



GOBIERNO DE
MÉXICO



glifos

Revista trimestral del Centro INAH Campeche

Año 7

Número 25

Octubre 2020



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH

   
gob.mx/cultura/inah



DIRECTORIO

Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero

Director General del Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández

Coordinador Nacional de Centros INAH

René Alvarado López

Encargada de la Coordinación Nacional de Difusión

Rebeca Díaz Colunga

Directora de Divulgación

Mayra Mendoza Avilés

Directora del Centro INAH Campeche

Adriana Velázquez Morlet

Consejo editorial

Luis Fernando Álvarez Aguilar

Iván Urdapilleta Caamal

Ana Patricia Figueroa Balam

Verenice Ramírez Rosado

Coordinación editorial

Verenice Ramírez Rosado

Marilyn Domínguez Turriza

Marco Antonio Salazar Gómez

Antonio Benavides Castillo

Diseño Editorial

Gabriela Margarita Ceballos Jaramillo

Glifos, año 7, No. 25, Septiembre 2020, es una publicación trimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Delegación Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gob.mx, revista.glifos@inah.gob.mx Editor responsable: Adriana Velázquez Morlet. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2013-092013430700-203, ISSN: 2007-9451, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Centro INAH Campeche, Gabriela Margarita Ceballos Jaramillo, Calle 59 #36 entre 14 y 16 col. Centro Histórico, C.P. 24000, Campeche, Campeche, fecha de última modificación, 29 de septiembre de 2020. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.



ÍNDICE

- 4 **Editorial**
Adriana Velázquez Morlet
- 6 **El arribo de esclavos africanos a Campeche**
durante la Colonia
Jorge Victoria Ojeda
- 12 **África en la costa campechana,**
siglos XVI-XIX
Luis Fernando Álvarez Aguilar
- 16 **La africanía en la historia mexicana.**
Luces desde un camposanto multiétnico colonial en la ciudad
de Campeche
Vera Ingrid Gudrun Janine Tiesler
- 26 **Esbozo de la población negra novohispana**
y algunos de sus aportes a la cimentación del México
Independiente y “Moderno”.
Arturo Motta Sánchez
- 34 **¡Cuéntame uno de piratas!**
Los piratas afrodescendientes
Emiliano Gallaga Murrieta
- 42 **Des colonización del pensamiento afromexicano**
Beatriz Amaro Clemente
- 48 **El reconocimiento constitucional afrodescendiente**
y la invención de la tradición
Sagrario Cruz Carretero
- 54 **Afrobolivianos, una historia de resistencia**
en la Bolivia Plurinacional
Lidia Iris Rodríguez Rodríguez

EDITORIAL

Estimados lectores de GLIFOS, con este número hemos llegado a la edición 25 de esta revista, que en esta ocasión especial dedica sus páginas a la presencia africana en México y Bolivia.

Iniciamos esta revisión en la época virreinal con el trabajo de Jorge Victoria Ojeda con su artículo: *El arribo de esclavos africanos a Campeche durante la Colonia*, que nos sitúa en los principales puertos de entrada de estos cautivos al México de entonces: Veracruz, Campeche y Acapulco, desde donde se dispersaron a distintas regiones llegando a constituir una parte importante del sector social y económico del país.

En este mismo tenor, Luis Fernando Álvarez, con el trabajo *África en la costa campechana siglos XVI - XIX*, comparte entre otros datos, las actividades a las que se dedicó la población africana en el Estado: piratas, servidumbre, militares, trayendo además sus propios usos y costumbres, dejando su huella en la música y el folclor aún presente en esta región.

Pasando al campo arqueológico, Vera Tiesler en, *La africanía en la historia mexicana*, nos transporta a la plaza principal de la ciudad de Campeche, en donde hace algunos años se descubrieron 180 restos óseos, entre los que se encontraron evidencias de personas africanas de primera generación y otros más, descendientes de éstos; material privilegiado para la antropología física y la bioarqueología para determinar afinidades étnicas, procedencias geográficas y la dieta que llevaban, entre otros datos.

Arturo Motta presenta *Esbozo de la población negra novohispana*, donde plantea la presencia de África en diferentes escenarios y momentos en la historia de la vida cotidiana de México, escribe el autor, desde la Conquista, convirtiéndolos



en autores de primera línea en la forja cultural de nuestro país.

Por su parte, Emiliano Gallaga presenta el trabajo *¡Cuéntame uno de piratas! Los piratas afrodescendientes*, donde relata cómo algunos esclavos negros adoptaron la piratería como una forma de escapar de la esclavitud.

Enseguida, damos un salto en el tiempo con Beatriz Amaro y su trabajo *(Des) colonización del pensamiento afromexicano*, en tanto que Sagrario Cruz presenta *El reconocimiento constitucional afrodescendiente y la invención de la tradición*, textos que invitan a reflexionar sobre el racismo que se ejerce sobre los pueblos indígenas y afrodescendientes en nuestro país, que vienen desde su invisibilidad histórica, sociocultural, jurídica y hasta estadística; conminándonos a conocer el legado de este segmento poblacional desde las voces de sus jóvenes y mujeres que hoy buscan más que nunca hacerse visibles.

Finalmente, tenemos el trabajo de Lidia Rodríguez, *Afrobolivianos, una resistencia en la Bolivia Plurinacional*, que analiza las condiciones en las que vive la población afroboliviana, en cuanto a sus derechos sociales, políticos y económicos, aportando además datos de estudios antropogénicos y luces sobre la gran herencia cultural que han legado a esa nación.

Un número que contiene valiosa información sobre la historia de una población largamente invisibilizada. Esperamos que sea de su interés.

Adriana Velázquez Morlet



El arribo de esclavos africanos a Campeche Durante la Colonia

Jorge Victoria Ojeda

Introducción

Los tres puntos geográficos de la Nueva España por donde arribaron de manera oficial los esclavos africanos durante el virreinato son Veracruz y Campeche por el Golfo de México, en un semidirecto derrotero por las aguas del Atlántico, y el puerto de Acapulco por las costas del Pacífico. De los tres puntos, Veracruz fue el que recibió más cantidad de forzados pues estuvo activo para ese rubro durante todo el período colonial. Campeche se sumó para su arribo con más aceleración hasta el siglo XVIII, sin superar al otro puerto. La presencia de africanos y afrodescendientes en el sitio peninsular durante la vida virreinal respondió a su condición portuaria, con vínculos de comercio con Veracruz y La Habana, principalmente, y a ciertas exigencias del mercado interno para asuntos agrícolas.

La llegada de esclavos africanos a Campeche

Como en otras muchas partes de la Nueva España, hoy México, los africanos, esclavizados y libres, tuvieron presencia en la región de Campeche. Los primeros africanos que arribaron al cacicazgo Can Pech fueron testigos del acto fundacional que los españoles hacían de la villa de San Francisco de Campeche en 1540. Una vez que el sitio empezó a tomar forma, la presencia de aquella gente, en calidad de sirvientes o esclavos, se debió a su traslado desde La Habana acompañando a los primeros vecinos (Redondo, 1994, p. 74). En las décadas siguientes el arribo de esclavos continuó por medio de licencias a particulares y autoridades para poder introducirlos (contadores, obispos, tesoreros, licenciados, militares y gobernadores), asunto que por lo general se realizaba en el puerto de Campeche (Zabala, 2012, pp. 205-206).

A la par con esas licencias, la introducción por vía ilegal también se presentó debido a la posibilidad de conseguir desde Veracruz algunas “piezas” humanas pues a ese puerto llegaban los cargamentos del asiento de esclavos de Gómez Reynel y Gonzalo Vázquez (Vila, 1977, p. 267).

Para la segunda mitad del siglo XVII, otro asiento de esclavos, éste otorgado a Antonio García y Sebastián Silíceo, amplió su derrotero de Veracruz y Cartagena de Indias, para incluir a otros sitios como Portobelo, Honduras, Campeche, La Habana, Puerto Rico, entre otros. La introducción total debía ser de 4 mil esclavos por año, especificando que 700 de ellos, al menos, debían ser remitidos a Veracruz, Honduras, Campeche y La Habana (Zabala, 2012, pp. 201, 210). A pesar de los datos, no se tiene información precisa de cuántos esclavos llegaron al puerto yucateco.

Para el período de 1580 a 1650 se calcula que llegaron a tierras novohispanas, sobre todo por Veracruz, entre 200 mil y 250 mil africanos por medio del comercio legal, pero a fines del siglo XVII comenzó a decrecer su arribo y, al mismo tiempo, se dio un alza demográfica de los descendientes de aquellos con los indígenas (Velázquez e Iturralde, 2016, pp. 65-66).





A pesar de su llegada en la temporalidad mencionada, el siglo XVIII destaca en el tema de los esclavos en Campeche debido a la factoría inglesa o asiento de negros que se acordó establecer en diversos puertos americanos -Campeche uno de ellos-, para suministrar esclavos a los dominios españoles por un lapso de treinta años, como consecuencia del tratado de paz firmado con Inglaterra, aunque se canceló tiempo antes (1713-1739).¹

Al caso, Aguirre Beltrán (1984) escribió, que “En la Nueva España, más importante que la factoría de Veracruz era para los ingleses la de Campeche [...] Los ingleses introdujeron en la provincia de Yucatán, durante su asiento, muchos más esclavos que por Veracruz, destinados a las haciendas e intereses que habían creado” en lo que después se llamaría Belice (p. 80). Sin embargo, los únicos datos con los que se cuenta hasta ahora sobre ese comercio en Campeche son los ofrecidos por Palmer (1981), quien apunta que al puerto campechano se introdujeron 805 esclavos (p. 109).

La cifra ofrecida por ese investigador al caso de Veracruz ocupa un lapso que va de 1716 a 1739, mientras que la información de Campeche no contempla los primeros siete años. Si se toman únicamente los años que coinciden -1725 a 1739-, resulta que en Veracruz se introdujeron 1,785 esclavos en comparación con Campeche que en el mismo lapso llegaron a los mencionados 805. En cuanto a los barcos que arribaron en ambos puertos en esos años, en el mayor puerto del Golfo fueron 30 contra 22 en el peninsular (Palmer, 1981, pp. 108-109). No parece entonces, que Campeche hubiese recibido más gente esclavizada que su contraparte por ese litoral.

En el mismo tenor, se ha dicho que muchos de los esclavos introducidos por Campeche eran destinados a las haciendas, ranchos o establecimientos que los ingleses habían creado en lo que era Honduras Británica (Aguirre, 1984: 80). No obstante, parece una ruta poco factible ya que los cortadores del palo de tinte establecidos en Walix llevaban

1. Archivo General de Indias (Sevilla), Contaduría, legajo 261, no. 18.

sus esclavos desde Jamaica (Bolland, 1992, p. 43).

A pesar de ello, no cabe duda de que el siglo XVIII fue el de gran auge en la introducción de esclavos a Campeche si le sumamos las pequeñas cantidades constatadas, los esclavos del asiento inglés señalado y los capturados en Walix en 1779 (Victoria, 2017). A pesar de la importancia que ello implicaría en lo económico, aún falta por saber sobre ese comercio y a dónde se destinaban los cargamentos humanos (Serna, 2006, p. 443), aunque una idea de ello lo da la propia The South Sea Company, responsable del asiento, cuando en 1756 solicitó tener de nueva cuenta el control de ese tráfico, pues, según decía, serviría para abastecer de esclavos a Campeche, Yucatán y provincias colindantes.²

Para las primeras dos décadas del siglo XIX se cuenta con escasa documentación sobre el arribo de esclavos, pero el panorama de la población de ascendencia africana en el puerto reflejada en los censos y padrones de ese tiempo expresa un dinamismo poblacional que también aporta datos tácitos de importancia sobre el tema y de su descendencia.

Así, en el censo de 1810 del puerto campechano la suma total de los mulatos registrados fue de 2,760, de europeos 38, de españoles 6,522, de los llamados “Castas” 6,162 y 3,248 de indígenas. Un total de 18,730 personas. No se indica que gente estaría comprendida en las castas, pudiendo ser mestizos y pardos. Si se considera que, al menos la mitad de ellos eran de los segundos, entonces entre los mulatos y aquellos sumarían 5,841 individuos, casi un 30 por ciento del total de los habitantes del puerto. Resulta notorio que la Plaza o recinto amurallado fuese la zona que registró un mayor número de mulatos: 919.³

En el padrón de 1814, alzado con base en la categoría de ciudadanos y no, producto de la Constitución gaditana, se registraron 10,404 ciudadanos y 6,986 no ciudadanos,⁴ donde un buen número

2. National Archives (London). State Paper Office 36/113/1/103 (1756).

3. Archivo General del estado de Yucatán (Mérida). Fondo Colonial, Censos y Padrones, vol.2, exp.1. Censo de población con manifestación de castas y clases y su distribución en barrios. Campeche, 1810.

4. Archivo Histórico de la Diócesis de Campeche (Campeche). Legajo Padrones, 1808-1824, documento 1599, caja 217.



de los segundos debía corresponder a los de ascendencia africana. En comparación con los barrios, la Plaza, de nueva cuenta fue el espacio que reportó mayor población afrodescendiente.

Como legado de esa gente transportada o introducida de manera ilegal durante los años coloniales, sumada a las personas libres y a migraciones posteriores y las de aún hoy en día, la Encuesta Intercensal del 2015 reportó la existencia de 3,554 personas que, por auto adscripción, dijeron sentirse o ser afromexicanos en Campeche, la mayoría en zonas no urbanas (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2017).

Consideraciones

La presencia africana en el Campeche colonial es innegable, pero también es aún desconocida porque se le ignora o menosprecia por la inmensa mayoría de la gente. Lo expuesto en estas líneas muestra grosso modo que, durante la administración española en la región, el puerto fue destino temporal o no de aquella gente, la cual llegó a constituir una parte importante del sector social y la vida económica de la región.



Bibliografía

Aguirre Beltrán G. (1981). La población negra en México. Estudio Etnohistórico. México: Secretaría de la Reforma Agraria/Centro de estudios Históricos del Agrarismo Mexicano.

Bolland, N. (1992). Colonialismo y resistencia en Belice. Ensayos de sociología histórica. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2017). Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México. https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/OtrosDocumentos/Doc_2017_030.pdf

Palmer, C. (1981). Human Cargoes: The British Slave Trade to Spanish America 1700-1739. Illinois: University of Illinois Press.

Redondo, B. (1994). Negritud en Campeche. Campeche: Congreso del Estado de Campeche.

Serna, J. M. De la. (2006). Esclavitud y comercio esclavista. Los puertos del Golfo-Caribe. En J. von Grafenstein (Cord.). El Golfo-Caribe y sus puertos (pp. 439-467) (2 tt.) México: Instituto Mora.

Velázquez, M. E. e Iturralde, G. (2016). Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación. México: CONACULTA, Conapred.

Victoria Ojeda, J. "Corsarismo y venta de esclavos de propiedad de ingleses en Mérida, Yucatán, 1779-1780". *Tras-humante. Revista Americana de Historia Social*. Núm. 10, México, 2017, pp. 100-124.

Vila Vilar, E. (2000). La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo hispano. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Zabala, P. (2012). La presencia africana en Yucatán. Siglos XVI y XVII. En V. Tiesler y P. Zabala. *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche desde los siglos XVI y XVII* (pp. 195-219). Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.





África en la costa campechana

Siglos XVI-XIX

Luis Fernando Álvarez Aguilar

Generalidades

Los hombres africanos, tanto esclavos como libres, arribaron a la capitanía general de Yucatán desde el primer siglo del virreinato. Se integraron a buena parte de las actividades económicas, establecieron relaciones sociales y de género con las variadas castas del régimen novohispano¹ y paulatinamente se involucraron en el mestizaje étnico-cultural de la región.² En el comercio de esclavos africanos participaron activamente los grupos dominantes iberos y más tarde criollos de la costa occidental peninsular. Ésta se pobló con siervos manumisos pertenecientes a diversas culturas del continente africano.

No todos los africanos y sus descendientes eran esclavos.³ Se desempeñaron en diversas actividades, como soldados de las huestes conquistadoras o como personas que disfrutaron de su libertad y participaron en las variadas actividades de la vida cotidiana.⁴ En el litoral campechano muchos se hicieron piratas o sirvieron a la clase dirigente novohispana contra los ene-

migos de ésta. Se integraron como minoría en las milicias locales de las poblaciones costeras, utilizadas para proteger a los habitantes contra las incursiones de los enemigos de la metrópoli.

