quepa comentar dos detalles.

Por un lado, sucedió un desarrollo sui géneris a partir de la clausura del PIF en 2007, cuando Leif Korsbaek se dirigió a Perú para pasar su año sabático como investigador invitado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima. Inicialmente, dejó el PIF en manos de un colega de la ENAH, con quien se titularon dos alumnos: Óscar Cortés Munguía y Víctor Aarón Cortés Vita; luego consideró poner fin al PIF. Al regresar de su año sabático, tuvo la tentación de iniciar un PIF que pretendió titular El Estudio Antropológico de la Comunidad Campesina en Cuba, pero tras dos estancias en la isla se dio cuenta de que no sería posible hacer trabajo de campo allí sin solicitar el permiso del gobierno y del Partido Comunista, lo que conlleva el riesgo de perder la libertad de pensamiento y acción, que es una condición *sine qua non* de la investigación antropológica. De los nueve alumnos inscritos en el PIF, cuatro lo abandonaron, decepcionados, mientras que los cinco restantes permanecieron para discutir el futuro de su carrera en la ENAH. Tenemos una deuda de lealtad con los cinco que permanecieron y que en el proceso se granjearon el apodo *los Cábulas*. Uno de ellos, Yasser Cantón, se tituló hace poco tiempo con una muy buena tesis acerca del sistema de cargos en la comunidad de Buenavista, en Acambay, mientras que Manuel Villegas está a punto de titularse con una tesis acerca de la tradición y el deporte en Huamango, localidad que se localiza cuatro kilómetros al noroeste de la cabecera municipal de Acambay.

Por otro lado, resulta pertinente informar que la última etapa del PIF se llevó a cabo en el semestre 2017-2, que terminó en noviembre de 2017. No obstante, al término del mismo, la estancia en el campo se aplazó hasta enero de 2018. En el PIF se han inscrito 12 alumnos, quienes serán presentados más adelante, en el último apartado.

Una experiencia generada a lo largo del desarrollo del PIF es que, de múltiples maneras, se borran las fronteras existentes en este proceso educativo y la ENAH, que es la institución educativa donde está adscrito. Por un lado, desaparece la frontera que separa a los alumnos de los profesores, pues todo lo que resulta del PIF es un producto colectivo creado por profesores, investigadores y estudiantes de licenciatura y de posgrado a la vez: siempre ha sido un suceso compartido por todos los colaboradores. Por otro lado, en el PIF también se desvanece la contraproducente estructura académica que separa a las diversas licenciaturas, ya que incluye a alumnos de diversas especialidades, principalmente de antropología social, de etnología y de etnohistoria.

Todos aprendemos en el PIF. La ENAH sigue siendo una escuela donde se privilegian las relaciones de carácter horizontal, que no es el caso de la mayoría de escuelas de antropología y de otras disciplinas. Sin embargo, el proceso de enseñanza-aprendizaje ha sufrido un cambio a través de los años y a veces se olvida que es un proceso de intercambio entre alumno y profesor,

en el que ambos aprenden. De esta manera, un punto importante en el proceso histórico del PIF al que aludimos aquí fue cuando Leif Korsbaek terminó su tesis doctoral en 2009 y se graduó como doctor en ciencias antropológicas por la UAM Iztapalapa, pues en el transcurso de la redacción de su tesis se dio cuenta de las cualidades de la Escuela de Manchester, a partir de la cual forjó su definición de la antropología:

[...] los siguientes rasgos parecen ser una especie de denominador común de las variadas definiciones de la antropología: 1) es una disciplina cuyo concepto fundamental es el de “cultura”, 2) es la única disciplina dedicada explícitamente al estudio de la alteridad, de manera más específica, al estudio de la articulación entre la tradición y la modernidad, 3) recoge su información por medio del trabajo de campo, conocido también como etnografía, y 4) mantiene su ambición holista [Korsbaek, 2009a: 4].

La orientación teórica y metodológica del PIF se sustenta, en general, en la Escuela de Manchester y, en particular, en la antropología de Max Gluckman. El estudio del conflicto ha tenido una carrera más que misteriosa en la antropología, pues, pese a que los antropólogos en innumerables ocasiones han tenido que enfrentar situaciones de conflicto cuando hacen trabajo de campo, en el desarrollo histórico de la disciplina —sin discutir por el momento la abundancia de definiciones de la antropología, frecuentemente incompatibles— se desarrolló tardíamente un marco teórico para el estudio del conflicto, basado en los planteamientos de Max Gluckman y en el procesualismo, que tiene su fundamento también en los planteamientos de Max Gluckman, Victor Turner y en la Escuela de Manchester en general (Gluckman, 2009).

Cabe mencionar que la elección de la perspectiva teórica del PIF Estudios de Aspectos de la Comunidad Indígena y/o Campesina Mexicana en el Centro de la República no forma parte de la moda sobre identidad étnica, pues se fundamenta en la premisa de que todo antropólogo se encarga de dar cuenta de las diferencias y del proceso social. Esta moda referida evidentemente es un *best-seller* en el mercado negro de la antropología y recientemente ha habido una multiplicación de las publicaciones dedicadas a esta quimera, a raíz de la firma del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). El mismo concepto de identidad ha llevado múltiples discusiones en el terreno filosófico y antropológico.

A diferencia de lo que se pueda pensar, el principal objetivo del PIF Conflicto, Normatividad, Poder y Religiosidad Popular en el Estudio Procesual de las Comunidades Indígenas en el Centro de la República y de los demás proyectos de investigación dedicados al sistema de cargos en el Estado de México y otras partes del mundo no es el sistema de cargos, sino más bien la comunidad indígena, sus instituciones y su articulación con el Estado, entre las cuales figura el sistema de cargos.

