

## EL BARCO AFROMEXICANO: MEMORIA Y RESISTENCIA

Paul Raoul Mvengou Cruzmerino\*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2016.

**Resumo:** Partiendo de un trabajo de investigaciones antropológicas llevado a cabo entre las comunidades afromexicanas de la Costa Chica, esta propuesta pretende debatir sobre un aspecto de la identidad de estas comunidades, sobre sus construcciones memoriales. En un contexto de auge de los movimientos afro en Latinoamérica, México presenta una historia y situación política particular. La narrativa nacional no construyó un sujeto nacional afromexicano, sino mestizo. Desde lo local de la región de la Costa Chica se observa, por parte de las comunidades mencionadas, la construcción de una memoria expresada por una narrativa que ubica los orígenes de los actuales afromexicanos en una serie de barcos hundidos. Proponemos primero contextualizar la situación política de estas comunidades afro, en segundo lugar, daremos elementos etnográficos, y, por fin, argumentaremos en favor de una memoria y la resistencia que contemplan la figura del barco como decisiva..

**Palabras clave:** Afromexicano, memoria, exclusión, resistencia, identidad.

**Abstract:** Based on anthropological research in the afromexican communities in Costa Chica, this proposition aims to discuss an aspect of the afromexican identity: its memorial constructions. In a context of the rise of organizations of afrodescents in Latin America, Mexico has a particularly history and political situation. The national narrative had not built a national afromexican subject but a mestizo subject. We observe from a local perspective, the construction of a memory expressed by a narrative which situates the origins of afromexicans in various shipwreck. Firstly, we propose to establish the specificities of the political situation of afromexicans. Secondly, we give ethnographical details. Finally, we argue these narratives of shipwreck are memory and resistance which use the decisive figure of the ship.

**Keywords:** Afromexican, memory, resistance, exclusion, identity.

### 1. INTRODUCCIÓN

Pensar las identidades afroamericanas necesita un enfoque comparativo y un análisis de los procesos sociales e históricos de formación de estas identidades. En este sentido, nuestro trabajo se concentra en el análisis del contexto afromexicano apoyándonos en un trabajo de investigación de campo antropológico. México cuenta, como todos los países latinoamericanos, con una población afrodescendiente. Esta población ha aportado su contribución cultural, política y económica a la construcción del país desde tiempo coloniales hasta la actualidad.

Entre las regiones donde se observa mayor concentración demográfica de afromexicanos se encuentra la región de Costa Chica. Las comunidades afro de esta zona del país afirman que son descendientes de personas naufragadas que vinieron en barcos. Nuestro trabajo, por tanto, irá dirigido hacia el análisis de estos relatos y de su contribución al proceso de configuración de la identidad afromexicana. Primero, hemos creído necesario presentar algunos elementos de contextualización de la situación política de los afromexicanos en México, luego, describimos la etnografía de los relatos de los barcos hundidos desde la Costa Chica y, por último, propondremos una lectura de estos relatos como una narrativa de resistencia y de memoria.

\* Centro de Estudios y de Investigaciones Afro ibero americanas. Universidad Omar Bongo. (Gabon).pmvengou@yahoo.fr