Las mujeres descendientes de África igual vivieron como esclavas o como libertas. Resultaron parte de la servidumbre doméstica de las clases privilegiadas, al servicio de los hombres del capital y de los funcionarios civiles, militares y religiosos. Sirvieron como amas de leche, cocineras, recamareras, lavanderas, artesanas, auxiliares en comercios, curanderas, parteras o vendedoras en plazas o mercados. Junto con

1. María Eliza Velázquez Gutiérrez y Ethel Correa Duró, "Introducción", en: María Eliza Velázquez Gutiérrez y Ethel Correa Duró (compiladoras), Poblaciones y cultura de origen africano en México, México, INAH, 2005, p. 16.

2. Brígido Aurelio Redondo Domínguez, La negritud en Campeche, Campeche, Conafe, Gobierno del Estado de Campeche, 1996, p. 115.

3. María Guevara Sanginés, "Perspectivas metodológicas en los estudios historiográficos sobre los negros de México hacia finales del siglo XX", en: María Luisa Velázquez y Ethel Correa..., Op. cit., p. 65.

4. Elizabeth Cunin, Odile Hoffmann, Juan Manuel de la Serna y María Eliza Velázquez (Prólogo), en: María Eliza Vázquez (coordinadora), Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica, México, INAH, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, UNAM, Institut de Reserche pour le Development, 2011, p. 9.



los varones pertenecientes a su casta, mostraron cierta movilidad económica y social, sin que se puedan negar las circunstancias de discriminación y desigualdad características del México virreinal.⁵

Al iniciar el último siglo del sistema novohispano, la presencia de hombres y mujeres afrodescendientes ya estaba extendida en buena parte de la costa campechana, incluidas las poblaciones de Campeche, Champotón, Carmen y Palizada, además de los diferentes núcleos humanos ubicados entre unos y otros de estos sitios. Con todo, hacia el norte y el este de la entidad resultó minoritaria dicha penetración etno-cultural.

Música y folklor

Durante las centurias virreinales, el casi millón de hombres de África que integraron la “segunda raza” de México, inyectaron su cultura

en el entorno campechano. Introdujeron diversos ritmos musicales entre los que destacaron las comparsas.⁶ Del cuantioso catálogo de este género musical nacieron las guaranduchas, originalmente compuestas por autores anónimos, elaboradas en conjunto y con los cambios correspondientes en cada época.⁷

La guaranducha quedó integrada desde el inicio del sistema virreinal a los carnavales costeros campechanos, e incluyó “diversas presencias tonales, sonidos claves y vocablos inteligentes que hablan de etnias, de lugares lejanos, de ritmos secretos que han vencido a las centurias, el tiempo, las distancias”.⁸ A partir de aquí comenzó a ser relevante la influencia africana sobre la música y danzas populares. Pronto produjo bailes y coplas que habrían de generar -en medio del autoritarismo y la intolerancia-, indignadas censuras y prohibiciones.

Para el siglo XVII, música y danzas con orígenes en el continente africano consolidaron su predominancia entre la clase popular.⁹ Incluso

5. María Elena Velázquez (Introducción), en: María Elena Velázquez (coordinadora), *Debates históricos...*, p. 25.

6. Brígido Aurelio Redondo, *Negritud en Campeche...*, p. 115-116.

7. Juan de la Cabada Vera, *La guaranducha campechana*, Campeche, Ediciones La Muralla, Gobierno del Estado de Campeche.

8. Brígido Aurelio Redondo..., *Op. cit.*, p. 117.

9. Maya Ramos S., *La danza en México durante la Colonia*, La Habana, Premio de Casa de Las Américas, 1979.

los bailes permeados por la cultura europea eran transformados de manera grotesca tanto por los mayas como por los afrodescendientes. Aquellas formas burlescas eran llamadas “bailes de choteo”, las cuales aún dentro de su creciente diversidad predominaron en la región.

En los siglos XVII y XVIII, el país vaticano se encargó de censurar y “condenar” los bailes de África y mestizos en el México de los virreyes: jarabes, sones, chuchumbés y gatos. Pero, de poco sirvieron los mensajes represivos; entre muchos otros, un importante son de origen africano conocido como El Gatuno, habría de sobrevivir en el repertorio y las danzas folklóricas de la actual costa campechana.¹⁰

Vocación militar

Los afro-novohispanos, desde el mismo siglo XVI, también se involucraron en las actividades piráticas. Cada vez que los esclavos y libertos tenían oportunidad de vengarse de los malos tratos, se sumaban al contrapoder que representaban los ladrones del mar.¹¹ Éstos asolaban los litorales de la península yucateca y eran rivales de la Corona y la Iglesia. En repetidas ocasiones, los hombres de origen africano se unieron a los piratas establecidos en el Caribe o en la Laguna de Términos, y participaron en los ataques, saqueos y/o raptos de personajes importantes en los principales puertos del Golfo de México, incluidos: Campeche, Champotón, Seybaplaya y Sabancuy.

Un enclave importante de los piratas en el Golfo de México, donde habían establecido una importante base naval desde el siglo XVI, era la Laguna de Términos, enorme territorio de aguas y bosques donde los salteadores y cortadores del producto maderable se mantenían tam-

10. Brígido Aurelio Redondo, Op. cit., p. 25.

11. George Baudot, “Sociedad colonial y desviaciones. Marginalidad y resistencia en el México de los virreyes”, Poder y desviaciones; génesis de una sociedad mestiza en Mesoamérica (<https://boocs.google.com.mx>).





bién del ganado cimarrón y de las huertas de los mayas amigos. Desde la bahía, los cristianos disidentes hostilizaron las poblaciones vecinas e iniciaron la colonización lagunera a través de diversas aportaciones étnicas, entre otras de indios norteamericanos y afrodescendientes jamaquinos cuya progresiva colonización estuvo a punto de convertir la albufera en otro Belice.¹²

Para 1716-1717 la Corona logró desocupar la región de piratas y construyó un fuerte y una aldea en la isla de Tris, la cual se convirtió en capital del recién fundado presidio del Carmen. Éste abarcaba la extensión lagunera que para 1790 reunía a 3,100 individuos, de los cuales el 41% eran africanos puros, pardos y mulatos, los que por su experiencia se acordó integraran los cuerpos militares para defender la zona.¹³ El índice demográfico restante lo cubrirían: españoles y mestizos, 36%; y los mayas, 23%.¹⁴

Dicha población habría de vivir durante 1816 las expresiones libertarias de México, al integrar un batallón de 25 hombres con sus correspondientes sargentos y cabos para contrarrestar las acciones de insurgencia en el sureste del país. La solicitud de apoyo militar la había enviado el gobierno tabasqueño a la capitanía general de Yucatán y ésta a su vez ordenó a las autoridades del presidio de Carmen se enviase ayuda a aquellos importantes reductos, los cuales ya para entonces se debatían entre la rebeldía popular y la presión de las autoridades virreinales.¹⁵

Cuando México logró deshacerse del control español, aquellos habitantes de la isla del Carmen y de la Laguna de Términos, cuya superioridad numérica correspondía a los hombres de origen africano, igual pusieron en marcha el motor de circulación mercantil que daría inicio y serviría de base para consolidar no solamente el mercado de la costa campechana, sino también las rutas de acceso a diversas regiones de México y el mundo.

12. Antonio García de León, *Contra viento y marea; los piratas en el Golfo de México*, México, Plaza Janés, 2004, p. 98.

13. Carta del alcalde mayor de Tabasco Juan Francisco Medina Cachón a Felipe V, San Juan Bautista, 12 de mayo de 1725.

14. Peter Gerhard, *La frontera sureste de Nueva España*, México, UNAM, 1991, p. 42.

15. Carta de Miguel de Castro y Araos a Félix María Calleja, Mérida, 1 de febrero de 1816, Archivo General de Indias, Infidencias, Vol. 100, exp. 4, fs. 5.



La africanía en la historia mexicana

Luces desde un camposanto multiétnico colonial en la ciudad de Campeche

Vera Ingrid Gudrun Janine Tiesler

Parece que la trayectoria de los afromexicanos remonta por lo menos al año de la llegada de Hernán Cortés a nuestro país. En 1519, el conquistador y su contingente ibérico ya se dejaron acompañar de esclavos africanos. De tal modo, las fuentes históricas registran como primer afromexicano a Juan Cortés, al servicio del soldado español Juan Sedeño. Después de Juan Cortés, más de medio millón de personas africanas serían traídas a la Nueva España a través del Atlántico. En su mayoría se introdujeron a las nuevas tierras en condición de esclavos para ocuparse en trabajos de puerto, mina, plantaciones y en el servicio doméstico (Gallardo y Tiesler 2013). Tal movilización masiva que hoy conocemos como 'la trata transatlántica', identifica sin duda uno de los capítulos más oscuros en la historia mexicana. Esa mancha humanística la comparte con los otros países del continente americano en función del desarraigo, privación de la libertad y tormento en la diáspora.

En la Nueva España, el trato, la forma de posesión y la exploración de la mano de obra negra adquiriría unas modalidades especiales, cuando la comparamos con la esclavitud en otras colonias. Un punto a remarcar es la evangelización como parte de las políticas de explota-

ción y dominio en la Nueva España. Desde las etapas tempranas de la conquista, los Reyes Católicos implementaban como estrategia la conversión forzada al cristianismo de todas aquellas poblaciones que no fuesen española o criolla, incluyendo a aquellas de ascendencia negra. Con el tiempo y con el mestizaje, los derechos y obligaciones de este segmento se regían según un sistema de castas cada vez más complejo, tal como lo leemos por ejemplo en los registros parroquiales de bautizos, bodas y defunciones.

Tras consumarse la independencia mexicana en 1821, las denominaciones de las comunidades africanas quedaron borradas, al menos oficialmente, del tejido social histórico junto con la esclavitud y las anteriores designaciones de castas. La abolición llevó primero al olvido y luego a la omisión no solamente del esquemas discriminatorios coloniales sino de todo un sector poblacional con su particular identidad histórica, lo cual no es más que otro tipo de discriminación. Pese a que en el hoy por hoy, México se presenta multicultural y multiétnico, en la práctica, sus raíces del continente africano siguen opacadas al lado de la percepción un tanto dicotomizada entre europeos e indígenas.



Las fuentes coloniales atestiguan que Juan Cortés, esclavo del soldado Juan Sedeño, fue el primer africano registrado en la Nueva España, quien llegó con el consorcio militar y colonizador de Hernán Cortés en 1519. Fray Diego Durán, Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme, cap. LXXIV (escaneado por Arqueología Mexicana/ Raíces).

Solo en tiempos relativamente recientes ha sido reivindicada la africanía en nuestra trama nacional, celebrándose en las artes y la cultura y debatiéndose en academia. En la década de los cincuenta del siglo pasado, el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán (1994) promovió las primeras exploraciones sistemáticas sobre afromexicanos y desde entonces las indagaciones históricas y antropológicas de las comunidades afromexicanas (al lado de otras minorías naturalmente, como son las asiáticas) se suscriben al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y al Instituto Nacional Indigenista (INI). En 1997, se funda el seminario "Población de origen africano en México" en la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) del INAH. Desde aquél entonces, han germinado otros centros y agrupaciones similares en diferentes partes de México en los ámbitos propiamente universitarios.

Afromexicanos en el registro arqueológico

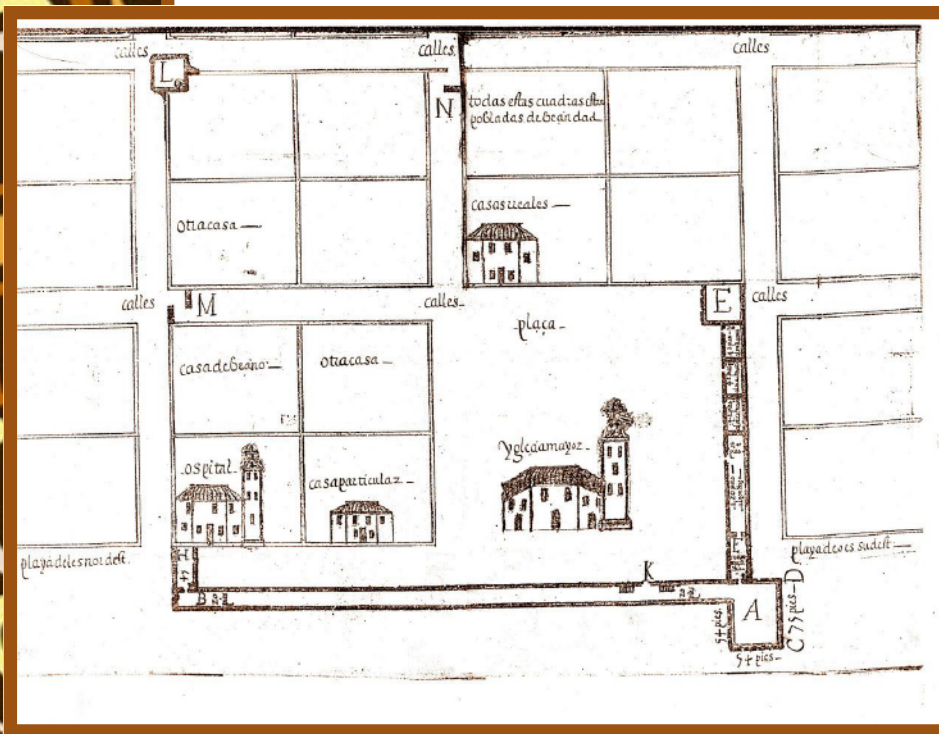
Si los estudios históricos y antropológicos sobre lo afromexicano aún se encuentran en proceso de consolidación, en lo que compete a la arqueología de sus vestigios tangibles, las raíces africanas permanecen aún más ocultas todavía en México, en la medida en que los registros materiales carecen de información sobre el segmento afro en el tejido social colonial y moderno y en que los discursos actuales suelen excluir la poca información disponible en los debates generales de la sociedad novohispana e histórica más reciente. Es de notar que la evidencia arqueológica de la africanía mexicana nos remite en una buena medida a

sus restos físicos. El estudio de las osamentas pretéritas es el dominio de la antropología física y de la bioarqueología; los dos ramos se han ocupado en estudiar la vida y muerte también del segmento afroamericano en diferentes partes de la República. Aunque de manera aislada, estas investigaciones han podido agregar información básica sobre las condiciones de vida y el aspecto físico de los africanos de primera generación y los afrodescendientes que siguieron. Los avances tecnológicos (paleogenética, isotopía, histología y traceología microscópica) además nos permiten hoy en días profundizar nuestros conocimientos sobre las afinidades étnicas, las procedencias geográficas y la dieta de aquellas primeras generaciones de afroamericanos que primero sufrieron su diáspora no-hispana y luego la convertirían en su lugar de arraigo.

Africanos en la ciudad colonial de Campeche

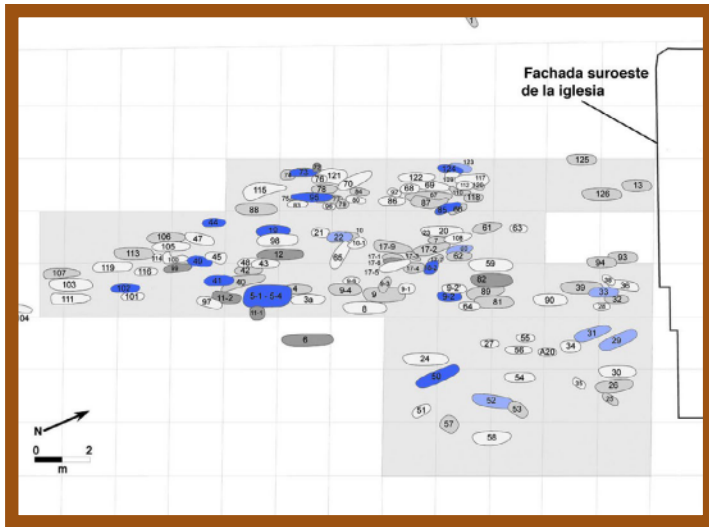
Concluimos este breviario con un estudio de caso en la bioarqueología regional que nos lleva a la Plaza Principal de Campeche. La plaza que ahora es parque siempre ha conformado el corazón de su centro histórico que apenas en 2000 fue declarado Patrimonio Mundial por la UNESCO. Ese mismo año, el Instituto Nacional de Antropología e Historia inició unas excavaciones de rescate (coordinadas por Heber Ojeda Mas, Carlos Huitz Baqueiro y Vera Tiesler) que pronto llevaron al descubrimiento de los desplantes de una construcción colonial de tipo parroquial, en funciones durante la segunda mitad del siglo XVI y gran parte del XVII (Antochiw 2012, Ojeda y Huitz 2012).