El PIF Conflicto, Normatividad, Poder y Religiosidad Popular en el Estudio Procesual de las Comunidades Indígenas en el Centro de la República trata de avanzar en la tarea de ir del proceso de investigación al proceso de enseñanza, un asunto nada fácil en la ENAH, ya que algunos as-

pectos de la vida administrativa de nuestra escuela son verdaderos impedimentos para ello. El PIF tiene que combinar el aprendizaje teórico en el salón de clases y el aprendizaje práctico en el campo, y se completa con un tercer tipo de aprendizaje, que consiste en la preparación teórica para las prácticas de campo; es decir, el aprendizaje en la parte escolarizada del PIF —“las horas sentados”, como dicen los alumnos—. A lo largo de la experiencia, esta combinación de aprendizajes ha sido complicada y a la vez satisfactoria.

Poco a poco, el PIF Conflicto, Normatividad, Poder y Religiosidad Popular en el Estudio Procesual de las Comunidades Indígenas en el Centro de la República fue convirtiéndose en un proyecto de investigación que podemos llamar algo así como El Estudio Antropológico de la Comunidad Indígena en el Municipio de Acambay y sus Instituciones.

La adquisición de conocimientos y capacidades se fue haciendo manifiesta en las tesis de los estudiantes participantes en el PIF. La empresa que empezó como el PIF terminó siendo un proyecto de investigación dedicado a las comunidades otomíes del municipio de Acambay, con tres diferentes tipos de participantes.

Primero, un núcleo duro de alumnos que habían participado en las actividades y, en especial, en las prácticas de campo del PIF en Acambay, y que terminaron escribiendo sus tesis de licenciatura sobre temas relacionados con los problemas de algunas comunidades indígenas de dicho lugar. Ellos son Óscar Cortés Munguía, Víctor Aarón Cortés Vita, Carla Guadalupe Vargas Torices, Tatiana Virginia Morales Álvarez, Desirée Bonardel e Isidro Sosa Vega.

Luego, un núcleo semiduro, que a pesar de haber escrito sus tesis sobre temas que no concernían a las comunidades indígenas del PIF, mantuvo un sólido contacto con las actividades del proyecto. Ellos son Alí Ruiz Coronel, Gustavo Omar Meneses Camacho, Jessica Itzel Contreras Vargas, Lourdes Salazar Martínez y Aaron Moszowski van Loon. Aparte de estos dos núcleos, podemos distinguir otras clases de participantes. Por ejemplo, alumnos de la ENAH que hicieron —y hacen— uso del PIF para cumplir sus obligaciones de prácticas de campo. Participaron también alumnos que tuvieron un contacto breve con el proyecto y luego se perdieron en las neblinas del anonimato.

Podemos también mencionar una categoría de alumnos que podemos llamar “balas perdidas”, pues probablemente nunca se titularán. En algún momento se inscribieron en el PIF, satisficieron sus requisitos y se perdieron en el horizonte de sus intereses.

Hay también que mencionar una última categoría que no carece de importancia: alumnos de posgrado y profesores-investigadores que en algún momento participaron en las actividades del PIF. De la última estancia en el campo en Acambay, en enero de 2018, se pueden mencionar las conferencias que impartieron los siguientes especialistas durante la primera semana de la estancia en la Casa de la Cultura: Jaime Enrique Carreón, maestro en antropología (UNAM); Verónica Lerma, maestra en geografía (UNAM); Karla Vivar Quiroz, doctora en ciencias sociales (CIESAS); Carla Vargas, maestra en antropología (Colegio de Michoacán); Rosa Brambila, doctora en arqueología (Universidad de París); Sandrín Rivera Hernández, doctora en medicina (UNAM); Edgar

Serrano Pérez, cronista del municipio de Acambay; Donato Martínez Basilio, funcionario de la presidencia municipal de Acambay; Isidro Sosa Vega, doctor en antropología social (ENAH), y Leslie Diana Ramírez Rodríguez, licenciada en derecho (UNAM).

Otro aspecto importante del proyecto fue la colaboración editorial para la unificación de textos etnográficos por parte de Leslie Diana Ramírez, que como parte de su servicio social prestado al PIF ha tenido un arduo trabajo de lectura, revisión, corrección, unificación y sistematización de las etnografías que se integrarán a un libro próximo a publicarse.

### Conclusiones. Los productos

Podemos reflexionar acerca de la posibilidad de evaluar un PIF. Queremos sugerir que tenemos dos elementos para evaluar un proyecto de investigación como el que se trata aquí.

Para esto, tenemos que dirigirnos a lo que podemos llamar “el espíritu de los PIF”, que se expresa en el artículo 51 del reglamento señalado al principio de este artículo, en el que se habla de proyectos cuyo objetivo primordial es de orden pedagógico o cuya materia de aprendizaje es la adquisición de destrezas, habilidades, técnicas de observación, de análisis y de interpretación requeridas para el ejercicio especializado de la investigación en disciplinas antropológicas.

Empezando con los productos menos palpables, se puede mencionar que los alumnos salen del trabajo de campo con un acervo de conocimientos prácticos y experiencias que posiblemente constituyen el contexto en el cual adquieren el aprendizaje más valioso. En todos los casos, es el primer encuentro con las exigencias prácticas del trabajo de investigación y, tristemente, en muchos es el único encuentro con los problemas concretos que una investigación conlleva. En muchas otras instituciones ya se ha hecho costumbre que los alumnos se titulen sin la producción de una tesis; es decir, sin adquirir la experiencia de un encuentro frontal con el campo de investigación, mientras que en la ENAH se está experimentando con otras modalidades de titulación. En nuestra opinión, sería un grave error introducir la posibilidad de titulación sin un trabajo de campo; es decir, sin escribir una tesis. Dando un paso hacia lo concreto y palpable, y considerando los resultados en la eficiencia terminal, podemos valorar las tesis de grado y de posgrado que han resultado del PIF.