## 2. DE LA INVISIBILIDAD EN LA NARRATIVA NACIONAL

La exclusión de los afromexicanos de la narrativa nacional es el resultado de largos procesos históricos y políticos, (situación colonial, Independencia, Revolución mexicana). Estos procesos han forjado un imaginario y un sujeto nacional mexicano mestizo, es decir producto de un mestizaje cultural y biológico entre indígenas e españoles. Haciendo una arqueología del nacionalismo mexicano apoyándonos sobre el trabajo de Brading (1973) se podría establecer que el nacionalismo mexicano presenta como lejanos orígenes al patriotismo criollo en tiempos novohispanos (siglo XVII). Este organiza un discurso intelectual, político y cultural que defiende una identidad particular americana, criolla y un pasado indígena contra una dominación colonial española. Así, por ejemplo, el término México aparece en 1604 con la publicación de la Grandeza mexicana del criollo Balbuena. Según López Cámara (1957) este discurso se construyó con fines ideológicos para responder a la presencia colonial española que presionaba económicamente y políticamente a los criollos. La mayoría de los intelectuales que defendieron esta particularidad eran miembros del clero. Por ejemplo, los precursores fueron Sor Juana de la Cruz y Sigüenza. Sor Juana desarrolló la temática de la belleza de América, de su orgullo de haber nacido en este territorio, de la crítica hacia la dominación española, hacia los indios y los esclavizados en sus versos. Intenta desde una perspectiva crítica entender los modos de pensar de los pueblos indios. Sigüenza toma una postura nacionalista defendiendo a los pueblos americanos, (los considera como víctimas del colonialismo), describiendo la gran historia y civilización indígena previa a la colonia (estudios de códices). Estas dos referencias plantean un cierto pre-nacionalismo en la medida en que critican una supuesta superioridad europea, al tiempo que piensan las realidades americanas (de las poblaciones indígenas) apoyándose sobre un incipiente conocimiento científico. El patriotismo criollo utilizó dos grandes mitos sincréticos para solidificar una identidad nacional: la figura de Quetzalcóatl y la de la Virgen de Guadalupe. Lafaye (1974) nos mostró que Quetzalcóatl, divinidad azteca, es interpretado como equivalente a San Tomás y que la Virgen de Guadalupe es una reinterpretación

indígena y mexicana del culto hispánico de la Inmaculada Concepción. El mismo autor señala que la figura de la Virgen de Guadalupe fue primero una creencia muy fuerte entre los indios, y después se convirtió en los siglos XVII y XVIII en un símbolo destacadísimo de la nación mexicana. En este contexto de construcción de discursos sobre la identidad y la forma nacional, es pertinente señalar la mención a la presencia negra en la comunidad nacional por parte del jesuita y cronista Javier Xavier Clavijero (1731-1787). La obra de Clavijero fue principalmente caracterizada por una perspectiva historiográfica y una defensa humanista de la experiencia indígena. En su trabajo, Clavijero (1828:316) expresa su crítica y desprecio hacia los grupos de esclavizados negros en México oponiéndolos a los indígenas naturales. Su trabajo se enfoca en tres dimensiones: estética, económica y política. Primero, rechaza la condición negra desde una posición meramente estética, pues, según él “la belleza” no puede ser vista en un cuerpo negro:

puede imaginarse un conjunto más opuesto a la idea general que tenemos de la belleza y de la perfección de un cuerpo humano que un hombre fétido cuya piel es negra como la tinta, la cabeza cubierta de lana negra en lugar de cabello (...) los labios gruesos y negruzcos y la nariz aplastada?

Luego, desde una perspectiva económica, afirma que el peso económico de las poblaciones esclavizadas negras es mucho menor en comparación al trabajo desarrollado por las comunidades indias, según Clavijero (1828:324):

Los Negros, que el inmenso territorio mexicano son poquísimos en comparación de los naturales, se emplean en la cultura del tabaco y de la caña y en las elaboraciones de la azúcar: pero el terreno destinado al cultivo, no está, con respeto a la tierra cultivada ni en la proporción de 1 a 2. Los americanos son los verdaderos labradores

Desde un enfoque político y ético, Clavijero culpa a los esclavizados negros de haber sido responsables de la pérdida del pueblo mexicano, del pueblo indígena por sus malos tratos y su mestizaje. De nuevo según Clavijero (1826:185):

los mexicanos con todas las naciones que contribuyeron a su ruina, quedaron, a pesar de las cristianas y humanísimas disposiciones de los reyes Católicos, abandonados a la miseria, a la opresión y al desprecio, so solo de los Españoles,