Alrededor de los fundamentos se perfiló una elevada concentración de osamentas humanas que en su tiempo ocuparon el camposanto que rodea-



Durante el siglo XVII, el Parque Central de Campeche todavía fungía como la Plaza de Armas de la ciudad colonial, donde el campamento albergaba los mortales hasta construirse a fines de ese mismo siglo la que hoy se conoce como la Catedral de Campeche (B. León Canales; tomado de Antochiw 2012: fig. 2.1).

ba la pequeña iglesia de Campeche todavía durante la colonia temprana. Estas sepulturas luego fueron motivo de un rescate esquelético que duró cuatro meses. En ese lapso fueron recuperadas 147 sepulturas con más de 180 individuos (Coronel et al. 2000; Cucina et al. 2013; Tiesler y Zabala 2012). Los estudios de gabinete no tardaron en revelar la presencia afroamericana en esta serie, pues parte de los restos encontrados corresponden, según los diferentes análisis osteológicos y arqueométricos, a personas de ascendencia negra, algunos de ellos siendo de primera generación, es decir, que habían nacido en el continente africano (Tiesler y Price 2013). ¿Qué no cuentan sus restos mortales sobre su vida y muerte? Por lo pronto suponemos que todos los veinte individuos de filiación negra (identificados a través de los di-



Distribución de las osamentas humanas, recuperadas frente al desplante de la primitiva iglesia. Los individuos muestreados para el estudio isotópico aparecen en tonos de gris y corresponden a mestizos, europeos, indígenas y africanos, lugareños y foráneos. Con un tono azul claro se señalan individuos afrodescendientes locales y con azul medio aquellos africanos determinados como migrantes transatlánticos. El fondo gris dentro de la cuadrícula delimita el área excavado (Laboratorio de Bioarqueología/ UADY).

ferentes estudios) habrán sido bautizados antes de que fallecieran para poder sepultarse en la tierra santificada del camposanto colonial de Campeche. Las disposiciones esqueléticas nos indican que los cuerpos de los veinte africanos o afrodescendientes fueron enterrados en pozos muy sencillos. Habrán sido envueltos en tela según era la costumbre de entonces. Pensando en la marginación y segregación de la que fue víctima el segmento africano de la sociedad novohispana, hubiéramos esperado hallar las veinte osamentas en cuestión en algún área sepulcral apartado pero no fue así. De hecho, una de las fosas sepulcrales que había recibido varios cuerpos a la vez reunía por lo menos cuatro mortales pertenecientes a ascendencias étnicas distintas (incluyendo la africana), una observación que años más tarde dio motivo a una recreación museográfica en maqueta para el Gran Museo Maya de la ciudad de Mérida, donde su interpretación visual ahora forma parte de la exhibición permanente.

Aparte de las prácticas sepulcrales de los afro-mexicanos en Campeche interesan propiamente




Entierro múltiple en el camposanto colonial de la Plaza de Campeche en 2000 (foto, Proyecto INAH), durante su registro y exposición en campo. Recreación museográfica en maqueta de individuos de diferentes ascendencias poblacionales, como se aprecia en la reproducción artística de los cuerpos en la esquina superior derecha del cuadro (reproducciones artísticas, Mirna Sánchez, Laboratorio de Bioarqueología/ UADY y Empresa Estudio Museográfico).



sus condiciones de vida, las cuales plantean una segunda serie de preguntas acerca de cuántos y quiénes fueron los individuos africanos en términos de su sexo, edad a la muerte, condiciones de vida, procedencia y aspecto físico. La veintena de individuos estudiada se conforma por niños, hombres y mujeres de todas las edades realmente. Entre los adultos al menos sorprende la edad a la muerte sumamente joven entre aquellas osamentas que permitía su determinación (Tiesler y Zabala 2012). Lo más probable es que esos resultados reflejan una población no demográfica ya que espejea el momento de la llegada al puerto. Ahora, si fuese demográficamente relevante, esta distribución cronovital sin duda caracteriza una elevada mortalidad por enfermedades (incluyendo la infantil) y como resultado, una esperanza de vida reducida que determinamos como menor a los veinte años.

La adversidad de las condiciones de vida también marcó la anatomía esquelética de una buena parte de las veinte osamentas, expresándose en forma de afectaciones inflamatorias crónica en las extremidades inferiores. A la inversa, otras



infecciones más agudas, como serían las notorias epidemias que en repetidas ocasiones ocasionaban estragos en la salud y vida campechana, ni siquiera tuvieron tiempo para manifestarse en el organismo. Sabemos al menos para los indígenas y algunos europeos de las urbes novohispanas, que las temidas infecciones (como la fiebre amarilla y el sarampión) llevaban al deceso al cabo de pocos días de enfermarse. Ahora será de mucho interés saber más acerca de la mortalidad africana, propiamente de las epidemias. Seguro que pronto darán nuevas luces los estudios paleogenéticos de las cepas infecciosas que restan en las osamentas. Los primeros resultados paleogenéticos ya se están publicando sobre esta y otras series esqueléticas coloniales de ascendencia africana (Barquera et al. 2020). Otros estudios especiales ya concluidos (concretamente de isotopía) en la serie de Campeche nos informan sobre la movilidad de los africanos a lo largo de su vida. Confirman a la vez que una buena parte de los esqueletos con filiación africana había sido traída desde África.

Algunos de estos hombres y mujeres, traídos contra su voluntad del continente negro, todavía portaban los signos de su etnicidad y pertenencia grupal en los dientes. Cinco denticiones se hallaban limadas o cinceladas a modo de la costumbre en las comunidades de origen en el occidente de África. Estas prácticas autóctonas africanas son diferentes en aspecto de aquellas que todavía practicaban los mayas durante la colonia.

Búsquedas

Hallazgos y estudios como aquellos que acabamos de presentar para el caso de la ciudad colonial de Campeche seguramente conducirán a romper el silencio que todavía vela la historia y aun más la arqueología afromexicana, al tiempo de abrir nuevas ventanas en el conocimiento de la sociedad novohispana como tal. Su tejido social evolucionó gracias a la activa participación de los africanos y afrodescendientes, espejos y reflejos de una realidad histórica compartida que los enterrados del camposanto campecha-

no experimentaron en su propia piel durante su vida.

Este y otros rastreos del patrimonio afroamericano marcan el paso para los nuevos esfuerzos interdisciplinarios en lo que a las investigaciones antropológicas se refiere. Impulsadas por las nuevas generaciones, ya se alimentan de las posibilidades analíticas actuales y aquellos marcos de interpretación histórica que ya fueron aplicados con provecho en otros países, como son Cuba, Brasil y Estados Unidos. Una vez adaptados a la realidad mexicana, esos últimos pronto proveerán un universo interpretativo enriquecido del trayecto y la transcendencia afroamericano en nuestra identidad nacional.

Grupo de participantes del Primer Congreso Internacional Raíces y Trayectorias Afrocaribeñas (2008, organizado por la Universidad Autónoma de Yucatán) durante una visita conmemorativa del camposanto colonial multiétnico en medio del Parque Central de Campeche (foto, Laboratorio de Bioarqueología/ UADY).



Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1994 Obra antropológica XVI. El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos. Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Jalapa.

Antochiw, Michel

2012 “Cartografía de la vida colonial en la plaza de Campeche” en Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII, Vera Tiesler y Pilar Zabala, edit. (:31-56). Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Barquera, Rodrigo, Thiseas C. Lamnidis, Aditya Kumar Lankapalli, Denise Kühnert, Lourdes Márquez-Morfín y Johannes Krause

2020 “Origin and Health Status of First-Generation Africans from Early Colonial Mexico” en Current Biology no. 30: 1-14.

Coronel, Gustavo, Gabriel Cortés, Karina Osnaya, Cybele David, Vera Tiesler y Pilar Zabala

2001 “Prácticas funerarias e idiosincracia en la ciudad colonial de Campeche (co-autora)” en Memorias del X Encuentro Internacional: Los Investigadores de la Cultura Maya: 197-206. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.



Cucina, Andrea, Herber Ojeda Mas, Carlos Huitz Baqueiro
2013 “La población africana en un cementerio multiétnico. La Plaza de las Armas en Campeche” en Arqueología Mexicana no. 119: 45-51.

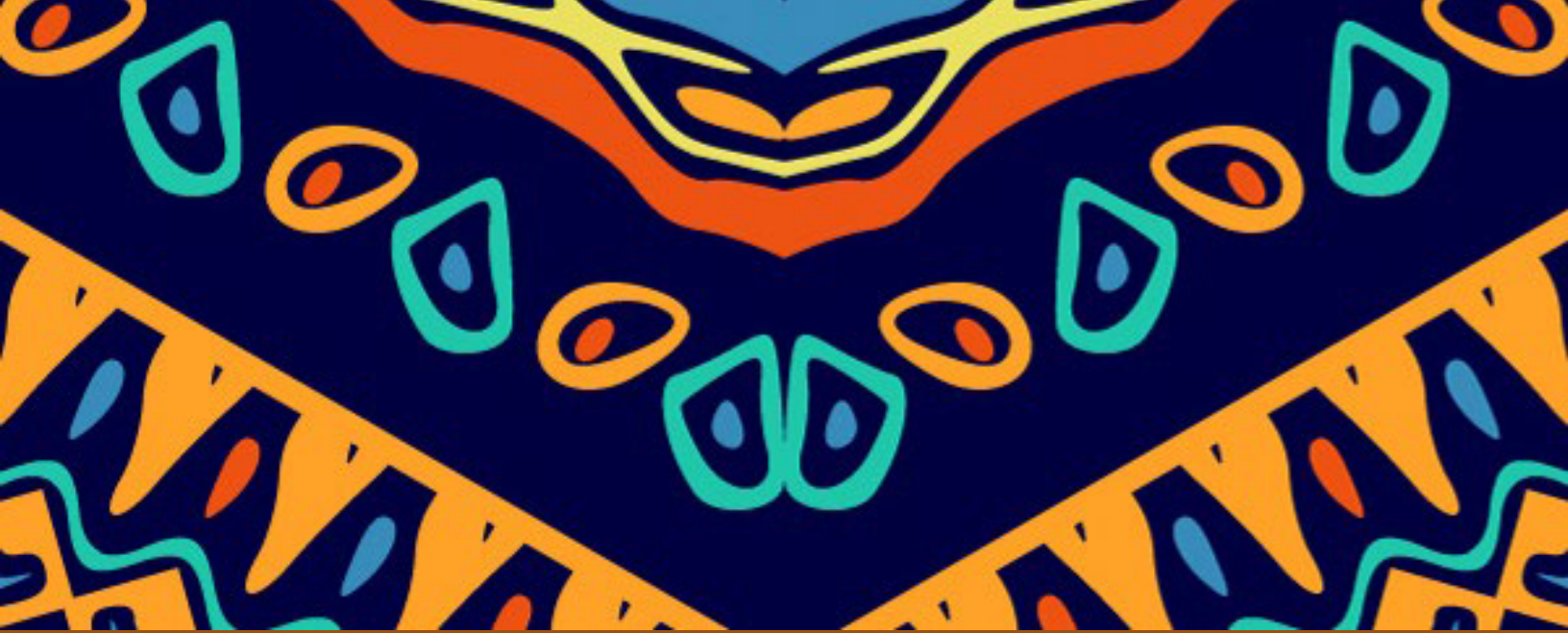
Gallaga, Emiliano y Vera Tiesler
2013 “La arqueología y el pasado afromexicano” en Arqueología Mexicana 119: 24-27.

Ojeda Mas, Heber, y Carlos Huitz Baqueiro
2012 “La primera fundación del templo de nuestra Señora de la Concepción en la Villa de San Francisco Campeche” en Orígenes de la sociedad campechana. vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII, Vera Tiesler y Pilar Zabala, edit. (:57-92). Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Tiesler, Vera, y T. Douglas Price
2013 “Las primeras generaciones de africanos en las Américas” en Arqueología Mexicana 119: 58-62.

Tiesler, Vera, y Pilar Zabala (editoras)
2012 Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.





Esbozo de la población negra novohispana y algunos de sus aportes a la cimentación del México Independiente y “Moderno”

Arturo Motta Sánchez

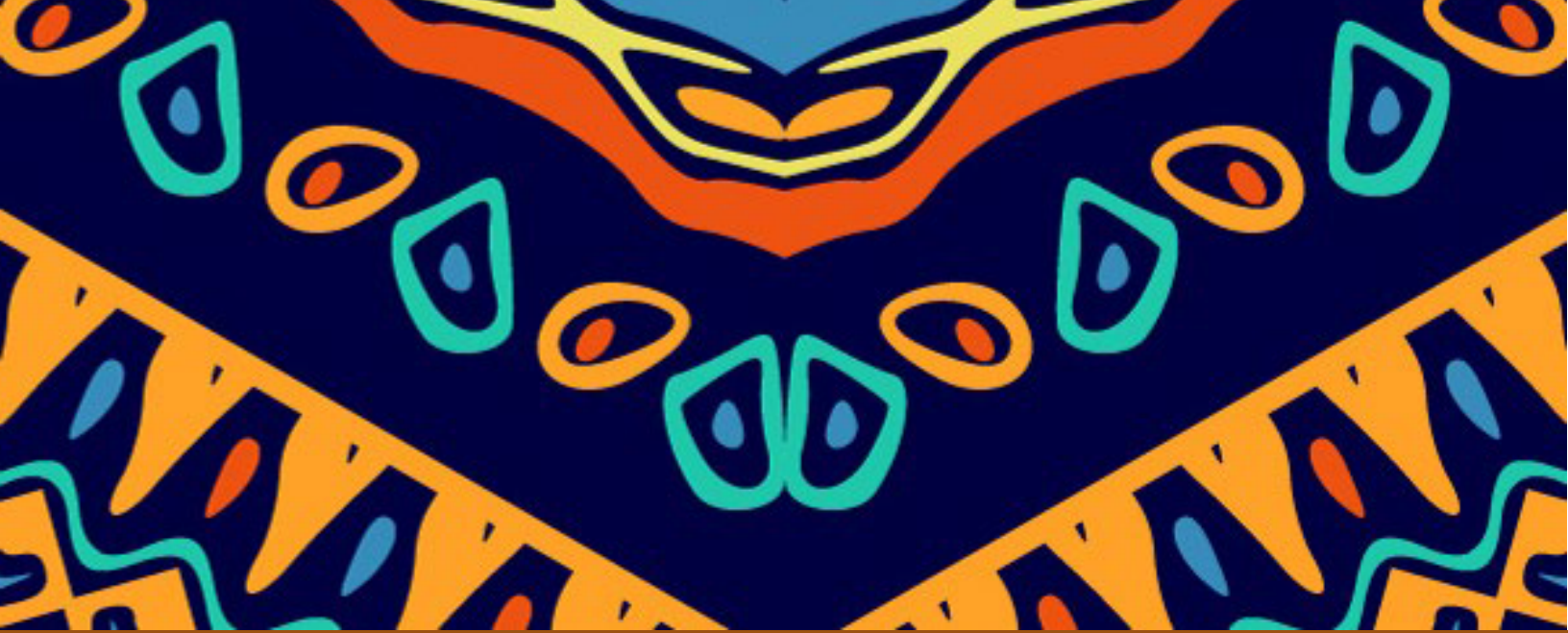
I. El arribo

1.- Desde el inicio de la conquista, década segunda del siglo XVI, en lo que hoy nombramos México su población precortesiana, o aborigen, conoció del desembarco de individuos de fenotipo negro¹ formando parte de los teules invasores.

Aunque reducidos en número, estas personas del Atlántico subsahariano del continente hoy denominado África, o también descendientes de tales, pero oriundos de iberia: lisboetas y sevillanos, al menos desde el siglo XV, participaron sin duda en las guerras de Conquista. Bien como ilotas, que con el correr del tiempo serían mayoría, o bien, en calidad de libres; u horros de cautiverio vía alguno de los varios procesos que el derecho español, afinado en el romano y godo, concedía.