Si bien se exigen los informes de prácticas de campo, que semestre tras semestre confirman que se hizo el trabajo respectivo y que se cumplió con lo establecido en el reglamento, esto no dice gran cosa acerca de la calidad del cumplimiento ni de la continuidad de los intereses y motivaciones de los alumnos, ya que en el trascurso surgen en ellos otras inquietudes. A través de los semestres de existencia del PIF fue presentada una serie de tesis relacionadas con Acambay en diversos contextos. Algunas veces ha sido difícil determinar si éstas fueron productos de proyectos de investigación o del PIF que aquí discutimos, pero sin duda fueron respaldadas por éste, ya que, señaladamente, otros asesores, directores de tesis e instituciones también colaboraron con esos productos.

No queremos dejar de mencionar algo que podría ser lo más importante en toda esta relación: a partir del primer periodo de prácticas de campo, en 2004, hemos acumulado descripciones etnográficas de las comunidades otomíes del municipio de Acambay. Gracias a esto, hoy tenemos unas 400 páginas de etnografía de Acambay de muy alta calidad.

Como producto final del proyecto, estamos preparando la publicación de esas 400 páginas de etnografía en la forma de libro. Éste incluirá una serie de textos escritos por los diversos especialistas que han participado en las estancias, incluyendo los profesores y algunos de los alumnos más avanzados. Nuestra intención es que esta publicación sea una respuesta a la pregunta de cómo formamos antropólogos, y con esto pretendemos mostrar cómo se pueden conjugar proyectos personales con proyectos colectivos, ya que los trabajos contenidos ahí sirven para avalar, a partir de su calidad y coherencia, la seriedad y el compromiso que puede tener un estudiante en formación. La ENAH tiene su fortaleza en la investigación formativa y una muestra de ello es la producción de este libro.

Hay que mencionar el último desarrollo del PIF: estamos a punto de firmar un convenio entre la ENAH y el municipio de Acambay, cuyo Ayuntamiento ofrece ciertos apoyos al proyecto de investigación, y el PIF se compromete a elaborar un diagnóstico del desarrollo de la jurisdicción.

Con este paso quisiéramos comprobar que la antropología tiene una utilidad práctica y no es solamente un adorno académico.

## Bibliografía

- Giglia, Ángela, Garma, Carlos, y Teresa, Ana Paula de (2007). *¿Adónde va la antropología? Las razones de una pregunta*. México: UAM-I/Juan Pablos.
- Gluckman, Max (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Lima: Universidad de Ciencia y Humanidades/Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Guber, Rosana (2016). *La etnografía. Método, campo y reflexividad* (4ª ed.). México: Siglo XXI.
- Kemper, Robert, y Peterson Royce, Anya (eds.) (2010). *Crónicas culturales. Investigaciones de campo a largo plazo en antropología*. México: CIESAS/UIA.
- Korsbaek, Leif (2000). "El sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México". *Exposición Antropológica del Instituto Mexiquense de Cultura*, 10, pp. 30-47.
- \_\_\_\_ (2002). "Comunidades indígenas y sistemas de cargos en el Estado de México". *México Indígena* (nueva época), 1 (3), pp. 35-42.
- \_\_\_\_ (2007). "El sistema de cargos en el Estado de México". *Textual*, 50, pp. 67-98.
- \_\_\_\_ (2009a). *La etnografía de una comunidad matlatzinca en el Estado de México: el sistema de cargos y la neoetnicidad en San Francisco Oxtotilpan, municipio de Temascaltepec* (tesis de doctorado en ciencias antropológicas). UAM-I, México.
- \_\_\_\_ (2009b). "El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan". En Leif Korsbaek y Fernando Cámara Barbachano. *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México* (pp. 207-231). México: MC Editores
- \_\_\_\_ (comp.) (1996). *Introducción al sistema de cargos. Antología*. Toluca: Facultad de Antropología-UAEM.
- \_\_\_\_, y Cámara Barbachano, Fernando (eds.) (2009). *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. México: MC Editores.
- \_\_\_\_, y González Ortiz, Felipe (2000). "Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México". *Cuicuilco*, 19, pp. 55-82.
- Krotz, Esteban, y Teresa, Ana Paula de (eds.) (2012). *Antropología de la antropología mexicana. Instituciones y programas de formación* [tt. I-II]. México: Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos/UAM-I/Juan Pablos.
- Tax, Sol (1937). "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala". *American Anthropologist*, 39, pp. 423-444.

# Pigmentocracias. Etnicidad, raza y color en Latinoamérica

Reseña crítica del libro: Edward Telles (2014)

***Pigmentocracias. Ethnicity, Race and Color in Latin America***

Chapel Hill: University of California Press

Citlali Quecha Reyna\*

El libro *Pigmentocracias. Ethnicity, Race and Color in Latin America* presenta los resultados del trabajo de investigación realizado en el marco del Proyecto Ethnicity and Race in Latin America (PERLA) durante cinco años en cuatro países de América Latina: Brasil, Colombia, México y Perú, los cuales representan a 65% de la población total de la región.

El texto consta de seis capítulos, que en conjunto presentan un análisis sobre las relaciones étnico-raciales<sup>1</sup> que se expresan en América Latina. Los ejes articuladores de la investigación están centrados en la aplicación de seis encuestas que integran, en el estudio las narrativas sobre el mestizaje, las variables de registro censal que se han puesto en marcha en los países estudiados, las percepciones sobre la discriminación, la emergencia de movimientos sociales de base cultural y étnica, y los niveles de aceptación que tiene entre la población la implementación de políticas institucionales para el beneficio de los pueblos indígenas y afrodescendientes, como parte del giro multicultural de la década de 1990.

Lo anterior se planteó con miras a tener un acercamiento profundo sobre la generación de los procesos de desigualdad y la manera en que incide el color de piel en las asimetrías sociales, económicas y, en algunos casos, educativas. Se incluye una presentación de antecedentes históricos que permiten contextualizar las dinámicas sociales y políticas de los regímenes coloniales, así como el marco de nacimiento de los Estados-nación contemporáneos. De igual forma, se incluyen análisis estadísticos del Barómetro de las Américas 2010.

En el capítulo uno, “The Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA) Hard Data and What Is at Stake”, Edward Telles brinda una presentación general sobre los elementos centrales que guiaron este trabajo colectivo. Destaca la im-

\* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM (quechary@unam.mx).