sino también de los más viles esclavos africanos y de sus infames descendientes

En otro orden de cosas, hay que tener presente que, a nivel político, tal como lo observa Brading (1973:104), durante las Cortes de 1810 se plantearon los derechos políticos de los indígenas. Estos fueron reconocidos como sujetos de pleno derecho, teniendo un estatus político igualitario. En cambio, la situación de los negros no se mejoró. De hecho, las Cortes han denegado la posibilidad de darle un sufragio representativo a cualquier persona de ascendencia africana. Así, Scarlett O'Phelan Godoy (2002) describe que el debate sobre la igualdad entre americanos y españoles durante las Cortes concernía únicamente a los indígenas e españoles, y a descendientes de ambos, los negros eran excluidos siguiendo la convicción de que eran sujetos subalternos sin posibilidad de ser sujetos de derechos. Se puede observar desde luego que las premisas de la noción de ciudadanía y de mexicanidad excluyen o menosprecian a los negros por ser de ascendencia africana y ser esclavizados.

En 1821 México obtiene la Independencia, tras múltiples luchas en las cuales también participaron las poblaciones negras y mulatas del país. Los mayores cambios que trajo la nueva situación fueron el final de la institución esclavista y de las castas raciales. Según varios historiadores estos cambios provocaron una desaparición en los documentos oficiales de los negros/afrodescendientes. De manera más analítica, diríamos que la eliminación formal de las castas conlleva la necesidad de formar una unidad social frente a una diversidad cultural e étnica. Por otra parte, esta eliminación de las castas no hizo desaparecer los discursos raciales, racistas y etno-biológicos<sup>1</sup>. Los primeros símbolos políticos del nuevo Estado serían expresiones de la valoración de un pasado indígena menospreciado por los colonos.

A partir de esta Independencia surge una reflexión política e intelectual sobre la identidad mexicana frente a la historia. Debido a los retos del nuevo Estado independiente (guerras contra el vecino norteamericano, contra países europeos, violencias internas, inestabilidad

política), el planteamiento de la homogeneidad y de la pluralidad étnica del país fue un tema de preocupación intelectual y político. Así, a partir de los años 1830, un conjunto de autores como Francisco Pimentel<sup>2</sup>, Riva Palacio<sup>3</sup> y Justo Sierra<sup>4</sup> analizan al sujeto mestizo como mexicano y como motor de la historia mexicana. Francisco Pimentel evalúa los problemas de las poblaciones indígenas y propone una fusión cultural, una transformación con una inmigración europea como solución. Describe los caracteres positivos del sujeto mestizo (fuerza, valentía) y defiende una unión entre los dos grandes componentes de la sociedad mexicana: “el hecho de que existen dos razas en México, y hemos creído que el único medio de salvar los inconvenientes que resultan es la unión”. El historiador y novelista Riva Palacio por ejemplo en su obra general sobre la historia de México señala que el “atavismo indígena” se pierde con el mestizaje con el español para dar el resultado de un ser mestizo y mexicano. En su obra México, a través los siglos, estudia y narra el pasado mexicano como a la vez pasado prehispánico y pasado colonial. Es un contexto marcado por la llegada de ideas del pensamiento evolucionista y positivista europeo. Así durante el Porfiriato (1876-1910), se elaboró una doctrina llamada la “mestizofilia” cuyo representante fue Enrique Molina. Dicha doctrina se refería a una alta idealización del mestizaje entre europeos e indígenas. Este mestizaje se concibió como una forma de mejorar la población. Molina define al sujeto mestizo como el grupo más fuerte (por su mestizaje), el más numeroso y el más patriota por lo cual se debe mantener en el poder y seguir controlando la evolución del país. Por lo tanto, Molina (1908:241) reconoce la presencia de los afromexicanos en la Nación, pero reduce enormemente su importancia: “(...) esos elementos son el indígena, el criollo y el mestizo, el negro es insignificante”. Se observa entonces la exclusión de las poblaciones de ascendencias africanas en el mestizaje. Este es orientado hacia dos sujetos, el indígena y el español. Lo africano, es visto, o como relevante de lo extranjero, o como de lo más vil.