1a.- Acaso los habitantes precolombinos del altiplano central miraron a Juan Garrido, un posible guineo o senegalés² sirviente del marqués del Valle, bautizado en Lisboa y luego, además de agri-

1. Fenotipo que abarca a mulatos, zambos y demás variedades que consignaron las pinturas de cuadros de castas novohispanos, aunque la documentación cotidiana como archivos inquisitoriales, notariales, parroquiales solo observó con alta frecuencia en sus páginas, a negros y mulatos, así libres como cautivos.
2. AGI. Audiencia de México, Leg. 204.



cultor en Coyoacán, comerciante de individuos cautivos, así negros como indígenas. Y quizás esos mismos mesoamericanos de la meseta central se enterarían de la zamba (híbrida de negro con india, fuera caribe o taína, pues de Cuba procedía), sacrificada ritualmente, con otros pares fenotípicos (aún su cuantía y sexo indeterminados), por los nahuas de Tlaxcala, en Zultepec-Tlaxcoaque, para su festividad de Xoco Huetzi, cuando Cortés se encaminó a guerrear a Pánfilo de Narváez.³

¿O conocerían que, según parecer de Bernal Díaz del Castillo, el que pasaba por el más “rico soldado que hubo en toda la armada”: Juan Sedeño, vecino de La Habana, hubo consigo una yegua y un negro “porque en aquella sazón no se podía hallar [allá] caballos y negros, si no era a peso de oro”?⁴

Ib.- Hacia el noroccidente del país

también se constató esa presencia; pues el alcalde mayor de la ciudad de Colima, entre 1557 y 1560, Lope de Arellano, impetrando mercedes, decía a su Majestad que hacía 17 años que pasó a la Nueva España “y siempre ha tenydo sus armas, negros y cauallos en Servicio de Su Majestad...”. Petición similar y argumento, pero en Jalisco, elevaba el otrora alcaide de la ciudad de México Antonio de Nava según notició su hijo Juan, al Rey, aduciéndole que en la pacificación de la tierra le fueron muertos muchos negros, por lo que suplicaba al Consejo de su Majestad le acrecieran los 400 pesos de tepusque a 500 de minas. A su vez el hijo de Juan Suárez de Peralta en 1563⁵ al ponderar los servicios prestados por su padre en servicio de su Majestad, señaló que éste llevó cuatro negros a la punitiva expedición del virrey Mendoza para la pacificación de la provincia de Jalisco en la guerra del “Peñón de Nochistelan e Suchipila e Mixtón”.

3. Cfr. Martínez Vargas, E. y Jarquín Pacheco, Ana María. “Sacrificio ritual de una zamba en Zultepec-Tlaxcoaque, Tlaxcala”. Ponencia presentada al 1er. Congreso Internacional sobre raíces y trayectorias afrocaribeñas” Mérida, Universidad de Yucatán, 4 al 7 de noviembre de 2008.

4. Díaz del Castillo, B. Historia verdadera de la conquista de Nueva España. /8ª. --México: Porrúa, 1970. (Sepan Cuantos, 5). p. 39.

5. AGI. Patronato,63,R.13.

1c.- Hacia el mar Caribe, por las costas yucatecas, también fueron oteados los negros. Eso cronicó en 1547 el señor de Chac-Xulub-Chen, Ah Nakuk Pech sobre el bajel de ellos que por ahí bogaba, y “vinieron los españoles a coparlos por el temor. Y les dieron la guerra a los negros en Ecab, después Ekboxil”.⁶ Es incierto si tales negros eran parte de los 100 que el adelantado Montejo solicitó importar, once años antes, octubre de 1533, al Consejo de las Indias.⁷ Por ello no sorprende hallar en ese mismo territorio y a fines del antedicho año, al conquistador negro, Sebastian Toral,⁸ quizás uno de esos cien, entre ellos algunas mujeres, que el adelantado Montejo llevó a su conquista, aunque los quería, más bien, para el laboreo de las minas que hallara. Y hacia el Soconusco el adelantado Pedro de Alvarado, poco antes de morir en la “pacificación de Xalisco”, llevó 200 negros además de 1000 hombres para embarcarles en 15 navíos surtos (quizás 80 hombres por navío) en el puerto de Yztapa, provincia de Guatemala. Además de estos negros conquistadores, no mucho después se asentarían los traídos al fomento del poblamiento colonial.

II.- La etapa de colonización. Inserción y movilidad

Así se añadieron a estas tempranas entradas de milicianos, muchos otros negros que los documentos denomi-

6. Véase “Crónica de Chac-Xulub-Chen” en Crónicas de la Conquista. Introducción, selección y notas de Agustín Yañez. --México: UNAM, 1939. p. 50. p. 207.

7. AGI. Indiferente, 737, N.31. Madrid, 31 octubre 1533.

8. Restall, Matthew. “The fallacy of freedom: The Afro-Yucatecan Experience in the Age of Slavery”. Paper presented at the Unesco/University of Costa Rica conference on the Ruta del esclavo en Hispanoamerica. San José Costa Rica, febrero 1999.



naban bozales;⁹ y de los que solo la tercera parte serían mujeres. Llegaron como servidumbre; los más, sujetos a cautiverio, y cuyos amos fueron mayormente funcionarios o burocracia realenga y eclesiástica de todo nivel. Otros más fueron los incorporados por los comerciantes y empresarios de la producción minera, ganadera, azucarera, herreros, panaderos, y carreteros entre muchos otros. Constancia de algunos de ellos hay en la villa de Santa María de la Victoria, Tabasco, porque en febrero de 1655 se noticiaba al virrey Marqués de Mancera que además de secues-

9. Es decir, sin dominio del castellano y porque efectivamente, en muchas de las cargazonas los embozalaban para evitar conspiraciones y amotinamiento a bordo de las naos que los navegaban.

trar al alcalde mayor, mujeres y hombres chicos y grandes, el “enemigo” –marítimo, no identificado en el documento- se llevó esclavos y negros con mulatos libres, “sus mujeres e hijos, que se presume, éstos no los volverá”¹⁰.

Particularmente, en los dos primeros siglos coloniales (alrededor de 1521 a 1700) la mayor demanda de su trabajo llegaba de la industria minera y secundariamente de la azucarera¹¹ más la ganadera. Dichas actividades se suplieron, en un primer momento, con individuos levantados de la costa senegalesa hasta Cabo Verde, más o menos hacia fin del siglo XVI. Aunque alrededor de 1580 hacia adelante, fines del siglo XVII, a ese contingente se le yuxtapuso, cautivos provenientes, mayormente, de zonas del golfo de Benín y el Congo hasta Angola; pueblos denominados por la lingüística genéricamente, como bantú; incluidos mozambiqueños a quienes los tratantes también desembarcaron por el Mar del Sur.

En contra de lo que puede desprenderse de la sola lectura restrictiva jurídica de la legislación realenga respecto a la movilidad de la población negra subordinada, ésta, por el trabajo

desempeñado, hizo prácticamente imposible se cumpliera esa aspirada coerción gubernamental.

Sea porque algunos esclavos se ahorraron de esclavitud (auto compra por sí o por préstamo de otros, o por concesión graciosa, o no, del amo; vía testamento o por promesa por buenos servicios, entre otras vías); ciertos de ellos pronto se dedicaron al comercio minorista, o de regatones, esquilmando sus productos a los indígenas. A muchos de ellos les concedieron, a inicios del proceso de colonización en las ciudades de México y Puebla, la categoría de vecinos; es decir, con derecho a solar. Lo que jurídicamente los presupone por libres u horros.

Pero además de éstos, estuvieron los que siendo cautivos debían ejecutar tareas que implicaban desplazamiento por territorios lejanos como sucedía con los “echados a ganar” por amas monjas y/o viudas y rentistas. O los de haciendas v.gr. vaqueros y pastores, de los que decía por ahí de 1573 el virrey Enríquez¹² que andaban “...los dichos mulatos vagamundos [...] sin servir ni tener hecho asiento con nadie”. Similar acontecía con los dedicados al trasiego; los

10. AGI. MÉXICO, 40, n. 12. f. 104r.

11. Las fábricas de “hacer azúcar” albergaban entre un mínimo de 80 y un máximo de 200 esclavos.

12. AGI. México, 19, N.142.

carreteros. Sin olvidar particularmente, a los lanceros; fuerzas coercitivas contra la población aborigen.

El hecho es que por el desempeño de estas labores siempre fue difícil tarea para las autoridades coloniales, estrecharlos geográficamente. Ni siquiera a los que estaban sujetos a minas e ingenios, pues muchos de ellos, además de los que a la fuga se dieron, eran sus mandaderos y cobradores. La documentación colonial lo ejemplifica en bastantes de sus ramos: Inquisición, Tierras, Indios y varios más. Esta relativa soltura territorial, eventual o permanente, propició la forja de una herramienta intelectual, o episteme geoestratégica, por la que muchos pudieron trazar expectativas de mejoras, reales o supuestas, y nutrir así su horizonte de expectativas vitales e, influyó para elegir sitios de fuga; o de radicación, caso que fueran libres.

Estas líneas, semejante a como los antedichos negros y mulatos, se hallan sujetas a la constricción de espacio editorial; pero, a diferencia de ellos, aquí es ineludible el valladar. Por ello, sólo señalaré algunos casos que ilustren el asunto de su amplia movilidad, aunque fuese ame-

nazada; cual sería el caso de los fugos. O bien, los sujetos a una relativa estrechez geoespacial. Así el lector podrá darse ligera idea de su soltura relativa.

En el año de 1589 por el proceso incoado contra el vizcaíno Sancho de Randaorta,¹³ por haber “herido e muerto a Juan de Bolaños, mulato esclavo de Francisco Tirado”, vecino de la ciudad de México, al jugarle en los naipes un caballo que el vizcaino perdió, es que sabemos que el cautivo alcanzaba la ciudad de Tula proveniente de la de Querétaro porque desde México, donde inició y concluiría su periplo, lo había enviado su amo a cobrar unas deudas. En esa fatiga premortuoria el esclavo mulato Bolaños recorrió un trayecto aproximado, todo calculado en abstracta línea recta, de 420 km.

De la geografía norteña es el periplo de alrededor de 2,105 km (calculado solo en línea recta) caminado en 6 años por la mulata esclava viandante, vestida de vaquero, Antonia de Sotto. Fugó de su amo en el Parral, Durango, por ahí de 1685, según depuso a su confesor jesuita. De Coahuila, Parral pasó a Santiago Papasquiario, +/- 211 km; de Papasquiario a San Mi-

13. A.H.Hgo. Caja 4, Exp. 18. Fondo. Tula, Sección Justicia, Serie Juicios civiles y juicios criminales.

guel el Grande, 53 km, y de ahí a Veracruz, 1150 km. El retorno lo emprendió desde el puerto hacia San Luis Potosí, 600 km.¹⁴

Además de participar en dichos largos recorridos los negros novohispanos también tuvieron oportunidad de ampliarlos cuando formaron parte de las tropas realistas, pero también de las insurgentes. De los primeros, fueron algunos los de los batallones negros de Yermo, de Dambrini, o de Caldela quienes patrullaron ciertos rumbos de la Costa Chica. En tanto de los segundos, fueron huestes del cura de Carácuaro, o de Vicente Guerrero y de Mariano Matamoros las que hollaron por territorios centro sureños.

Muchos otros esclavos y libres también transitaban, amplia o reducidamente, los caminos de herradura novohispanos. Así los que sacaban a vender a distintos sitios la producción de panes de azúcar y sus mieles de trapiches e ingenios, como los ganados de ovejas y reses, con sus respectivas lanas y cueros esquilgadas de ranchos y estancias.

III. Algunos de sus varios aportes constitutivos de la cultura mexicana

Quepa destacar aquí que, sin la producción esclava azucarera, -así de Michoacán, como de Puebla, Oaxaca, Veracruz, San Luis Potosí y otros sitios donde hubiese agua y con alturas no mayores a 1800 metros/snm- habría sido imposible celebrar, hasta hoy, la tenida por muy



Detalle del grabado de J. Guadalupe Posadas.
Calavera de don Folias y el Negrito

mexicana edulcorada celebración de todos santos y fieles difuntos de noviembre. Estos negros trapicheros novohispanos con sus sudores fueron los favorecedores directos como indirectos de la multitud de figurillas azucaradas que con esa materia prima se elaboraban y consumían. A esta aportación se debe añadir la de la cultura que, en el siglo XIX, se denominó charrería y emanó de la cultura de las haciendas vaqueras y el rodeo anual que desembocaba en la fiesta de los herraderos. De lado no debe quedar su aporte al léxico popular: tambo, timba, mondongo, chamba, chambón, chingar, bamba, bomba, entre tantos otros términos que mayormente derivan, del idioma bantú kikongo. Tampoco olvidemos su alta contribución al ritmo y lírica popular; detectable en fandangos y sones veracruzanos, huastecos, potosinos, poblanos y queretanos; sin descuidar los propios instrumentos musicales, como el marimbol, la quijada de burro, la tigrera, la tarima, la marimba, entre muchos otros, así como en los sones, particulares modos de rasgueo y percusión, así en el arpa como en la guitarra.

De modo que sirva así esta somerísima descripción para no olvidar a un actor poblacional de primera línea en la forja cultural, al menos hasta casi fines del siglo XX, de la nación mexicana.



Referencias

AGI. Archivo General de Indias. España.

A.H.Hgo. Archivo Histórico del Estado de Hidalgo, México.

AGN. Archivo Histórico General de la Nación, México.

“Crónica de Chac-Xulub-Chen” en Crónicas de la Conquista. Introducción, selección y notas de Agustín Yañez. --México: UNAM, 1939. p.50. p.207.

Díaz del Castillo, B. Historia verdadera de la conquista de Nueva España. /8ª. --México: Porrúa, 1970. (Sepan Cuantos, 5). p. 39.

Martínez Vargas, E. y Jarquín Pacheco, Ana María. “Sacrificio ritual de una zamba en Zultépec-Tlaxcoaque, Tlaxcala”. Ponencia presentada al 1er. Congreso Internacional sobre raíces y trayectorias afrocaribeñas”. Mérida, Universidad de Yucatán, 4 al 7 de noviembre de 2008.

Restall, Matthew. “The fallacy of freedom: The Afro-Yucatecan Experience in the Age of Slavery”. Paper presented at the Unesco/University of Costa Rica conference on the Ruta del esclavo en Hispanoamérica. San José, Costa Rica, febrero 1999.

¡Cuéntame uno de piratas!

Los piratas afrodescendientes

Emiliano Gallaga Murrieta



Imagen recreada de un pirata afrodescendiente
<https://www.pinterest.com.mx/pin/620582023644923497/>

Dentro del imaginario colectivo, hay algunos temas que siempre echarán a volar nuestra imaginación, como son los dinosaurios, los extraterrestres, las antiguas civilizaciones, o los piratas. Estos últimos, cuando los mencionan nuestra mente nos traslada a playas paradisíacas, hombres con vestimentas estrambóticas, travesías en alta mar, tesoros fantásticos, cantidades impresionantes de ron y batallas memorables. ¿Quién de nosotros nunca jugó a ser pirata y esconder un gran tesoro (el cual podría ser la caja de galletas)? Cualquier vara se transformaba en una poderosa espada y nuestras mascotas eran nuestros fieles contra maestros. Sin embargo, cuando nos ponemos a pensar en estos personajes rudos, aventureros, mujeriegos, temerarios o estafalarios, nos los imaginamos de compleción física indoeuropea... altos, tez blanca, ojo azul, barbados, y hablando una lengua europea, en suma: holandeses, ingleses, españoles y/o franceses. Personajes como Henry Morgan, Piet Heyn, Francis Drake, Jean Fleury o el famosísimo Edward Thatch, mejor conocido como Barba Negra, nos vienen a la mente. Ya si de infantes leímos Sandokan (de Emilio Salgari), podrían en su defecto aparecer algunos piratas asiáticos en el horizonte, pero raramente o casi nunca nos imaginamos a un pirata negro, y no de vestimenta negra, sino de origen africano o afrodescendiente (Baer, 2007; Gallaga, 2014a; Linebaugh y Rediker, 2000).

¿Por qué no? ¿No hubo piratas africanos o de origen africano? Y si lo hubo ¿Dónde están? ¿Por qué no los vemos? En gran medida esta negación es debida al velo histórico con el que hemos cubierto el tema de la presencia de los esclavos negros o afrodescendientes en América, y con ello tratar de tapar el sol con un dedo sobre el comercio de esclavos negros a este continente. Aunque también, tiene que ver con que, en la diaria construcción de la imagen del pirata en los distintos medios visuales y escritos a lo largo del tiempo, el afrodescendiente no ha tenido cabida o muy poca. Solo por citar un ejemplo ¿cuántos afrodescendientes piratas se muestran en las recientes películas de “Los Piratas del Caribe” de Walt Disney? Muy pocos, y si aparecen nuestra mente no los registra (Gallaga, 2014a).