1. En este documento, las categorías “étnico-racial” y “racial” se utilizan en referencia a los usos analíticos que le dan los autores.

portancia de registrar los cambios de la jerarquía “racial” de la Colonia hacia la construcción del mestizaje, para comprender las continuidades en la estratificación social de los países. Además, presta una particular atención a los factores presentes en la formación de identidades étnicas, a los grados de inequidad y discriminación, y a la naturaleza de las relaciones sociales a través de las fronteras étnicas.

Aclara que el término *pigmentocracia* fue un concepto acuñado por Alejandro Lipschutz en 1944, para referirse a desigualdades o jerarquías basadas en categorías etno-raciales que se aplicarían a indígenas y negros, basadas en un *continuum* del color de piel, y que el concepto sirvió a ese autor como marco operativo para su perspectiva de investigación.

Telles destaca en este apartado la importancia de debatir sobre la manera de tipificar y clasificar por etnia y raza, lo cual condujo a plantear la necesidad de integrar la autopercepción y percepción por los otros en el diseño de la encuesta del PERLA, en la que los encuestadores tuvieron un papel significativo para la compilación de datos mediante el uso de una paleta de 11 tonalidades distintas de color de piel, hecho que destaca como una estrategia metodológica útil e innovadora. En este sentido, Telles sugiere que, de los datos vertidos en *Pigmentocracies. Ethnicity, Race and Color in Latin America*, el hallazgo principal y estructurante es que el color de la piel es un eje central de estratificación social en por lo menos algunos países de América Latina, aunque a menudo es ignorado (p. 3), lo cual ha impedido hacer un registro óptimo de las desigualdades imperantes por el aspecto físico.

A partir de los datos presentados a lo largo de los otros capítulos del libro, Telles sugiere en su texto que no es posible tratar de homologar las formas de clasificación para todos los países, puesto que las identidades son fluidas, y que pueden manifestar cambios importantes de una generación a otra. En términos generales, este artículo sugiere que raza y etnicidad son fenómenos multidimensionales que pueden ser medidos de múltiples maneras, tal como se observa en los distintos casos estudiados, que parten por considerar que etnia y raza describen las fronteras —con sus distintos marcadores, que pueden ser biológicos, como el color de piel, o culturales, como el uso de la lengua— que se construyen en la interacción social.

Telles muestra en el apartado de las definiciones que existen en América Latina múltiples formas de entender la *raza*. Es interesante que Telles registre aquí algunas de las observaciones hechas a la investigación, que tomó el color de piel como unidad de análisis. La respuesta a esto es que este uso ayuda a estudiar el racismo y no a reificar la biología. Al leer este artículo es dable inquirir entonces: ¿qué perspectiva de raza en particular fue construida después del ejercicio del PERLA?, ¿es útil como herramienta heurística el uso de esta categoría colonial sin hacer una reificación de la biología?, ¿cómo escapar a ese inevitable proceso?

Por último, Telles aborda otras de las temáticas de investigación registradas, como la esclavización, el blanqueamiento, la colonización, el mestizaje y el multiculturalismo, y también analiza las estadísticas oficiales sobre etnia y raza en América Latina desde una perspectiva histórica.

El segundo capítulo, “The Different Faces of Mestizaje. Ethnicity and Race in Mexico”, fue elaborado por Regina Martínez Casas, Emiko Saldívar, René D. Flores y Christina A. Sue, quienes analizan la utilización del mestizaje en diferentes formas. En algunas de éstas destacan marcadores culturales como el lenguaje y en otras refieren características étnicas o raciales (p. 37). Con esto nos brindan elementos para entender la polisemia de la identidad mestiza en el país.

Los autores de este artículo presentan datos relacionados con las formas de organización social en el periodo virreinal, así como con la creación de los indígenas como una identidad pan-étnica y las regulaciones legales impuestas por la Corona para dicha forma de organización. Su pesquisa desarrolla un planteamiento que nos permite ir al México independiente y a la consolidación de la nación mestiza, que fue concebida como un proyecto blanqueador. Para implementar la maquinaria de la ideología del mestizaje, exponen, fueron imprescindibles algunas políticas institucionales, entre las que destacan el incentivo de la migración de personas europeas al país y, sobre todo, la puesta en marcha del indigenismo y el proceso de aculturación.

Por lo analizado, en el caso mexicano hay una clara diferenciación en el registro de quien es *indígena*. Con la encuesta del PERLA, las personas que se perciben como *indígenas* no son necesariamente definidas por otros como tales, sino como *mestizas*, cuando se integra la variable de color de piel. Cabe destacar que no hubo una muestra significativa de personas que se identificaran como *negro* o *mulato*; este último término no es utilizado en el contexto de las poblaciones de origen africano, lo que explicaría este hecho. En el capítulo también se integran los elementos que configuran las identidades indígenas: tener padres hablantes, la importancia de las redes familiares y los procesos de cambio en la ciudad.

Otro de los hallazgos particulares en México es la relación entre educación formal e identificación como mestizo (p. 56). Se encontró que las personas educadas están expuestas al discurso del mestizaje y, por ello, más proclives a identificarse como mestizos respecto a otras categorizaciones. Las zonas con mayor representatividad son el Bajío y el centro de la república. Por otro lado, en el norte del país se registra un proceso de *blanquitud* más acentuado. En torno a este fenómeno, los autores reportan que aquéllos autodefinidos como blancos cuentan con un menor nivel socioeconómico y una menor educación formal. No obstante, al integrar la variable de color de piel, lo que se observa es que, según la paleta de colores, las personas de piel más oscura tienen un menor nivel de estudios.