1. Véase las críticas racistas en contra de Vicente Guerrero, primero presidente mulato de México descritas por María Dolores Ballesteros Páez (2011)

2. Escritor, historiador y lingüista mexicano (1832-1893)  
3. Historiador, escritor mexicano (1832-1896)  
4. Intelectual y político mexicano (1848-1912)

El segundo momento de los procesos de invisibilización de las poblaciones afromexicanas en la Nación es el de la Revolución mexicana de 1910 por dos razones. La primera está relacionada con la narrativa de la consolidación de un sujeto mexicano mestizo nacional, y, la segunda, con el lugar importante del otro indígena. El Porfiriato se caracterizó por un proyecto hegemónico de Nación positivista y centrado en lo europeo: el recurso a la inmigración europea, voluntad de diluir la diferencia étnica, violencia hacia las comunidades indígenas, permanencias de una axiología colonial y de un racismo. La revolución mexicana promovió un cambio de paradigma. El mestizaje siguió siendo una especificidad mexicana pero ya con el interés de entender la alteridad indígena vista como el otro interno de la sociedad mexicana. Además, las poblaciones indígenas fueron pensadas como las principales víctimas del dominio social y político de la economía del Porfiriato. Así, la revolución mexicana conllevó un fuerte interés discursivo e intelectual hacia la alteridad indígena. La forma activa de este interés fue el “Indigenismo” como política y práctica intelectual sobre el Otro indígena que intento controlar la aculturación y los modos de “integración” y de interacciones de las poblaciones indígenas. De hecho, el nacimiento de la antropología mexicana se debe al Indigenismo, porque esta ciencia va a concentrarse sobre las lenguas, culturas, los efectos de la “modernidad” sobre las poblaciones indígenas con el fin de proponer soluciones a la marginalización de los Indígenas. Esta situación excluye de los debates nacionales, intelectuales y políticos a las minorías afromexicanas. Por un lado, no son pensadas como elementos del mestizaje mexicano, y, por el otro, no son vistas como un “otro interno”. Estas dimensiones tienen consecuencias epistemológicas, es decir que estas exclusiones establecen una relación de dominio de las minorías afromexicanas en los relatos de la Nación y del propio conocimiento científico. Ni tuvieron un papel definido en los relatos de la Nación, ni tampoco fueron “lo suficiente” interesantes para ser estudiadas durante un cierto tiempo. Estas exclusiones tienen consecuencias sobre el propio conocimiento de estas minorías afromexicanas, de sus trayectorias y produjo un méconnaissance de larga escala y de largo espacio de los otros mexicanos hacia los afromexicanos.

Ahora bien, esta invisibilización política al nivel de los relatos de la nación, como hemos comentado, es consecuencia de largos procesos sociales, históricos y políticos. Pero, en los espacios académicos se produjeron dos momentos llamativos en el tratamiento de la alteridad afromexicana<sup>5</sup>. El primero fue en los años 80-90 con los programas de la Tercera Raíz que trataron de enfocarse exclusivamente sobre los afromestizos (con varias disciplinas: historia, antropología, etc.) con el objetivo de visibilizar a las poblaciones de origen y descendencia africana. Se podrían mencionar los trabajos de Modeano (1988), Gutierrez (1993) y Montiel (1994). El segundo momento es el de los años 2000 con el auge de los movimientos políticos afro, y con las luchas para el reconocimiento de estos pueblos después de la Conferencia de Durban de 2001. Las investigaciones tienden a ser más una sociología política de los movimientos políticos cuyo objetivo es estudiar los mecanismos de movilización política de los sujetos afromexicanos como lo hacen Lara (2011) y Hoffmann (2005). Por otra parte, los colectivos y organizaciones políticas afromexicanas se han creado durante estos dos momentos, expresando una búsqueda de un reconocimiento constitucional de las minorías afromexicanas, lo que señala indudablemente una toma de conciencia política propia.