Poster de la película “Los Piratas del Caribe: La maldición del Perla Negra”
https://en.wikipedia.org/wiki/Pirates_of_the_Caribbean:_The_Curse_of_the_Black_Pearl



Dentro del estudio de los afrodescendientes, existen todavía varias áreas de investigación que no hemos profundizado, como es el caso particular del tema de los piratas y la interacción que existió entre estos y los esclavos negros, los cimarrones, y/o afrodescendientes. Existe poca o nula evidencia material directa de su participación en el contexto arqueológico, son mencionados en algunos documentos coloniales sobre todo cuando estos eran capturados, o en los juicios sobre piratería (Baer, 2007; Skowronek y Ewen, 2007). En algunos casos, sabemos de que grupos cimarrones asentados en las costas proveían de alimentos e información a los piratas que llegaban a fondear la sonda de Campeche para traficar el codiciado palo de tinte. También, existen algunos documentos de la Corona española en que mencionan temer que grupos cimarrones en Centroamérica engrasen las filas piratas (Gallaga, 2014a). Temor bien fundado, ya que en realidad los afrodescendientes tuvieron una participación mucho más importante de la que creemos. Como es el caso del mulato Juan Andrés o Andresote, quien no solo lideró una rebelión de esclavos e indígenas, sino que con ayuda de los comerciantes/piratas holandeses de Curacao azotó las costas venezolanas entre 1732 y 1735.

El viernes 12 de octubre de 1492, los europeos descubren un nuevo continente en su travesía hacia Asia. A partir de este momento, migrarían de manera forzada un número considerable de esclavos de origen africano a los territorios del Imperio español, la Nueva España, y posteriormente al resto del continente americano. Durante los primeros años del periodo colonial se presentaría una oleada de esclavos principalmente para el trabajo doméstico, y posteriormen-

te en grandes cantidades para poder suplantar y ocupar la mano de obra indígena en minas, haciendas, factorías y rancherías. Se estima que de manera legal, es decir, autorizada por las autoridades españolas, entraron a la Nueva España entre 200-250 mil esclavos africanos, pero también hay que considerar que un número importante entró a estos territorios de manera ilegal. Este tráfico, que por obvias razones no se encuentra registrado en los archivos coloniales de la Nueva España, sí está en los registros de otros puertos y naciones y tuvo un muy lucrativo mercado en todo el territorio de la Nueva España. Tenemos el caso de los archivos de la Compañía Neerlandesa de las Indias Occidentales de Curazao a la que se le atribuyen introducir más de 100 mil “piezas” a puertos de la Nueva España, o la Royal African Company, establecida en Bridgetown, Barbados, que participó en este lucrativo mercado con 53 mil esclavos entre 1705 y 1725 (Gallaga 2014b; Palmer 2005; Price 1981). Independientemente si el esclavo negro fue ad-

Grabado en madera representando al pirata Henry Every con un esclavo negro (1725)
https://es.wikipedia.org/wiki/Henry_Every

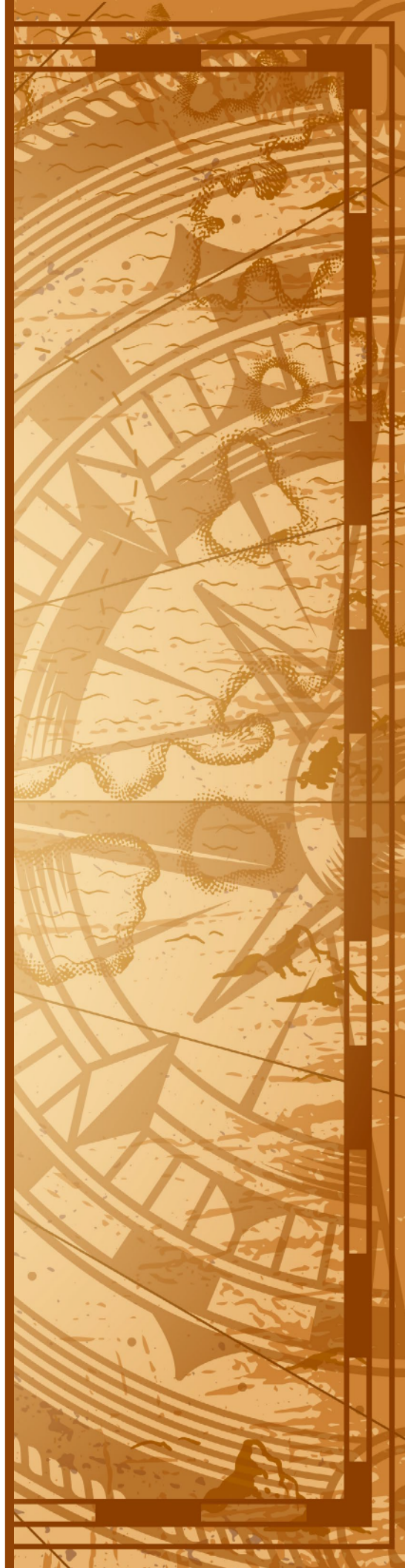


quirido legal o ilegalmente, a su llegada al continente americano le esperaba por lo general un arduo trabajo por el cual su amo esperaba recuperar lo gastado en él. Estas condiciones podían ser un poco mejores si el esclavo fue adquirido para trabajo doméstico, pero aun así no dejaban de existir otro tipo de explotación. Debido a las generalmente malas y brutales condiciones en las que los esclavos negros subsistían, estos buscaban la menor oportunidad para escapar y buscar mejores condiciones de vida, formando comunidades de esclavos negros libres llamados quilombos en Brasil, palenques en Colombia, México y Cuba y/o Cumbes en Venezuela, en lugares inhóspitos donde podían defenderse y vivir libres (Price, 1981).

Sin embargo, algunos esclavos negros tuvieron otra salida o forma de escapar a la esclavitud que les esperaba, la piratería. Aunque esta actividad se remonta más allá de la época de los griegos, la época dorada de la piratería fue del 1500 al 1800 D.C. (Baer, 2007; Linebaugh y Rediker, 2000; Skowronek y Ewen, 2007). Como principal actividad tenían el hacerse de todas las riquezas de la América, principalmente de las flotas españolas como el oro y plata, así como productos de Asia que llegaban a la Nueva España con la Nao de China. Pero otro bien que los piratas no desaprovecharon fue el “oro africano” u “oro negro”, es decir, los cargamentos de esclavos negros que tanta demanda tuvieron en el continente. Se tiene registrado que era común que cuando los barcos negreros que venían cargados de este oro negro eran capturados por piratas, se les preguntaba:

- *“Únete a las filas de los piratas o continúa hacia el Nuevo Mundo en esclavitud. ¿Cuál escogerás?”*

Ya el simple hecho de que se les hablara como seres humanos y no como “pieza/pieza de indias”, y tuvieran la oportunidad de escoger hizo que una buena cantidad de esclavos negros decidieran por una vida libre, breve pero libre. Este fue el caso del barco Concorde que en noviembre de 1717 fue capturado por el famoso pirata Barba Negra y una buena parte de su cargamento de esclavos engrosaron las filas piratas (Baer, 2007; Linebaugh y Rediker, 2000; Skowronek y Ewen, 2007). No por nada a las tripulaciones piratas se les conocía como “motley crew”, es decir que eran multinacionales, multiculturales, y multi-raciales, por lo que la presencia de afrodescendientes no fue la excepción. Algunos investigado-



res mencionan que estos llegaban a representar un cuarto de la tripulación de los barcos piratas. Solo por mencionar algunos ejemplos, 30-50 de la tripulación del pirata Bellamy, 60 de los 100 piratas de Barba Negra, 40 piratas del Capitán William Lewis, y la mitad de la tripulación de Oliver La Bouche fueron afrodescendientes (Linebaugh y Rediker, 2000:166). En caso de ser capturados, por lo general los piratas eran juzgados y sentenciados a la horca, pero no así los piratas afrodescendientes. Estos eran regresados a su amo en condición de esclavos, si se llegaba a saber de quién era, si no eran traficados. Solo al final de la época de oro de la piratería, todos los piratas capturados fueron sentenciados por igual (Gall, 1978; Linebaugh y Rediker, 2000). Como le sucedió a Hendrik Quintor, marino holandés de origen africano cuyo barco fue capturado por Samuel Bellamy y se unió a los



*Representación del pirata
Hendryk Quintor.
[https://www.pinterest.nz/
pin/814729388820886273/](https://www.pinterest.nz/pin/814729388820886273/)*

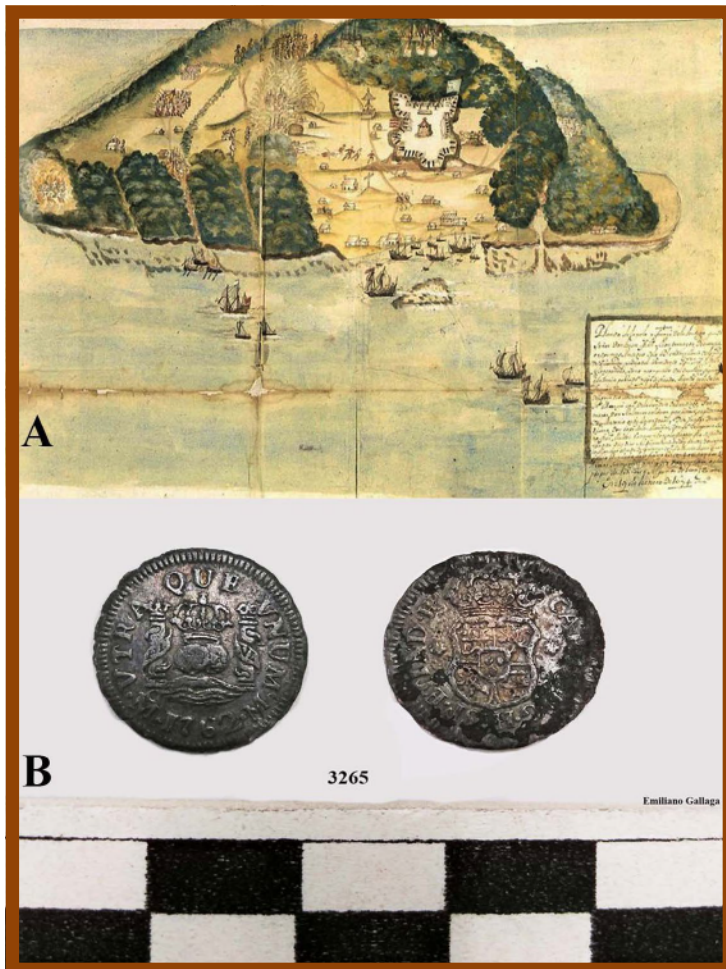
piratas. En 1717 fue capturado y procesado, para finalmente ser ahorcado en octubre del mismo año.

Otro factor que hizo a la piratería muy atrayente para los esclavos negros, fue la ideología que profesaban si se puede llamar así. En el imaginario colectivo se tiene la idea de que los piratas son personajes sin ley, que no le deben obediencia a ninguna autoridad, y que podían hacer lo que quisieran. Sin embargo, esta imagen está muy fuera de la realidad. Pregunto, ¿a quién no le encantó la escena, de la película de “Piratas del Caribe: En el fin del mundo”, donde aparece Keith Richards como el Capitán Teague (Sparrow) trayendo el Co-dex Pirata? Para el tipo de organizaciones político/ sociales que existían en esa época, los piratas contaban con una estructura novedosa, una organización democrática con derechos y obligaciones

A) Acuarela de la Isla Tortuga, base pirata durante el siglo 17.

[https://en.wikipedia.org/wiki/Tortuga_\(Haiti\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Tortuga_(Haiti))

B) Moneda de Medio Real de Plata localizada en el Presidio San Carlos, Chihuahua (Foto Emiliano Gallaga, Proyecto Arqueológico Presidio de San Carlos, Chihuahua).



para todos sus miembros y los afrodescendientes piratas no fueron excluidos de esta (Gall, 1978). El mejor ejemplo de estas sociedades es el caso de la Cofradía o Hermandad de la Costa en la Isla Tortuga, donde los piratas establecieron códigos o reglamentos en los que se mencionaban los derechos y obligaciones, como elegir en voto abierto la permanencia o renuncia de un capitán, el porcentaje del botín, o el que todo aquel que firmara el código era hermano pirata independiente de su nacionalidad, religión o color (Baer, 2007; Gall, 1978; Linebaugh y Rediker, 2000; Molina, 2014).

Los esclavos negros que optaron por la piratería fueron tratados como iguales y algunos de ellos llegaron a ocupar puestos importantes como contraмаestres o incluso capitanes de navío (Linebaugh y Rediker, 2000; Molina, 2014). Podemos mencionar a Diego Grillo o El Mulato, hijo de español y esclava, el cual llegaría a ser capitán pirata en 1603 y fue protegido de Francis Drake acompañándolo en varias de sus correrías. Tenemos también al famoso El Negro César (Black Cesar) (Figura 7), contraмаestre y mano derecha de Barba Negra, quien después de una cruenta batalla con la Marina Real tenía órdenes de hacer volar el barco, acción que no logró llevar a cabo. Fue apresado y horcado en Virginia en 1718. Otro capitán pirata afrodescendiente fue Francisco Fernando (mulato) quien era terrateniente en Jamaica y obtuvo una patente de corso en 1715 con la cual realizó varios abordajes, el más famoso... lograr capturar el galeón "Nuestra Señora de Belén" haciéndose con un botín de más de 250 mil piezas de ocho. Al parecer fue de los pocos piratas en morir de viejo gozando su botín (Baer, 2007; Gall, 1978; Li-

nebaugh y Rediker, 2000). ¡Es tan evidente que poco sabemos cuánto contribuyeron los afrodescendientes a la piratería, ya sea como marinos en los barcos o ayudándolos con información y bastimentos en tierra, que su investigación se presenta tan llamativa como la X en un mapa de tesoro pirata!

-Aye!! Nice Booty Mate!! Arr

Dibujo representando al pirata Black Cesar, brazo derecho del capitán pirata Barba Negra.

<https://www.dailykos.com/stories/2020/4/17/1922904/-Black-Kos-Week-In-Review-Black-Cesar-The-Real-Pirate-Of-The-Caribbean>



Bibliografía

Baer, J. (2007). Los Piratas de las Islas Británicas. México, Grupo Editorial Tomo.

Gall, J. y F. (1978). El Filibusterismo. Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México.

Gallaga, E. (2014a). Los Piratas del Caribe... ¿afrodescendientes? Conferencia presentada en la mesa Relaciones Interétnicas en el XII Congreso Centroamericano de Historia, San Salvador, El Salvador, 2014.

Gallaga, E. (Coordinador) (2014b). ¿Negro?... no, moreno... Afrodescendientes y el imaginario colectivo en México y Centroamérica. México: Colección Selva Negra. UNICACH.

Linebaugh, P. y Rediker. M. (2000). The Many-headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary America. Boston: Beacon Press.

Molina, S. (2014). Piratas, corsarios, bucaneros y filibusteros en San Francisco de Campeche. Campeche: Secretaría de Cultura del Estado de Campeche.

Palmer, C. A. (2005). México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodológicas, en Poblaciones y culturas de origen africano en México. Editado por María Elisa Velázquez y Ethel Correa, pp. 29-38. Colección Africanía. INAH.

Price, R. (compilador) (1981). Sociedades Cimarronas. Colección América Nuestra. Siglo Veintiuno, México.

Skowronek, R. K. y Ewen, Ch. R. (editores) (2007). X Marks the Spot: The Archaeology of Piracy. Florida: University Press of Florida.





Des colonización del pensamiento afroamericano

Beatriz Amaro Clemente

A raíz del brutal asesinato de George Floyd en Estados Unidos, alrededor del mundo se inició un importante movimiento antirracista retomando los principios del #BlackLivesMatter (cuya traducción al español sería “Las vidas negras importan”, dicho lema es conocido también por sus siglas: BLM) que nace en 2013 como un reclamo por el racismo institucional y la brutalidad policiaca que provocó la muerte de Michel Brown y a la que se han ido sumando las de otras personas afroamericanas como Eric Garner, Tamir Rice, Sandra Bland, Ahmaud Arbery y Breonna Taylor, entre otras. A estas protestas se sumaron otros grupos racializados como los nativos americanos y latinos haciendo un frente común antirracista.

A lo largo de América Latina, el BLM generó la reflexión en torno a las múltiples formas de racismo ejercidas contra los pueblos indígenas y afrodescendientes; en ese sentido diversos colectivos afroamericanos nos dimos a la tarea de visibilizar, de manera prominente, el racismo presente en la sociedad y el Estado mexicano, una realidad que muchos se niegan a reconocer.