El capítulo 3, “From Whitened Miscegenation to Tri-Ethnic Multiculturalism. Race and Ethnicity in Colombia”, fue realizado por Fernando Urrea Giraldo, Carlos Augusto Viáfara López y Mara Viveros Vigoya. Para los autores, durante el periodo colonial el racismo se manifestó de múltiples formas, pero más claramente mediante el proceso de la esclavitud (p. 81), lo cual determinó la estructuración jerárquica de las relaciones sociales en el contexto colombiano. De acuerdo con su planteamiento, el sistema de castas fue reemplazado por categorías raciales ya enraizadas en prácticas sociales, aunque destacan la porosidad imperante en dicho sistema. De esta forma, en su

acercamiento histórico presentan algunas reflexiones sobre las castas, la esclavitud, las formas de segregación y los procesos de rebelión (cimarronaje) como antecedentes importantes para comprender la configuración del otro y de la construcción de la nación.

En este sentido, los autores destacan que “blanquearse” ha sido un producto buscado entre la población, dada la primacía de la noción de *mejorar la raza*, la cual está muy arraigada en el discurso y el imaginario público. En este contexto, Urrea, Viáfara y Viveros presentan una interesante reflexión sobre la manera en que los pueblos indígenas fueron visibilizados y configurados como “el otro exótico” (p. 83), lo cual, paradójicamente, redundó más adelante en el reconocimiento de derechos para este sector, pero no para los afrocolombianos, que son una mayoría significativa en relación con los pueblos originarios.

En este capítulo, que aborda el mestizaje en Colombia, podemos conocer dos dimensiones particulares de esta ideología, una más igualitarista que otra: mientras que un sector de la intelectualidad colombiana construía una apología de la mezcla como parte constitutiva de la nación, otro sector abogaba por la primacía de la dominación blanca, dadas sus mejores cualidades morales, físicas e intelectuales (p. 88). Es interesante conocer la manera en que la geografía fue utilizada también como un recurso para justificar la diferenciación etno-racial. Con apoyo en los recursos científicos decimonónicos, se adjudicaba a las personas indígenas y afrodescendientes una condición de inferioridad, dados sus orígenes en términos geográficos.

La segunda mitad del siglo XX fue un momento histórico importante para la nación colombiana. Los autores refieren que de 1960 a 1980, con el desarrollo de las ciencias sociales en Colombia, las cuestiones etno-raciales fueron vistas y analizadas como un epifenómeno de clase, el cual se combinó con la idea de una visión de una Colombia mestiza. En este sentido, se retoma aquí la propuesta de la miscegenación triétnica del antropólogo Manuel Zapata Olivella, quien exaltó la mezcla racial y elementos culturales de africanos, indígenas y españoles como los aspectos constitutivos de la nacionalidad colombiana.

La década de 1990 fue paradigmática para América Latina en general y para Colombia en particular, debido al nacimiento de las reformas constitucionales de 1991 y, en particular, la Ley 70 de 1993. Llamen la atención los autores sobre el hecho de que, al no haberse integrado la variable racial en el censo de 1993, fue invisibilizada una parte de negros rurales y urbanos que habitaban en Colombia en ese año.

Un elemento importante en este capítulo es la importancia de la dimensión sexogenérica como un factor clave para entender la manera en que la racialización de las clases sociales opera en Colombia. Así, con la aplicación de la encuesta del PERLA, encontraron que los hombres son más proclives a identificarse a sí mismos como negros por parentesco o “ancestría”, en tanto que las mujeres se identifican como mulatas (p. 99). De igual forma, los resultados muestran que los padres de los autoidentificados como mulatos tienen las tasas más altas de logros educativos.

Urrea, Viáfara y Viveros concluyen que la racialización no sólo afecta a la población afrodescendiente —una perspectiva muy generalizada no sólo en Colombia—, sino también a pueblos indígenas y personas de piel oscura, de ahí que concluyan que la racialización en Colombia cruza fronteras de clase y socioeconómicas, lo cual deriva en una ambigüedad de la identidad blanca y mestiza.

Finalmente, señalan que su pesquisa se distancia de la definición anglosajona de raza, debate muy importante que se podría potencializar con esta investigación. ¿Los marcos interpretativos estadounidenses deben ser referentes para el estudio de la desigualdad al sur del río Bravo? ¿Cómo problematizamos y conceptualizamos la ambigüedad de las identidades hoy día?

El capítulo 4, “¿El país de todas las sangres? Race and Ethnicity in Contemporary Peru”, fue desarrollado por David Sulmont y Juan Carlos Gallirgos. El principal argumento presentado allí es que la construcción imaginada de las diferencias étnicas y raciales en Perú tiene sus raíces en diferentes debates y proyectos de construcción de la nación durante los siglos XIX y XX (p. 130). Para dar cuenta de ello, desarrollan un análisis de la “gramática” etno-racial y la construcción de ciudadanía. El título del capítulo es retomado de *Todas las sangres*, obra de José María Arguedas publicada en 1965, en la cual este escritor y antropólogo peruano describe los choques históricos entre campesinos, terratenientes y empresarios, hecho que muestra parte del contexto de las relaciones sociales del país andino. En este capítulo se incluye la incidencia de procesos políticos, como el conflicto armado de 1980 al 2000 y los cambios en el sistema económico a partir del año 2002, derivados de la presencia de la minería y otras industrias extractivas.

A lo largo del trabajo se presenta un interesante e ilustrativo acercamiento a la Guerra del Pacífico con Chile y la manera en la cual se gestó la adopción de una ideología de superioridad de la “raza” chilena; y a su vez, cómo surgieron los cambios en el discurso racista, que se orientó hacia el ataque a los blancos; es decir, hacia la construcción de una narrativa antiespañola en el marco de la construcción de la nación (pp. 135-136), que dio paso a la ideología del mestizaje. En este contexto, las políticas del mestizaje fueron implementadas a manera de un símil de lo sucedido en México. Para esos efectos se creó el Instituto Indigenista Peruano, y este hecho también se reflejó en los censos; por ejemplo, reportan los autores que en 1940 se usaron por última vez criterios de carácter racial para clasificar a la población (p. 144).