### **3. OBJETO Y ESTUDIO DE CASO DESDE LA COSTA CHICA**

La Costa Chica es una región de México ubicada entre los Estados de Guerrero y de Oaxaca (Acapulco y Puerto Escondido) sobre la costa del Pacífico. Es una de las regiones donde se encuentran mayor concentración de población afromexicana. Tal concentración se explica por razones históricas. En tiempos coloniales se desarrolló una economía rural con actividades de ganadería (existencias de estancias en Cuajinicuilapa o en Santa María Cortijos) como lo señalaron Widner (1990) y Motta (2005), de pescas y de azúcar que necesito una mano de obra esclava. Además, las actividades portuarias de Acapulco y de Huatulco empleaban a muchos esclavizados. Por otra parte, el difícil control

---

5. El pionero de los estudios afromexicanistas fue Gonzalo Aguirre Beltrán en los años 60-70.

colonial español de la región facilito el cimarronaje, es decir, la resistencia y la huida de los esclavos en montes, y en los alrededores de las haciendas. La Costa Chica es también una región multicultural, con la presencia de poblaciones indígenas: chatinos, amuzgos, nahuas. Se produjeron variados procesos de mestizaje y de cohabitación aunque esto parece variar según las ciudades, o pueblos. La Costa Chica estuvo hasta los años 60 aislada del resto del país por no tener carretera. Las principales ciudades y localidades afroamericanas son Cuajinicuilapa, San Nicolas, Huehuetan, Santiago Tapextla, Tapextla, Santo Domingo, Collantes.

Realice mi trabajo de investigación antropológica durante dos años entre varias ciudades, localidades y pueblos afroamericanos. Estuve principalmente en Cuajinicuilapa, Santiago Llano Grande, Santiago Tapextla, Tapextla, Santo Domingo y Callejón de Romulos. Mi método de investigación era una larga implicación en las actividades de los otros, de los afroamericanos para aproximarme de su experiencia. Utilicé entrevistas, observaciones e hice un trabajo reflexivo sobre mi propia postura de etnógrafo en estas sociedades. Muy rápidamente me di cuenta de que existían expresiones sobre el color con mi propio cuerpo y noté la existencia de un corpus oral sobre los orígenes del pueblo afroamericano en la Costa Chica. Mis interlocutores me platicaban de un supuesto barco que se había hundido en un lugar de la Costa de dónde procedían muchos negros africanos, supuestos ancestros de los actuales afroamericanos. Estas versiones orales se repetían una y otra vez y, de manera progresiva, durante la investigación me di cuenta de que se trataban de tres distintas versiones. Así que metodológicamente construí tres categorías de relatos dependiendo de los interlocutores, porque todo relato depende del interlocutor.

La primera categoría era de los interlocutores "especializados", es decir, de aquellos que eran considerados como tales por la comunidad, como los ancianos. Esta versión se caracterizaba por el hecho de que los narradores decían haber sido testigos del hundimiento y que los negros se habían ido.

La segunda categoría era de los interlocutores que eran jóvenes que enunciaban una versión "popular" que simplemente resumía la historia con el hundimiento y la llegada de los

negros. La tercera categoría era constituida por interlocutores fuertemente politizados, militantes de organizaciones que utilizan al mismo tiempo el relato del hundimiento de los barcos con negros y africanos como relato de origen de los afroamericanos de la Costa Chica y que le añaden la historia de la esclavitud desde una investigación histórica clásica. Las tres versiones coincidían en establecer una relación estrecha entre negritud, navío y Costa Chica, razón por la cual consideré que eran tres versiones de un mismo relato, el del hundimiento del Barco. Incluso, los mismos afroamericanos resumen el conjunto de relatos al Barco. Además, la versión que era la más utilizada en términos de ocurrencias por los interlocutores era la que califico de "popular", es decir la que no determinaba muchos detalles del evento y se limitaba a lo mínimo del relato. De allí mi planteamiento fue interrogarme sobre las condiciones de producción de tal relato, la constancia de la figura del navío a pesar de las diferencias en los contenidos orales de los relatos, así como la relación entre identidad y relato de los barcos hundidos.