En México, el racismo es estructural, institucional y sistémico, manifestándose en la invisibilidad histórica, socio-

cultural, estadística y jurídica del pueblo y comunidades afroamericanas. Una prueba de ello es la exclusión de nuestra historia en los libros de texto, a tal grado que un importante sector de la sociedad afirma que “en México no hay negros”. La invisibilización de nuestra presencia ha provocado que constantemente se nos niegue la ciudadanía. O bien, instancias encargadas de la seguridad, en especial el Instituto Nacional de Migración (INM), cometen diversos tipos de abusos contra los sujetos racializados bajo la consigna: entre más melanina poseas más rigurosos se vuelven los controles migratorios y de seguridad.

Algunas organizaciones ma-



nifestamos en un comunicado que:

La discriminación racial y el racismo tienen efectos devastadores en quienes los padecemos y constituyen un obstáculo para la construcción de una sociedad igualitaria y pluricultural, impidiendo el pleno ejercicio de nuestros derechos individuales y colectivos, particularmente en las mujeres, mujeres jóvenes y niñas. (pág. 1)

Hace poco más de veinte años se empezó a escuchar la voz del pueblo negro reclamando nuestros derechos y nuestra mexicanidad. Este reclamo surgió en la región de Costa Chica, zona que comprende desde Acapulco, en el estado de Guerrero, hasta Huatulco en el estado de Oaxaca; es en este espacio donde se concentran mayoritariamente las comunidades afroamericanas del país. Hoy, cada vez un mayor número de mujeres y hombres jóvenes reivindican su identidad afroamericana y afrodescendiente, enriqueciendo el

debate e iniciando el intercambio generacional dentro del movimiento afroamericano.


Estas nuevas voces provienen de distintos puntos de la república y nos muestran las diversas formas de ser una persona negra, afroamericana o afrodescendiente, así como también las múltiples manifestaciones del racismo vivido, muchas veces normalizado en nuestra cotidianidad; los cómics y los programas de comedia han caricaturizado nuestra apariencia, se han asignado estereotipos negativos o hipersexualizados a nuestros cuerpos.

Hemos irrumpido con un pensamiento crítico que ha iniciado un intenso y necesario debate en nuestra sociedad sobre las profundas desigualdades a las que nos enfrentamos pueblos y comunidades afroamericanas como consecuencia del racismo estructural y la invisibilización histórica.

Tal y como dice Mónica Moreno, quien es profesora-investigadora en el Departamento de Sociología de la Universidad de Cambridge en Inglaterra: “Lo negro o el racismo antinegro es el motor del mestizaje. El racismo antindígena está ahí y también es muy importante, pero es un racismo que lo que trata es de integrar a lo indio, borrándolo pero integrándolo, en cambio lo negro es siempre un rechazo”.

Las redes sociales se han vuelto un importante espacio para evidenciar las variadas formas de discriminación y racismo en México. Sin embargo, también representan un espacio de contienda y tensión donde nuestra voz ha pretendido ser apagada por voces privilegiadas, académicas o políticas que buscan conservar los lugares de privilegio que históricamente han detentado.

Desde las investigaciones realizadas por Gonzalo Aguirre Beltrán compiladas en el libro La población Negra de Méxi-



co en 1947, han sido muchas y muchos los académicos que “nos han elegido” como un mero objeto de estudio, desarrollando sí importantes investigaciones que han permitido la visibilidad de la raíz africana en México, pero dejan de lado la posibilidad de construir verdaderos estudios socialmente comprometidos donde los afroamericanos seamos tratados como sujetos. Instituciones educativas como la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) a nivel nacional, y otras tantas a nivel estatal han puesto en marcha programas y proyectos específicos para investigaciones sobre afrodescendencia.

Desde mi experiencia existen dos tipos de académicos: los primeros, aquellos que han sido acompañantes respetuosos del movimiento, mientras que otros, desde su posición de privilegio, han irrumpido en las comunidades “con buenas intenciones”, pero irrespectando los procesos de reflexión al interior de las mismas. Son éstos quienes con el pretexto de visibilizar y apoyar las demandas de reconocimiento constitucional han conseguido recursos para una multiplicidad de proyectos, foros y congresos donde curiosamente los protagonistas son los mismos académicos, hablan de nosotros sin nosotros. Y lo más grave es que han provocado la división del movimiento.

Hasta hace poco, la academia estaba acostumbrada a figurar en los espacios donde se abordaba la realidad del pueblo afroamericano y nuestras voces eran constantemente excluidas, acalladas e ignoradas. No obstante, desde la emergencia de nuestros liderazgos cuestionamos su protagonismo pernicioso. En esta revolución antirracista, son nuestras voces las protagonistas de nuestra historia, son nuestras voces las que ponen la evidencia, analizan y proponen estrategias, ante una ceguera institu-

cional y académica racista que les impide observar sus propios privilegios, tal como lo expresa Francisco Valdivieso: “cuestionando incluso el uso de las categorías analíticas, como el mismo término ‘privilegio’ o ‘cultura de privilegios’, con visiones reduccionistas de las connotaciones y denotaciones que implican dichas categorías.”¹

A partir de no pocas investigaciones y representaciones gráficas se ha formado un imaginario de cómo “ser afro-mexicano” y muchas veces la interpretación de los estudiosos no coincide con nuestra propia percepción. Nos han nombrado y descrito desde sus propios prejuicios y construcciones históricas, antropológicas, y sociológicas; e incluso han pretendido desaparecer la negritud como reclamo identitario bajo el argumento de la carga racista de este concepto y para apegarse a la oficialidad del término “afrodescendiente”. Ignoran que al no respetar los procesos de las comunidades es una forma franca de racismo, un “racismo amoroso”² donde los académicos nos niegan o dirigen la capacidad de reflexión, y nos dicen qué es lo mejor para nosotros porque, finalmente, ellas y ellos se asumen como los ‘expertos’, saben (o creen saber) lo que nos conviene, porque desde su perspectiva somos ‘incapaces’ de generar este tipo de conocimiento.

Son ellos y ellas quienes hasta ahora han escrito nuestra historia, publicando un sinnúmero de artículos y libros, algunos de ellos con errores e imprecisiones históricas, geográficas, culturales y de otra naturaleza, que no son capaces de reconocer. Su soberbia y su ambición los ha llevado a decir que tie-

1. Reflexiones del Antropólogo Francisco Javier Valdivieso Alonso, en entrevista personal el 13 de julio de 2020.

2. Racismo Amoroso es un concepto retomado por la activista y socióloga zapoteca Judith Bautista del Colectivo Copera, a partir de sus reflexiones en torno al texto “Racismo, amor y desarrollo comunitario” de Carmen Martínez.

nen más derecho que nosotros a participar en espacios de reflexión. Cuando conviene a sus intereses son académicos, miembros de la sociedad civil o voceros del gobierno, de tal manera que en no pocas ocasiones han validado las acciones de simulación del Estado Mexicano. Hay quienes incluso, en fechas recientes por conveniencia, se han (auto)reconocido como afro-mexicanos, usurpando una identidad que no les pertenece.

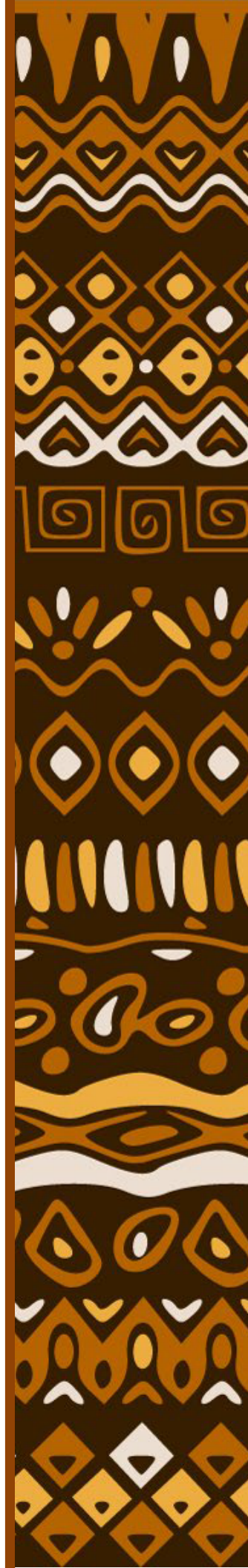
En este tenor se enmarca el reconocimiento constitucional del Pueblo Afromexicano, un reconocimiento meramente nominativo sin definición del sujeto jurídico y sin derechos específicos, mismo que fue construido desde las elites políticas y académicas que no quisieron entender que los pueblos tenemos el derecho de construir desde nuestras realidades y todo para satisfacer egos y aspiraciones personales.

A partir de la polémica sobre la posible desaparición del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), algunos han visto amenazada su posición de privilegio y se han dedicado a cuestionar las publicaciones en las redes sociales de varias lideresas y líderes afromexicanos, pretendiendo decirnos qué pensar, qué sentir, quién nos representa o no. No quieren darse cuenta que ya no son los protagonistas, que muy a su pesar, muchos liderazgos de mujeres y de las juventudes no queremos su rectoría, porque somos perfectamente capaces de re-

flexionar sobre nuestras realidades y exigir nuestros derechos.

Por supuesto que la academia es necesaria, pero una que en el marco de un compromiso ético respete los procesos propios de las comunidades, nos otorgue la categoría de sujetos que podemos abonar en la construcción de un conocimiento horizontal. La academia debe apoyar la generación de intelectuales afromexicanos que generen su propio conocimiento, no necesitamos una academia rectora del movimiento, ni un movimiento dependiente de la academia; para ello es necesaria la descolonización del pensamiento en la investigación antropológica, sociológica, histórica, pedagógica y de todos los campos del conocimiento científico. También, se requiere un compromiso genuino de las universidades de los estados y la solidaridad de estos académicos para que haya acciones afirmativas que permitan el ingreso de estudiantes afromexicanos; así como la generación de estudios decoloniales sobre las realidades del pueblo afromexicano.

La academia debe reconocer que sus privilegios son resultado de la permanencia del racismo estructural y en consecuencia valorar la riqueza del pensamiento afromexicano en la construcción de un conocimiento horizontal que permita que se escuchen nuestras voces, especialmente de las mujeres y las juventudes afromexicanas; es tiempo de reescribir con nuevas plumas nuestra propia historia.





Referencias *bibliográficas*

Comunicado en relación a CONAPRED, Red Nacional de Juventudes y otros, 20 de junio de 2020. [fecha de Consulta 21 de julio de 2020]. Disponible en: <https://bit.ly/3b7Xr9k>

Martínez, Carmen, “Racismo, Amor y Desarrollo Comunitario”. Iconos Revista de Flacso – Ecuador 1998; No. 4, p. 98-110.

Sonia Corona entrevista a Mónica Moreno Figueroa. “El racismo es el motor del mestizaje en México”, El País, México, 3 julio de 2020, [fecha de Consulta 18 de julio de 2020]. Disponible en: <https://elpais.com/mexico/2020-07-04/el-racismo-es-el-motor-del-mestizaje-en-mexico.html>

Speed, Shanoon. “Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente.” *Alteridades*. 2006: 16(31) p. 73-85. [fecha de Consulta 10 de agosto de 2020].. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=747/74703107>



El reconocimiento constitucional afrodescendiente y la invención de la tradición

Sagrario del Carmen Cruz Carretero

Hace poco más de un año se dio el reconocimiento constitucional de la población afrodescendiente en México tras la presentación de más de diez iniciativas de ley. La coyuntura política permitió que se aceptara una reforma al artículo segundo constitucional en el apartado C que, a decir de expertos, representa un reconocimiento nominativo, y no un reconocimiento de derechos plenos (Avendaño, 2020).

Han pasado ya setenta y cuatro años de la publicación de “La población negra de México” de Gonzalo Aguirre Beltrán, considerado el estudio pionero referente a la herencia africana en nuestro país. Y aunque es de celebrar el reconocimiento constitucional, nos debemos cuestionar porqué la resistencia y dilación del Estado mexicano para incluir a los afrodescendientes en la carta magna como conformadores de esta nación. Las instituciones culturales como la Dirección General de Culturas Populares, el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Universidad Veracruzana, la Universidad Autónoma de Guerrero, el Instituto Veracruzano de Cultura, entre otras, ya han dedicado valiosa investigación a la población negra de México. Probadas estaban las múltiples contribuciones de los afrodescendientes a la cultura e historia mexicana.

El Estado mexicano dilató en el reconocimiento constitucional de afrodescendientes a pesar de que suscribió convenios internacionales en donde se comprometió a combatir el racismo y la discriminación; aceptó sumarse a la celebración del Decenio Internacional para los Afrodescendientes 2015-2024 cuyo lema es ‘reconocimiento, justicia y desarrollo’. El Decenio ofrece un marco operacional para estimular a los Estados nación firmantes a erradicar las injusticias sociales heredadas de la historia, y para luchar contra el racismo, los prejuicios y la discriminación racial que todavía sufren los afrodescendientes. En nuestro país quedan aún muchas acciones pendientes en lo legal,

educativo y cultural, aunado a un combate frontal contra el racismo y la discriminación que el Estado mexicano debe cumplir.

El reconocimiento constitucional de la población afrodescendiente en México junto con recientes acontecimientos de violencia hacia ciudadanos afroamericanos ocurridos en los Estados Unidos, han dado nuevos bríos a la discusión sobre la identidad, racismo, así como al movimiento afromexicano.

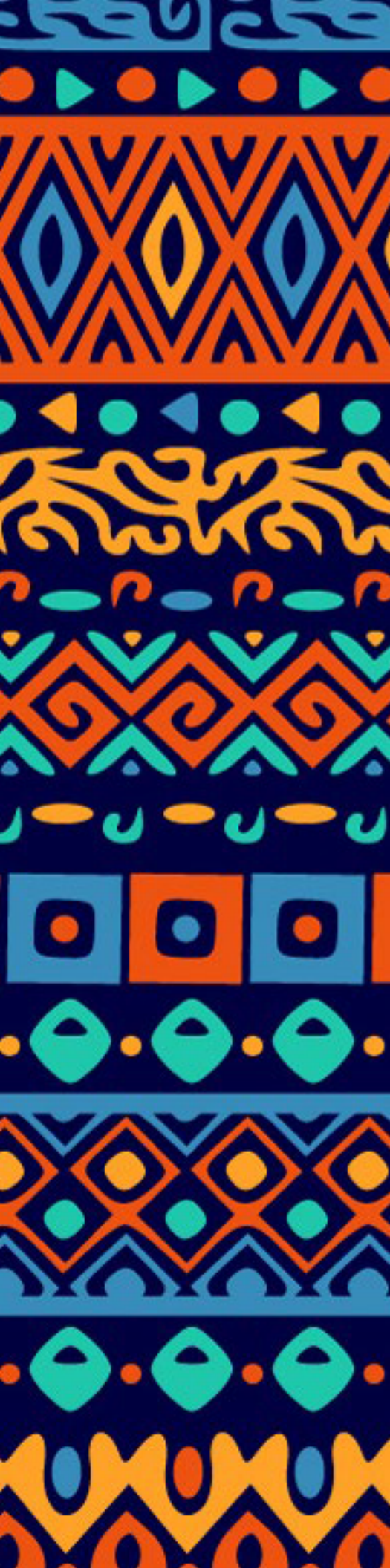
Las y los jóvenes y mujeres lideresas afrodescendientes

Es notoria la emergencia reciente de liderazgo de jóvenes mujeres y hombres afrodescendientes en México. Se han fortalecido a partir de que organismos internacionales otorgaron becas de estudio a algunos de ellos. Ejemplo es la Escuela Internacional de Posgrado de Cuba intitulada “Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes” que es financiada por CLACSO. También, el gobierno de los Estados Unidos a través de la beca Study of the U.S. Institutes (SUSI) apoyó a lideresas estudiantiles indígenas y afrodescendientes para estudiar en los Estados Unidos. De igual forma, la cátedra itinerante para la formación de lideresas indígenas y afrodescendientes “Simone de Beauvoir” ha dado capacitación y favoreci-

do la emergencia de un movimiento crítico de hombres y mujeres jóvenes afromexicanos. Estos nuevos líderes jóvenes señalan la forma en que los líderes “viejos” han llevado el llamado movimiento afromexicano en donde limitaron la participación femenina a un papel secundario o nulo. Han criticado también fuertemente la forma y privilegio en que la academia ha tratado de representarlos y ser la voz de los mismos afrodescendientes. Han denunciado el privilegio blanco y el racismo estructural e institucional prevalente en diferentes esferas sociales bajo una normalización tolerante de violencia. Además, han criticado a los Encuentros de Pueblos Negros ante la omisión de discusión de temas como la diversidad sexual y los roles de género; así como la ‘folklorización’ que se hace de la cultura afromexicana que favorece estereotipos racistas y estigmatizantes arraigados desde época colonial. Han logrado incluso reformas legislativas para poder tener paridad en la representación política municipal como afrodescendientes en puestos de elección popular. También, han desarrollado formas expresivas de la identidad afromexicana a través de fotografía, danza, poesía, música, cine y pintura.