Los resultados de la encuesta aplicada en el país andino reflejan que el promedio de años de educación formal fue mayor entre blancos y mestizos que entre indígenas y afrodescendientes (p. 156). De igual manera, encontramos que la posibilidad de ascenso social blanquea a las personas pertenecientes a los pueblos indígenas. Es importante referir que, como consecuencia del proceso histórico del país, los pueblos indígenas de Perú —a excepción de los amazónicos— han articulado sus demandas y formas de acción en tanto campesinos, más que como indígenas.

Como conclusión, los autores refieren que una posición social puede identificarse con una etiqueta racial; de esta manera, el ascenso en la movilidad social puede ser un camino hacia el

blanqueamiento de la gente y, en este sentido, las etiquetas raciales no hacen referencia solamente a características fenotípicas o culturales, ya que también son usadas para clasificar personas o grupos en un estrato socioeconómico. De ahí que partan por considerar la noción de raza desde una perspectiva relacional y contextual.

Con este capítulo podemos reflexionar sobre la formulación de preguntas acerca de la discriminación, ya que los datos registrados permiten conocer que, normalmente, la gente no acepta ser discriminada; es decir, no es fácilmente aceptable ni reconocido ser víctima de la discriminación y el racismo.

El quinto capítulo, “Mixed and Unequal. New Perspectives on Brazilian Ethnoracial Relations”, fue elaborado por Graziella Moraes Silva y Marcelo Paixão. Presenta un análisis del caso brasileño, considerado como un modelo paradigmático de la democracia racial donde, en el marco de la emergencia de una conciencia negra en Brasil, se implementaron las políticas de acción afirmativa —cuotas raciales— para las poblaciones afrodescendientes, lo cual redundó en el reconocimiento por parte del Estado de la persistencia del racismo en el país.

Los estudios realizados en México, Perú y Colombia presentan algunos aspectos compartidos que no necesariamente empatan con la historia del caso brasileño. Los autores refieren dos aspectos muy importantes que hacen tan particular a Brasil: es el único país que no tuvo una guerra de independencia y fue el más importante importador de esclavos en el continente americano. Estos antecedentes históricos nos permiten comprender la manera en que se han gestado las asimetrías y los procesos de separación y exclusión entre los sectores sociales que conforman la nación, así como las dinámicas de identificación y categorización social. En este sentido, cabe destacar que, como en otros países de la región, en Brasil también se incentivó la entrada de inmigrantes europeos para blanquear la población.

Un elemento a considerar es que la variable *raza* ha estado siempre incluida en los registros censales y las pesquisas de las ciencias sociales, aunque, a decir de los autores, desde la democratización política de 1980, las inequidades raciales han sido mucho más visibles en los debates públicos y políticos brasileños (p. 173).

Lo que se puede observar en el caso brasileño es que la mezcla racial y las desigualdades raciales coexisten como una importante faceta en las relaciones sociales de los brasileños. Con base en los datos arrojados por la aplicación de la encuesta, es posible advertir que, a pesar de la movilidad social a la que pueden acceder las personas, la discriminación permanece (p. 173).

Una de las aportaciones que —consideran los autores— aporta la encuesta del PERLA al amplio campo de estudios raciales en Brasil es un más amplio espectro de variables para el registro de la raza desde el fenotipo, donde se añade al color de piel, la forma del cabello e, incluso, las prácticas sexuales de los entrevistados.

Un aspecto que resulta altamente revelador de los datos vertidos por la encuesta es que la movilización “negra” está invisibilizada en el país, donde este sector de la población es repre-

sentativamente mayor. Ante este escenario, es pertinente preguntar sobre los regímenes de alteridad contemporáneos y la manera en la que la estereotipia y el racismo nutren las dinámicas de invisibilización.

Finalmente, el último capítulo, “A Comparative Analysis of Ethnicity, Race and Color in Latin America Based on PERLA Findings”, de Edward Telles y René. D. Flores, presenta los aspectos conclusivos de la investigación: 1) la imbricación raza-etnicidad es multidimensional y puede ser medida de múltiples formas; 2) las estimaciones de desigualdad basadas en las clasificaciones etno-raciales no apoyan consistentemente las expectativas de pigmentocracia; 3) el color de la piel es una dimensión que se inserta en la desigualdad y que se pasa por alto; 4) la discriminación etno-racial es experimentada y presenciada de manera frecuente en América Latina, y 5) la mayoría de los latinoamericanos apoyan los movimientos sociales de base étnica y racial, y las políticas públicas para promover a las poblaciones negras e indígenas.

La lectura de este trabajo nos invita a pensar en la construcción categorial para el registro de la diferencia en nuestros países. Es imperioso encontrar herramientas y estrategias que permitan combatir el racismo y la desigualdad desde marcos operativos que puedan sortear aspectos como la ambigüedad que constriñe la noción de *raza* en el continente.

Lo que podemos observar a lo largo de los capítulos de este texto es que, en éste, como todo fenómeno humano, siempre está presente la dinámica del cambio. Al respecto, cabe preguntar: ¿a dónde se dirigen las ciencias sociales que ponderan el registro de la tonalidad de piel a través de un instrumento cromático arbitrariamente construido? ¿Qué transformaciones se derivarían de esto para la construcción de naciones menos desiguales? ¿Es factible no reificar la biología cuando, además del tono de piel, se cree importante considerar la forma del cabello como categoría para la diferencia? ¿Qué lecciones aprendemos con el caso de Brasil y sus políticas de acción afirmativa desde la variable racial? Y, sobre todo, ¿tiene algún peso entonces la cultura para la explicación de la desigualdad?

Un cuestionamiento adicional surgió de la tesis que se plantea al inicio del libro, que refiere que la autodefinición es menos adecuada para entender la discriminación, y por ello es necesario integrar la variable de color de piel. Si recordamos los planteamientos centrales de las movilizaciones indígenas, los debates políticos derivados de sus formas de acción colectiva establecieron en la autodefinición el eje de sus demandas de reconocimiento y respeto a sus derechos. En esta tesitura, ¿cuál sería la propuesta de transformación política desde el aspecto físico de las personas? Considero que éstas son preguntas detonadoras, cuyas respuestas permitirán tender puentes para un diálogo disciplinar necesario y constructivo.