#### 4. RESISTENCIA Y MEMORIA

La principal interpretación del uso social y de las representaciones sociales acerca de los relatos de los barcos hundidos por parte de las comunidades afroamericanas se limita a considerar que este relato (el Barco) hace comunidad; establece un vínculo entre todas las comunidades afroamericanas de la Costa Chica a pesar de sus diferencias de historias locales. Esta dimensión de hacer comunidad se observa simplemente en la manera cómo se han difundido estos relatos, tanto es así que, en cualquier pueblo/ciudad de la Costa que estuve, me contaba lo mismo del Barco que se había hundido. Además, esta constitución de hacer comunidad se apoya en un mecanismo de resistencia que nace como respuesta a la ausencia de una versión oficial de los negros/afroamericanos en los relatos nacionales. Esta operación de resistencia se alimenta de elementos de la tradición oral local y de huellas supuestas de barcos hundidos. Pero empezamos primero con las dimensiones políticas de la resistencia que expresan los Barcos.

Una primera observación sobre las características sociales de la producción de los

relatos de los barcos hundidos tiene que ver con su ausencia de sacralización. Es decir que no note un dispositivo social con reglas o contexto de enunciación. Toda persona tiene acceso a estos relatos, no exigen ninguna iniciación, ni especialización. Una segunda observación tiene que ver con que se menciona a estos supuestos antepasados llegados en barcos hundidos con categorías explícitas según vinieran de África o de Cuba. Desde un punto de vista histórico, es difícil que un navío viniera de África o de Cuba para llegar en la costa del Pacífico. Laura Lewis (2012) comprobó con datos oficiales la existencia de un barco hundido en el siglo XIX por la Costa Chica, que venía de Estados Unidos. Pero, lo pertinente para un antropólogo es interrogarse sobre el modo de ciertos hechos sociales y no sobre su veracidad histórica.

Los afromexicanos de la Costa Chica son conscientes de su exclusión de los relatos de la nación mexicana. Era, por ejemplo, muy común, que interlocutores me compartieran sus desagradables experiencias con los otros mexicanos cuando salen de su región de la Costa Chica. Uno de entre ellos, me dijo “una vez un señor de Oaxaca me pregunto si era colombiano. Yo le dije que no, que venía de la Costa (...) me lo preguntó porque era negro”. Otro ejemplo más tiene que ver con otro interlocutor, que me señaló que “me detuvieron en un retén de militares y al no llevar credencial me dijeron que no tenía el aspecto de mexicano, por ser negro”. Estas experiencias de duda de la nacionalidad por una racialización del sujeto nacional mexicano siguen vigentes hoy en día. Como ha descrito Laura Lewis (2001) cuando hizo su trabajo por la Costa, muchos afromexicanos concedían a la figura del indígena una “legitimidad mexicana”. Razón por la cual, por ejemplo, se celebra la “América” que es un baile ritual que festeja la Independencia el 15 de Septiembre en el cual no hay personajes rituales negros, pero sí en cambio afromexicanos que juegan el papel histórico de indios. Conceder a la alteridad indígena un valor de legitimidad es denegar su propio valor en la nación.

Este conocimiento de una exclusión en los relatos de la nación pudo alimentar una búsqueda de una propia narrativa afromexicana. Incluso, el conjunto de los relatos de los barcos hundidos es el único espacio en el cual se asegura un origen africano a los actuales afromexicanos. Hasta donde se hizo la investigación en la Costa Chica, no se observó la existencia de una práctica