Paralelamente también han surgido lideresas afromexicanas que, ante la limitación de oportunidades de participación en las organizaciones comandadas por hombres afromexicanos, decidieron fundar sus propias organizaciones civiles y tener incidencia política en el ámbito nacional e internacional. Estas lideresas





son tanto afrodescendientes originarias de comunidades afro mexicanas, como descendientes de la diáspora africana de migración reciente en nuestro país. Tienen líneas temáticas de acción muy diversa como atención a la salud a partir del rescate de la medicina tradicional; fomento del turismo; promoción de derechos humanos; lucha contra la violencia hacia la mujer afrodescendiente; descolonización del cuerpo y del cabello; creación y promoción del arte pictórico y dancístico tradicional; promoción del patrimonio cultural inmaterial afro mexicano; y campañas para autoreconocerse afrodescendiente con miras al fallido censo 2020. Han logrado tender puentes internacionales y son miembros de la Red de mujeres afro latinoamericanas, afrodescendientes y de la diáspora de las Américas. Han asistido ya a dos participaciones internacionales en los encuentros de Nicaragua en 2015 y Colombia 2018. Han participado en la reunión de la Organización de Estados Americanos en 2017 en Cancún; en reuniones ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en los Estados Unidos, en México y Jamaica en 2017, 2018 y 2019; y ante el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Ginebra, Suiza en 2018 y 2019 quienes hicieron recomendaciones al gobierno mexicano para que reconociera en la Constitución Federal a la población negra de México; así como recomendaciones para incluir una pregunta sobre auto identidad afrodescendiente en el censo 2020.

Encuentros de pueblos negros

Otro fenómeno social que evidenció en tiempos recientes la presencia afro mexicana fue la confluencia de organizaciones de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca que arreciaron su demanda de visibilización desde 2007 con la exigencia del reconocimiento legal, constitucional y censal de la población afrodescendiente en México. Se dio una alianza entre estas organizaciones civiles, instituciones académicas, culturales, políticas y jurídicas nacionales e internacionales.

Los Encuentros de Pueblos Negros fueron, en su origen, convocados por el padre Glyn Jeammott, sacerdote católico originario de la isla caribeña de Trinidad, y que llegó a Costa Chica a principios de la década de los ochenta; fue gestor de múltiples

cambios positivos y propositivos a nivel identitario en esta región. Actualmente se encuentra ya retirado de su ministerio religioso y emigró de vuelta a Trinidad con eventuales visitas a México. Fundó la asociación civil México Negro, organización pionera del hoy llamado Movimiento Afromexicano. Han realizado ya veinte encuentros tanto en la región de Costa Chica, Veracruz, Coahuila y en la ciudad de México. Aunque la intención de los encuentros es evidenciar, visibilizar y solucionar problemas de los afromexicanos en mesas de discusión, los eventos son más llamativos por la parte festiva, dancística y carnavalesca.

Reconocimiento censal y constitucional

La demanda constante en tiempos recientes de estas lideresas y demás líderes afrodescendientes ha sido el reconocimiento legal y constitucional de la población afromexicana. Por más de una década, el Estado mexicano a nivel ejecutivo y legislativo se negó constantemente al reconocimiento. Se presentaron al menos diez iniciativas de ley ante las cámaras alta y baja para que se diera dicho reconocimiento constitucional. Finalmente, el 31 de julio de 2019 se aprobó por las cámaras y los congresos estatales la ley de reconocimiento de la población negra de México. Bajo protestas y críticas por ser una ley nominativa, ambigua y que no reconoce a los afrodescendientes como sujetos de derecho público, fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 9 de agosto del 2019.

El censo 2020 y los afrodescendientes

Otra estrategia de las organizaciones civiles afrodescendientes fue presionar para que se incluyera una pregunta en el censo que permitiera la autoadscripción de negro, afromexicano, afrodescendiente o cualquier otro etnónimo. Con ello se podría tener el dato duro que contabilizara a esta población. Desde 2009 el Consejo Nacional para prevenir la Discriminación (CONAPRED) invitó a diferentes académicos y activistas interesados en



participar en la discusión y elaboración de propuestas ante el entonces Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) para que los afrodescendientes fueran incluidos en el censo de 2010. Después de un proyecto piloto de encuesta censal aparentemente inviable, y muchas presiones por parte de líderes y lideresas afromexicanos y la academia, el INEGI incluyó una pregunta sobre afrodescendencia en la Encuesta Intercensal 2015. Se reportó 1.2% de mexicanos que se autoidentificaban como afrodescendientes, es decir, 1,381,853 habitantes del país (INEGI, 2017, p. 4).

Otro dato duro de interés es el arrojado por la “Encuesta Nacional sobre Discriminación” (ENADIS) 2017 que reporta alarmantes datos sobre actos discriminatorios, y evidencia de un claro racismo institucionalizado (INEGI, 2018, pp. 14-15). El cuestionario de la encuesta incluyó preguntas que permitieron establecer que el 2.8% se considera afrodescendiente, lo que reporta un porcentaje mayor a nivel nacional con un total de 3,346, 862 de personas.

La creación del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas y Afrodescendientes (INPI) y la inclusión de la pregunta de autoidentidad afrodescendiente en el censo 2020 son otros actos institucionales que referencian a la población afromexicana. Otro movimiento destacable es

el surgimiento de la pastoral afro dentro de la Iglesia católica que resalta las raíces africanas en el culto, y ha cobrado importancia reciente en nuestro país. El surgimiento de grupos de danza africana que montan cuadros escénicos tomados de YouTube y toman clases con maestros voluntarios en las comunidades afrodescendientes de Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, como en Veracruz son una muestra clara de reivindicación identitaria y de invención de la tradición que evoluciona de forma dinámica. Estas nuevas experiencias identitarias individuales y colectivas reconocen una trayectoria histórica y social de sus comunidades y de sus ancestros; también repercute en la concepción que se tenía de una nación sin afrodescendientes. La mejor forma de resumir los procesos sociales que han detonado la invención de la tradición evidente en el arte, política y religión expuestas aquí es la palabra “sankofa” vocablo akan de Ghana que significa “regresa y tómallo” (Adink, 2018). Implica ver y aprender del pasado para poder avanzar hacia el futuro. Es el pájaro que se atusa las alas antes de volar y de ahí surge un fruto que significa la historia y del cual se alimenta. Así pasa con los nuevos movimientos identitarios de los afrodescendientes: miran lo que ellos consideran el pasado ‘africano’, toman lo que les convence, lo hacen suyo, lo recrean, resimbolizan y resignifican.



Bibliografía

Adink, R. (2018) What is Sankofa and why should you care. Recuperado de <https://www.adinkrabrand.com/blog/sankofa-what-is-sankofa-and-why-should-you-care/>

Avendaño, E. (2020) “Reflexiones a un año de la inclusión constitucional afroamericana” Servindi. Recuperado de <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/14/08/2020/reflexiones-un-ano-de-la-inclusion-constitucional-afroamericana>

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (2017) Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México. México. CONAPRED, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México; INEGI

----- (2018) Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) 2017. Comunicado de prensa 346/18. 6 agosto pp. 1-3. Recuperado de http://www.beta.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2018/EstSociodem/ENADIS2017_08.pdf

Secretaría de Relaciones Exteriores. (2018). El Canciller, Luis Videgaray Caso, firma la Convención Interamericana Contra Toda Forma de Discriminación e Intolerancia (CID). Comunicado No. 307. 13 de noviembre. Recuperado de <https://www.gob.mx/sre/prensa/el-secretario-de-relaciones-exteriores-luis-videgaray-caso-firma-la-convencion-interamericana-contra-toda-forma-de-discriminacion-e-intolerancia-cidi>





Afrobolivianos, una historia de resistencia en la Bolivia Plurinacional

Lidia Iris Rodríguez Rodríguez

Bolivia, cumplió el pasado 22 de enero diez años de ser oficialmente un Estado Plurinacional, tal como dicta el Decreto Supremo 405 de 2010 que marcara el inicio de la Revolución Democrática y Cultural de Bolivia a través del Proceso de cambio, fenómeno social interrumpido luego de las elecciones de octubre de 2019, que derivó en diversidad de manifestaciones, polarizaciones con sentidos de clase y etnia que culminó con un golpe de Estado y la dimisión de Evo Morales en el gobierno el 10 de noviembre del mismo año. Con ello se irrumpió en el desarrollo social y económico más grande de toda América Latina en los últimos cinco años, mismo que en casi diez años logró sacar de la pobreza extrema a casi 26% de la población estatal de 11,000,000 de habitantes, de los cuales una cuarta parte constituía la nueva clase media boliviana. En la Bolivia Plurinacional se identificaba la incursión del Estado en amplios frentes de la vida política, una soberanía regional e interior que tuvo momentos de debilidad y reforzamiento, así como la vitalidad de las manifestaciones con niveles de diá-

logo que se diferenciaban abismalmente con otros tiempos políticos. ¿Qué implicaciones tenía este Proceso en la vida de la población afroboliviana?

El Estado Plurinacional de Bolivia reconoce 29 naciones y 67 pueblos originarios, la conformación de la población intercultural, afroboliviana, 4 niveles de gobierno, derechos colectivos, entre otros. En este marco, nos aproximamos a visualizar a una población conformada por 22,000 ciudadanos bolivianos, quienes en la vorágine plurinacional han hecho oír su voz desde una etnicidad particular, que no se suscribe en lo indígena pero que comparte práctica política desde la etnicidad, nos referimos a la población afroboliviana.

Interesa hacer una revisión en diferentes frentes de interés, desde lo legal, se hará una revisión de los artículos constitucionales que los mencionan, de manera que podamos vislumbrar la cobertura jurídica y plataforma de sus reivindicaciones en materia de derecho. Desde los estudios genéti-



cos, se exploran las investigaciones y resultados en materia de genotipo y fenotipo de la población afroboliviana con el objetivo de conocer su conformación sociobiológica. Desde los estudios lingüísticos, se habrá de distinguir las particularidades históricas en el lenguaje cotidiano de dicha población, desde los estudios culturales se habrá de explorar las investigaciones en torno a la “saya”, baile característico de la población afroboliviana, y en reivindicaciones histórico-políticas se explora el tema del rey negro, como el bastión de enlace con el continente africano y como huella viviente de la diáspora correspondiente. De manera que los temas anteriores permitirán visualizar un panorama general en la situación política, social y cultural de la población afroboliviana.

Desde lo legal

En la Constitución Política del Estado, primera parte que refiere a las bases fundamentales del Estado. Derechos, deberes y garantías, específicamente en el Título I “Bases fundamentales del Estado”, capítulo primero, subtítulo “Modelo de Estado” se enuncia en el artículo 3°:

La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano (CPEP, 2009:11).

El reconocimiento legal de la nacionalidad de los afrodescendientes bolivianos se estipula en el artículo anterior. En el Capítulo cuarto, titulado “Derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”, artículo 32, se refiere:

El pueblo afroboliviano goza, en todo lo que corresponda, de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígena originario campesinos (CPEP, 2009:27).

Habrà que reconocer que el artículo anterior es de cobertura amplia para el pueblo afroboliviano, en tanto, luego de este no se les nombra directamente, pero es a través del artículo 32 que se les otorga todas las garantías legales que tienen los pueblos originarios. En la sección III, titulada “Culturas”, el artículo 100, refiere:

I. Es patrimonio de las naciones y pueblos indígena originario campesinos las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales. Este patrimonio forma parte de la expresión e identidad del Estado.

II. El Estado protegerá los saberes y los conocimientos mediante el registro de la propiedad intelectual que salvaguarde los derechos intangibles de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y las comunidades interculturales y afrobolivianas (CPEP, 2009:27).

En materia de derechos culturales, el artículo expuesto tiene secuencia con el 32 en cuestión de homologar los derechos de la población originaria e intercultural con la afroboliviana. Finalmente, en el capítulo noveno, titulado “Tierra y territorio”, el artículo 395, enuncia:

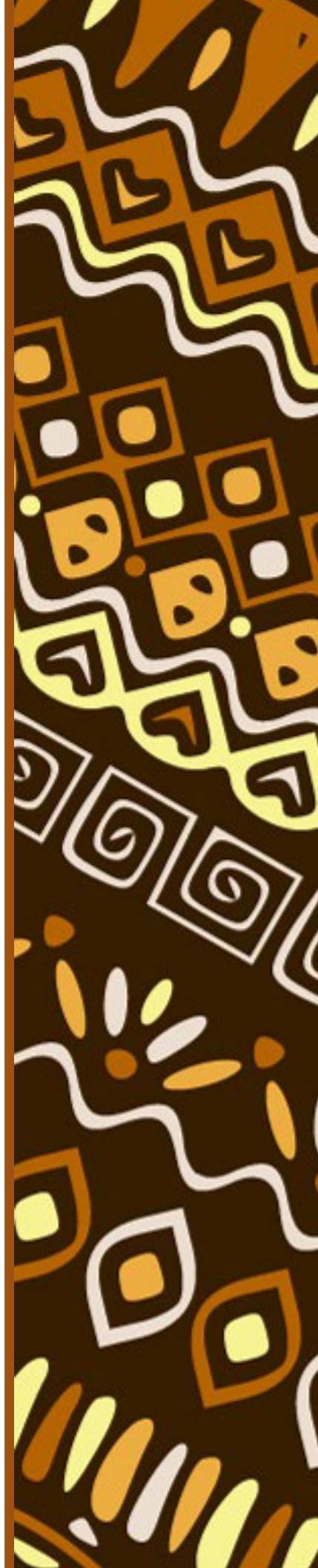
I. Las tierras fiscales serán dotadas a indígena originario campesinos, comunidades interculturales originarias, afrobolivianos y comunidades campesinas que no las posean o las posean insuficientemente, de acuerdo con una política estatal que atienda a las realidades ecológicas y geográficas, así como a las necesidades poblacionales, sociales, culturales y económicas. La dotación se realizará de acuerdo con las políticas de desarrollo rural sustentable y la titularidad de las mujeres al acceso, distribución y redistribución de la tierra, sin discriminación por estado civil o unión conyugal.

II. Se prohíben las dobles dotaciones y la compraventa, permuta y donación de tierras entregadas en dotación.

III. Por ser contraria al interés colectivo, está prohibida la obtención de renta fundiaria generada por el uso especulativo de la tierra (CPEP, 2009:188).

El título “afroboliviano” se presenta en cuatro artículos en una constitución conformada por 411, pareciera entonces que es la población menos considerada legalmente, sin embargo, en materia del reconocimiento de nacionalidad, derechos compartidos de manera integral con población originaria e intercultural se puede vislumbrar la cobertura legal que la población afroboliviana puede reivindicar desde sus garantías constitucionales. De igual forma, la protección de los derechos culturales brinda una dimensión histórica de cobertura, a lo cual se suma la garantía de la dotación de la tierra por parte del Estado, lo cual permite ver la garantía constitucional en materia de derechos a tener una nacionalidad, y con ello también, ejercer derechos políticos, sociales, económicos y culturales.

Cabe referir que lo anterior ha sido plataforma de la reivindicación afroboliviana por el reconocimiento no sólo constitucional de su existencia. El 14 de diciembre de 2011, a través de la Ley N° 200, erigida por la Asamblea Legislativa Plurina-





cional, se estableció el 23 de septiembre como el “Día Nacional del Pueblo y la Cultura Afroboliviana”. Con lo cual se suma un elemento legal en el reconocimiento de los derechos de la población afrodescendiente de Bolivia.

Desde lo antropogenético

Se aborda el estudio titulado “Un aporte antropogenético a la reconstrucción cultural de las comunidades afrobolivianas” (2018), en el cual Celia Ludica, María Laura Parolin, Sergio Avena, Cristina Dejean y Francisco Raúl Carnese, investigadores de instituciones argentinas realizaron con la población afrodescendiente de Bolivia para conocer la conformación genética de dichas personas. La investigación se realizó con poblaciones afrodescendientes de las comunidades de Tocaña, Chijchipa, Mururata y San Joaquín, en la región NorYungas en el departamento boliviano de Cochabamba. Los responsables del estudio refieren que El 23% de los afrobolivianos habitan en la región de Noryungas y el 77% en centros urbanos como Santa Cruz, La Paz, Cochabamba y Oruro. Dentro de las hipótesis iniciales se piensa que los esclavos africanos pudieron haber llegado a la región de Potosí a través del Río de la Plata, vía Argentina o el Callao vía Perú en el siglo XVI, con el objetivo de constituir la fuerza de trabajo en la explotación minera. Se pensaba que pudieron ser originarios de Ghana, Angola, el Congo y Sudán.