GOBIERNO DE  
MÉXICO

CULTURA  
SECRETARÍA DE CULTURA



# Feria Internacional del Libro de Antropología e Historia 2019

## CHINA Y OAXACA INVITADOS



Del 26 de septiembre  
al 6 de octubre

ENTRADA GRATUITA

— INAH, 80 años —  
IDENTIDAD en la DIVERSIDAD

MAYORES INFORMES  
Coordinación Nacional de Difusión, INAH  
Tels. 4166 0780 al 84, exts. 416646 y 417149  
feriafilah@inah.gov.mx

MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA  
Av. Paseo de la Reforma y Gandhi,  
Chapultepec Polanco,  
Ciudad de México



## INSTRUCTIVO PARA LOS AUTORES

Sólo se considerarán para su posible publicación los artículos y reseñas originales e inéditos, en cualquiera de las lenguas nacionales, que simultáneamente no estén sometidos a dictamen en otras casas editoras.

### Modo de entrega de los originales

Los artículos propuestos se enviarán únicamente en formato digital, como archivo adjunto en un mensaje de correo electrónico, a las direcciones:

revista.cnan@inah.gob.mx  
pedro\_ovando@inah.gob.mx

Los originales deberán incluir la siguiente información: nombre del autor, institución en la que labora, semblanza breve (no más de 500 caracteres), número telefónico y dirección de correo electrónico.

Los artículos deberán incluir al inicio un resumen de entre 150 y 200 palabras en español y en inglés, así como entre cuatro y ocho palabras clave, que no estén en el título, con su traducción en inglés.

*Diario de Campo* acusará recibo de los originales. La publicación de cada artículo dependerá del visto bueno del Comité Editorial y un proceso de dictaminación realizado por especialistas anónimos.

Al aprobarse la publicación de un artículo, el autor deberá ceder los derechos patrimoniales sobre su trabajo y autorizar al INAH la difusión impresa y electrónica de la obra.

### Elementos tipográficos

Se utilizará un solo tipo de letra (Arial) y de un solo tamaño (12 puntos), con interlineado 1.5. Los títulos se escribirán en altas y bajas. Las notas al pie serán de cuerpo menor (10 puntos). La extensión de los artículos no deberá exceder las 30 páginas.

### Citas y bibliografía

Las citas en el texto deberán ser homogéneas en todo el artículo y apearse al siguiente formato: (Apellido del autor, año de publicación: número de página). Por ejemplo: (Ravines, 1978: 607). En caso de que haya más de tres autores se podrá incluir únicamente el primero de ellos seguido de la expresión *et al.* Las citas abreviadas siempre se harán en el texto y jamás en las notas, salvo que se trate de una referencia complementaria.

La bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético, según los apellidos de los autores. Se observará el siguiente formato:

### Recursos impresos

a) Libro completo:

Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Ciudad: Editorial.

b) Libro completo con edición diferente a la primera:

Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra* (Número de la edición). Ciudad: Editorial.  
El dato de edición: Asentar en primer lugar el número arábigo que le corresponde y a continuación, y sin espacio intermedio, la letra "a" en minúscula, en superíndice. Luego, y separada por un espacio, colocar la abreviatura "ed" seguida de un punto. Ejemplo: (4<sup>a</sup> ed.), (3<sup>a</sup> ed. rev.). No debe hacerse constar la edición cuando se trata de la primera.

c) Libro completo con reimpresión:

Apellidos, Nombre del autor (año de la primera publicación/año de reimpresión). *Título de la obra* (Número de reimpresión). Ciudad: Editorial.  
El dato de reimpresión se escribe igual que el dato de edición (7<sup>a</sup> reimpresión), (4<sup>a</sup> reimpresión). La palabra reimpresión no se escribe con mayúscula inicial y no se abrevia.

d) Libro con editor o compilador:

A continuación del nombre del responsable de la publicación consultada se puede consignar su función o cargo, en el caso de que sea un editor, se colocará (ed.), compilador (comp.), director (dir.) colaborador (colab.), organizador (org.), etcétera.

e) Capítulos de libro:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del capítulo". En *Título de la obra* (pp. xxx- xxx). Ciudad: Editorial.

f) Artículos de periódicos:

Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del artículo", *Nombre del periódico*, pp.  
En relación con las páginas: Indicar las secciones del periódico con las letras del alfabeto en mayúscula (ej.: p. A1-A2). Si el artículo abarca más de dos páginas y éstas son seguidas, indíquelas como en el ejemplo anterior. Si las páginas no son seguidas, sepárelas con una coma (ej.: p. A1, A4). Si el artículo no está firmado, el título reemplaza al autor.

g) Artículos de revistas:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número), pp.  
Si la revista no tiene volumen, se deja el número en cursiva, sin utilizar paréntesis.

h) Tesis:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título* (tesis de licenciatura, maestría o doctorado). Nombre de la Institución Académica. Ciudad.  
Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las instituciones académicas van en mayúscula.

i) Ponencias o conferencias:

Las actas de congresos pueden publicarse en libros o publicaciones periódicas. Citar las actas publicadas en un libro utilizando el mismo formato para citar libros o capítulos de libros. Y para citar actas que se publican de una manera habitual, emplear el mismo formato que se utilizaría con una publicación periódica.

### Recursos no publicados

j) Ponencias o conferencias no publicadas:

Apellido, Nombre del autor (mes, año). *Título de la ponencia*. Trabajo presentado en Nombre Completo del Evento de Nombre Completo de la Organización o Institución Organizadora, Ciudad. Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las ponencias y las organizaciones que las realizan van en mayúscula.