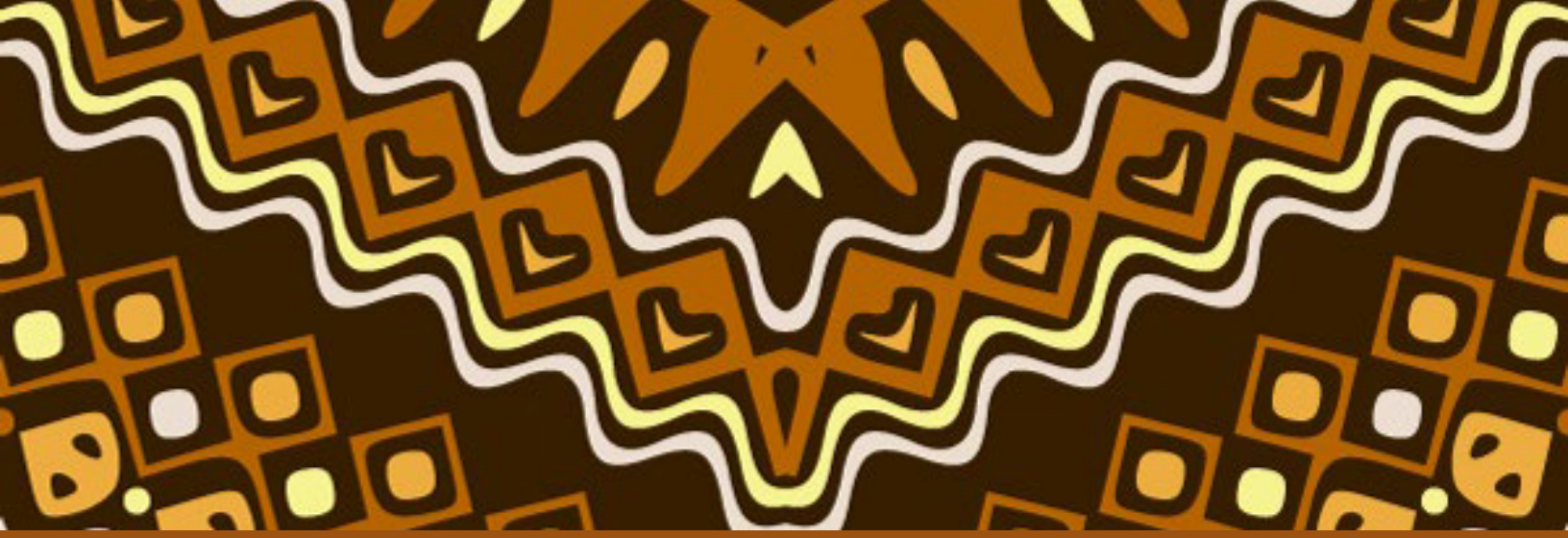
La investigación se realizó en dos temporadas en agosto de 2010 y febrero de 2013, se obtuvieron 97 muestras de sangre, 47 masculinas y 50 femeninas. Se enfocaron en conocer los elementos biparentales, principalmente a través de 15 marcadores STRs autosómicos, con lo cual se enfocaron en identificar la herencia uniparental, es decir, la región control del ADN mitocondrial (ADNmt), a través también de la identificación de 17 marcadores STRs del cromosoma Y. con lo anterior se buscaba realizar el análisis intrapoblacional, el cual fue comparado con población de Bolivia, Sudamérica y África. A través de las muestras se obtuvo información del aporte africano del 62% ($\pm 3\%$), autóctona del 24% ($\pm 3\%$) y Europeo del 13% ($\pm 4\%$). Dentro de los haplogrupos se identificaron los pertenecientes al macrohaplogrupo africano L, de los cuales se identifi-



caron principalmente los de las regiones de Mozambique, Angola y Uganda. Con estos también se identificaron haplogrupos originarios de la región del Congo Bateke, Camerún, Ngoumba, Sudafrica mestiza, Herero de Namibia, Sudafrica Sotho, Sudafrica Zulu y Kenia. El origen de los linajes uniparentales dio como resultado situar a los lugares de origen de los esclavos africanos como provenientes de las regiones de África Occidental, Central, Oriental y Sudoriental. La diversidad fenotípica de la población afroboliviana tuvo con ello un matiz que cruza un eje histórico que abre líneas de investigación y nuevas preguntas en torno a las rutas empleadas para la captura de esclavos, así como los períodos de su llegada, etc. La aportación del estudio antropogenético constituye un eje biológico, principalmente, pero con ello proporciona información que deberá ser contrastada con otros tantos elementos de aquellas reminiscencias originarias africanas.

Desde lo lingüístico

La investigación titulada “El habla afroboliviana en el contexto de la “reafricanización” (2008), de John M. Lipski, investigador de Pennsylvania State University, se enfocó en el “afroyungueño”, con el objetivo de reconocer elementos de reafricanización a través del lenguaje. El autor refiere que el afroyungueño presenta características del habla de una segunda lengua, es decir, lapsos de concordancia, léxico limitado, modificaciones fonéticas de acuerdo a las lenguas de base y morfosintaxis simplificada. En cuestiones regionales encuentra que a los africanos hablantes de español se les reconocía bajo el concepto “bozal”, el cual tiene una connotación peyorativa. En la misma línea, refiere que es posible que el español pidginizado de los bozales se haya convertido en lengua criolla, similar al que se identifica como “Palenquero” del Palenque de San Basilio, Colombia y el “Papiamento” de Curazao y Aruba. El matiz lingüístico apunta a



identificar elementos que denotan la incursión de esta población en la reproducción de sistemas lingüísticos ajenos y su acoplamiento que con el transcurrir de los años derivó en formas particulares de la lengua española adoptando singularidades lingüísticas africanas que ahora son identificables en las regiones habitadas por población afrodescendiente. Sumado al estudio antropogénético, se encuentra que ambas investigaciones coinciden en identificar elementos compartidos con otras poblaciones afrodescendientes en América Latina.

Saya, el baile afroboliviano

Como parte de los estudios culturales, la investigación “Expresiones controvertidas: Afrobolivianos y su cultura entre presentaciones y representaciones” (2007) de Lioba Rossbach de Olmos, se enfocó en el trabajo de la autora con “FundAfro”, con quienes investigó el origen y permanencia de la danza de la Saya. Rossbach realizó el recuento histórico de la expresión musical de los esclavos africanos quienes llegaron a Bolivia en el siglo XVI para trabajar en las minas de Oruro y Potosí. Con el paso del tiempo la danza fusionó elementos de origen africanos, españoles y aymaras. La vestimenta de la saya es de color blanco. Se utilizan guanchas, timbales y requintos, que se acompañan por el canto de un solista, a quien se le hace eco con un estribillo. La danza, se lleva en hileras de uno, se refiere que las mujeres marcan la coreografía y los hombres llevan el ritmo tocando los bombos y el regue regue. La autora se interna en el tema de la representación de los afrodescendientes por ellos y por “los otros” a través de la danza de la Saya y expone la relación de tensión en torno a lo que han llamado la verdadera Saya o a la diferenciación que se hace entre ésta y la Saya afroboliviana. En su investigación encuentra que el conflicto se desarrolla desde ámbitos de infrapolítica de los cuales llega a la conclusión de que:

Los negros extraños y su cultura son incluidos en el sistema de referencia andino. Se trata de un marco de referencia caracterizado por una simbología [...] andina que no refleja la cultura negra en los propios términos de ella sino se limita a representar algunos elementos secundarios superficiales de carácter decorativo. [...] Los afrobolivianos como objetos de representación saben que no están correctamente representados. Aquellos, sin embargo, quienes los representan están convencidos de la correcta representación que de ellos hacen (Rossbach, 2007:187).

Lo anterior es importante subrayarlo en tanto se desarrolla en un clima de discriminación étnica que se vive en Bolivia, aún dentro del contexto del Proceso de cambio, en donde a penas en 2011 se hizo el reconocimiento del día nacional del pueblo y la cultura afroboliviana. La autora refiere que la pugna racial se presenta en cuestiones tan sencillas como la implementación de pintura corporal por personas no afrodescendientes al momento de interpretar la Saya. En las entradas del Gran poder, carnavales y demás festividades que llevan con ello la presentación de la Saya, diversos representantes afrodescendientes han cuestionado las prácticas de pintarse el cuerpo para representarlos, afirmando “eso no es cultura” y si prácticas que siguen reproduciendo la discriminación y exotismo de dicha población. Largo camino que habrá de trabajarse por la erradicación de viejas prácticas peyorativas, de las cuales los afrodescendientes no son los únicos objetivos, pero sí forman parte de quienes lo han cuestionado.

El rey afroboliviano

Finalmente se aborda la investigación titulada “De coronaciones y otras memorias. Afrobolivianos y Estado Pluri-

nacional” (2014) de Paola Revilla Orías, quien se interesó por hacer la recuperación histórica y sociológica del llamado “Rey negro”, personaje que ha sido exaltado por la población afroboliviana con el objetivo de negociar con el Estado y sustentar su reconocimiento. Como refiere la autora, la investigación:

Indaga en los antecedentes etnohistóricos del rey afroboliviano y en su papel dentro del actual Estado Plurinacional. Propone que su figura promueve hoy una resignificación identitaria que parte de algunos afrobolivianos para negociar con el Estado, y que busca una mejor integración de la experiencia histórica en el proceso de reorganización socio-política que viene atravesando el país (Revilla, 2014:2).

La autora refiere a Uchicho, un príncipe africano que llegó como esclavo a Bolivia en años previos a la independencia, a quien los otros esclavos africanos reconocieron las marcas de su cuerpo como vinculadas al linaje de rey, por lo cual, luego de la independencia y del desplazamiento de la población africana a la región de los yungas, fue coronado en 1932, con una capa roja y corona, que se dice, fue enviada por su padre antes de morir. Se plantea que previamente Mururata, durante la colonia fue coronado príncipe. Es entonces que la autora recupera información histórica de la coronación realizada en 1832, 1879 y 1932. Ya desde un enfoque sociológico, ahonda en la Casa Real afroboliviana, en la cual Julio Bonifaz Pinedo despacha como el actual rey negro o rey afroboliviano. Se dice que Julio Bonifaz descubrió que era descendiente directo de Boniz, un rey tribal de África Central, tras lo cual, en 2007 fue coronado como el primer rey afroboliviano y fue reconocido por el Estado Plurinacional. El Bonifaz original llegó a Bolivia en el siglo XVI para trabajar como esclavo en las minas de Potosí. Luego del paso de varias generaciones y ya en la Bolivia independien-

te, La población afroboliviana adoptó la tradición indígena del cultivo de la hoja de coca, quedándose hasta ahora con dicha labor agrícola como uno de sus principales fuentes económicas. Cabe referir que dicha población sigue integrando las listas de pobreza en Bolivia, razón por la cual el empleo de la figura del Rey afroboliviano es totalmente vigente en tanto:

Más que una autoridad política se trata de un vínculo simbólico con los antepasados. Hoy por hoy, móvil de negociación y de resignificación identitaria que parte de voces afrodescendientes que buscan cierto reconocimiento y una mayor y mejor integración en el contexto social, cultural, político y económico del Estado Plurinacional de Bolivia. Ante el silencio irresponsable de la historia escrita, esta dinámica inédita de las nuevas generaciones de afrobolivianos viene dando cuenta de la existencia de cierta memoria sobre un “rey negro” que sobrevivió marginada en la comunidad de Mururata en la región de los Yungas, y que más que sufrir pérdida, conoció constante resemantización a lo largo del tiempo. Una memoria como todas, que, sin desvirtuar su pasado, se reinventa para permanecer activa, hoy por hoy encarnada en la figura del “rey afroboliviano” (Revillas, 2014:13).

Comentarios generales

Habrá que estar atentos al cauce político que Bolivia tomará en las elecciones de octubre de 2020, en donde se enfrentan dos o más posibilidades en entender el futuro de Bolivia. Lo cual implica retomar el Proceso de cambio y con ello, el fortalecimiento del programa político que los movimientos sociales abanderados por el Pacto de Unidad, o bien, la continuidad del ejercicio del poder político por el grupo autoproclamado y sus diversas manifestaciones. En ello la población afroboliviana como parte de la población boliviana total habrá de tener voz.



Interesaba aproximarnos al conocimiento de la población afroboliviana en el marco de la Plurinacionalidad, quienes desde su reivindicación histórica, política y cultural han levantado su voz por el reclamo de su reconocimiento y permanencia como parte de la población boliviana. Fue así como interesó explorar desde diversos enfoques el conocimiento del pueblo afroboliviano, para presentar un panorama general desde los diversos frentes en que esta población ha sido estudiada. Por lo cual, desde una revisión de lo legal, se pudo identificar las garantías constitucionales que se le otorgan a dicha población y el reconocimiento que se hizo en 2011 con el 23 de septiembre como el Día Nacional del Pueblo y Cultura Afroboliviana por parte de la Asamblea Legislativa Plurinacional. Se pudo identificar que las garantías constitucionales abarcan los derechos sociales, políticos, económicos y culturales de esta población que hasta ahora sigue formando parte de las estadísticas de mayor pobreza de Bolivia, pero en donde como contraparte se tiene la cobertura jurídica y plataforma de sus reivindicaciones en materia de derecho.

Desde los estudios genéticos, se exploraron las investigaciones y resultados de las muestras realizadas a población afroboliviana en donde la mayor aportación genética se tuvo con la aportación africana, identificada por el haplotipo L, con en lo cual se reconocieron los lugares de origen de los esclavos africanos como provenientes de las regiones de África Occidental, Central, Oriental y Sudoriental. Desde los estudios lingüísticos, se distinguieron las particularidades del afroyungueño y sus elementos característicos en la práctica de una segunda lengua, identificada como “bozal” misma que presenta



elementos compartidos con otras de Colombia y Brasil en el marco de la reafricanización propia de la diáspora africana desde América del Sur. Desde los estudios culturales en torno a la “saya”, baile característico de la población afroboliviana, se identificó la otredad y relaciones infrapolíticas en la presentación y representación de la otredad “negra”, a lo cual se suma el proceso de reconocimiento y prácticas peyorativas en pugna.

A lo anterior se suma el estudio de las reivindicaciones histórico-políticas en torno al rey afroboliviano como un personaje que se exalta con el objetivo de lograr negociar con el Estado Plurinacional. De manera pues que los temas anteriores permitieron visualizar el panorama general de la población afroboliviana. Con ello, encontramos una continuidad de su existencia como una historia de resistencia en la Bolivia Plurinacional, la misma que en otros tiempos exclamó “Podrán callar nuestras voces, pero nunca nuestros tambores”.



Referencias bibliográficas

Asamblea Legislativa Plurinacional

2009 Nueva Constitución Política del Estado. República de Bolivia. 7 de febrero, La Paz, Bolivia.

2011 “Día Nacional del Pueblo y la Cultura Afroboliviana” Bolivia: Ley N° 200. 14 de diciembre, La Paz, Bolivia

Lipski, John M.

2008 El habla afroboliviana en el contexto de la “reafricanización”. Université de Montréal , TINKUY n°9 Section d'études hispaniques, Octobre 2008.

Ludica, Celia, María Laura Parolin, Sergio Avena, Cristina Dejean y Francisco Raúl Carnese

2018 Un aporte antropogenético a la reconstrucción cultural de las comunidades afrobolivianas. Universidad de los Andes, Boletín Antropológico, vol. 36, núm. 95, 2018.

Revilla Orías, Paola

2014 De coronaciones y otras memorias. Afrobolivianos y Estado Plurinacional. Editorial, Fundación del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia. Revista T'inkazos, número 36, 2014, pp. 121-131, La Paz, Bolivia.

Rosbach de Olmos, Lioba

2007 Expresiones controvertidas: Afrobolivianos y su cultura entre presentaciones y representaciones. Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, Indiana, núm. 24, 2007, pp. 173-190. Berlín, Alemania.





**Centro INAH
Campeche**

Año 7

Número 25

Octubre 2020



**GOBIERNO DE
MÉXICO**

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