### Recursos electrónicos o de internet

k) Libro en versión electrónica:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

l) Libro en versión electrónica con DOI:

Algunos libros electrónicos cuentan con una serie alfanumérica única, DOI, por sus siglas en inglés (Digital Object Identifier), asignada por la editorial a un documento en formato electrónico, ésta permite identificar contenidos y provee un enlace consistente para su localización en internet. Actualmente, no todos los documentos tienen DOI. Pero si lo tienen, hay que incluirlo como parte de la bibliografía: Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*, doi: xx.xxxxxxx  
En la bibliografía, la palabra doi se escribe con minúscula inicial, sin versalitas.

m) Documento obtenido de un sitio web:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del documento". *Nombre del sitio web*.  
Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

n) Artículos de publicaciones periódicas electrónicas:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número), pp. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.  
Cuando el artículo tiene DOI se indica este dato en la bibliografía y se omite la dirección URL.

ñ) Artículos de revistas académicas recuperados de una base de datos:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número), pp. Recuperado de: Nombre de la base de datos.

o) Abstract de un artículo de revista académica recuperada de una base de datos:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número), pp. Abstract recuperado de: Nombre de la base de datos.  
En la bibliografía la palabra "Abstract" no se escribe con cursivas.

p) Informes:

Nombre Completo de la Organización (año). "Título del informe". Recuperado de: <http://www.xxx.xxx>.  
Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las organizaciones van en mayúscula.

q) Ponencias o conferencias recuperadas on-line:

Utilice el mismo formato que se presenta para ponencias o conferencias no publicadas y al final indique una ruta de acceso web apoyándose en la forma: Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

r) Contribuciones en blog:

Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del post" [Mensaje en un blog]. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.  
Si el nombre completo del autor no está disponible, utilice el nombre de usuario (*nickname*).  
Proporcione la fecha exacta de la publicación.

### Consideraciones particulares

- En el caso de citar un texto escrito por dos o tres autores: colocar "y" entre los dos últimos.
- En el caso de que se cite un texto de más de tres autores escriba el apellido y el nombre del primero, seguido, sin comas, de la abreviatura en cursivas "et al." (que significa "y otros", para indicar que hay varios autores más).
- Cuando en un libro se considera como autor a una institución, se debe escribir el nombre completo de dicha institución, sin abreviaturas.
- Cuando se trate de un código, el nombre de éste ocupará el lugar del autor y se resaltará mediante cursivas. Ejemplo: *Código Dresde*.
- Cuando un autor tenga más de un libro publicado en un año específico, se debe diferenciar con las letras del abecedario, en minúsculas. Se debe hacer la anotación en el párrafo donde se colocó la cita y en las referencias bibliográficas.
- Si existen datos importantes para efectos de identificación y recuperación de la obra consultada, se colocan entre corchetes inmediatamente después del título. Ejemplos: [edición especial], [resumen], [volumen], [material complementario], etcétera. Cualquier otro dato obtenido fuera de la obra, también se consigna entre corchetes. En el caso de colecciones, la información se ordena después del nombre de la editorial.
- Si el material de consulta no tiene fecha de publicación, colocar la abreviatura: (s.f.), siempre entre paréntesis y en redondas.
- Si el lugar de edición del material de consulta no se puede determinar de ninguna manera, se escribirá la abreviatura latina "s.l." (*sine loco* = sin lugar) entre paréntesis y en redondas. Ejemplo: (s.l.)
- Si la obra que se consultó está pronta a publicarse, colocar entre paréntesis el siguiente texto: (en prensa).
- No se escribe punto después de la dirección web (URL) o del número DOI, para que el punto no se considere parte de la cadena o liga.

Las colaboraciones no se tomarán en cuenta para su evaluación hasta que cubran la totalidad de los requisitos enunciados previamente. El envío de materiales a *Diario de Campo* implica el acuerdo y firma de la declaración de originalidad del trabajo escrito y de posesión de los derechos para uso y publicación de las imágenes y recursos complementarios que lo acompañan.

## Enfoques

**Nombrar e identificar: la denominación de la población de origen africano en Oaxaca durante los siglos XVII y XVIII**  
Maira Cristina Córdova Aguilar

**Demografía y sociedad en la ciudad de Veracruz: los porteños de origen africano a finales del periodo colonial**  
Marco Antonio Pérez Jiménez

**Afrodescendencia en Chilpancingo**  
María Teresa Pavía Miller

**Interrogando el archivo: registros sobre esclavos en el Tejas mexicano, 1821-1836**  
María Camila Díaz Casas

**Reflexiones en torno a la inclusión de la pregunta sobre afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015**  
Eduardo Torre Cantalapiedra

**Nombrar y contar: afrodescendientes en la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Enadis) 2017**  
Paula Cristina Neves Nogueira Leite

## Entrevista

**Reflexiones sobre la inclusión de variables afrodescendientes en instrumentos estadísticos.**

**Entrevista a Odile Hoffmann**  
Gabriela Iturralde Nieto

## En imágenes

**Afrodescendientes en México**  
José Luis Martínez Maldonado

## Diversa

**Racismo y discriminación en contextos escolares de Oaxaca: mixtecos y afromexicanos**  
Cristina V. Masferrer León

## Peritajes antropológicos

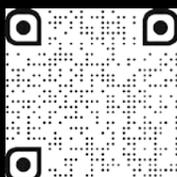
**Ampliar las cartografías de la afromexicanidad: efectos de un peritaje etnológico y etnohistórico en una controversia sobre derecho a la consulta y la no discriminación**  
Gabriela Iturralde Nieto

## Proyectos INAH

**Formar, investigar y hacer etnografía desde la ENAH: la historia de un Proyecto de Investigación Formativa**  
Leif Korsbaek / Martín Ronquillo Arvizu

## Reseñas analíticas

**Pigmentocracias. Etnicidad, raza y color en Latinoamérica**  
Reseña crítica del libro: Edward Telles (2014).  
*Pigmentocracies. Ethnicity, Race and Color in Latin America.*  
Chapel Hill: University of California Press  
Citlali Quecha Reyna



QR  
Diario de Campo



**CULTURA**  
SECRETARÍA DE CULTURA