religiosa vinculada con un discurso sobre un origen africano. La resistencia política y simbólica de estos relatos radica en que propone una alternativa creíble a la presencia negra/afromexicana en la Costa Chica. Estos relatos están presentes en el lugar desde los años 50 y siguen vigentes porque la población negra considera que proponen una materialización de su propia trayectoria histórica, es decir su llegada a México desde un lugar extranjero. Al nivel de los contenidos orales, se transfiguró la llegada a México como sujetos producto de un accidente. La carga despreciativa de la experiencia de la subalternidad y de la exclusión se convirtió en un accidente, del cual sobrevivieron muchos y poblaron entonces la Costa Chica. No es lo mismo contar que uno desciende de esclavos, que ser descendientes de sobrevivientes de naufragios. El proceso de resignificación de la experiencia de la llegada a la nación utiliza la imagen del navío, pero ya no como simplemente experiencia de la dominación o de la esclavitud, sino como metáfora de la libertad. Esta resignificación contradice la perspectiva histórica en la medida en que el accidente libera a los negros/africanos en vez de ser prisioneros. Pero, este proceso de resistencia simbólica y política se apoya sobre varios elementos empíricos. Primero, se inspira de una larga tradición oral de la Costa Chica que ha descrito el mar como lugar del enfrentamiento entre negros, indígenas y blancos. Incluso, sirva como ejemplo que existe un corrido (canción popular) que habla del Barco, de la misma manera un grupo musical llamada Negros Sabaneros han compuesto una canción llamada “Magia negra” en la cual también se describe la historia de la llegada en barco de los afromexicanos. Y como ya se ha descrito, estos relatos de barcos hundidos existen desde los años 50. El antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán (1989) menciona a uno de ellos en su obra clásica sobre Cuajinicuilapa. Segundo, se alimenta de lugares importantes en el poblamiento negro de la región. Es decir, los sitios de hundimiento no son de casualidad, son tres principales sitios: Punta Maldonado, Callejón de Romulos y Puerto Minizo. Los tres son actuales comunidades o antiguos núcleos de poblamiento histórico afromexicano. Punta Maldonado pertenece al municipio de Cuajinicuilapa que fue una estancia de ganadería al siglo XVII. Callejón de Rómulos pertenece al municipio de Santo Domingo, que es una de las

“cunas” de las poblaciones negras de la región y Puerto Minizo no está lejos de Collantes que también fue una localidad con mayor concentración de poblaciones afroamericanas. Estos tres sitios son un tipo de geografía de un poblamiento negro y de sus descendientes. Estos elementos empíricos nos permiten decir que los relatos de los barcos expresan una dimensión memorial, en medida que se conservan elementos sociales, empíricos locales.

Tomando una escala de análisis más amplia, la figura clave del navío es para mí determinante. La resistencia simbólica que opera la transfiguración de la trayectoria histórica y la llegada de los afroamericanos a México hubiera podido construir otro tipo de figura como se podrá ver en otros contextos afroamericanos. Se conserva la figura del Barco porque permite materializar la llegada de los afroamericanos y coincidir con los elementos empíricos. Dos, el Barco es el tópico que hace de vínculo entre un territorio exterior a México (el territorio de antes), una trayectoria específica (sujeto esclavizado), y un presente en negociación en la nación mexicana. El Barco afroamericano intenta representarse un origen exterior (África) y una presencia en México. De hecho, la permanencia del navío en varios relatos afrolatinoamericanos (en Ecuador, en Venezuela, en Brazil) sugiere que la figura del barco es una figura transversal que negocia de manera simbólica y teórica entre un origen exterior y una ciudadanía local. Aquí tomo mis distancias con interpretaciones que se enfocan con un análisis más local de la situación de la población negra porque se necesitaría tomar más en cuenta otros aspectos no desarrollados todavía en mi investigación.

## 5. CONCLUSIÓN

La exclusión de los afroamericanos en los relatos de la nación se debe a largos procesos históricos y políticos. Esta exclusión se está combatiendo al nivel político con los inicios de procesos de reconocimiento constitucional en ciertos Estados de la República. Pero tal exclusión de largo tiempo no puede ser fácilmente resuelta con acciones de reconocimiento. Los efectos de esta exclusión están en la discriminación cotidiana de los afroamericanos, en la duda de su propia nacionalidad mexicana por tener un color de piel distinto, así como en la construcción racializada de la alteridad de este grupo afrodescendiente. En

este trabajo, por tanto, se trató de mostrar que los propios afroamericanos construyeron complejos procesos simbólicos para establecer su propia versión de su participación a la nación sin olvidar su propia trayectoria histórica. A partir de un trabajo de investigación en la Costa Chica, se ha descrito cómo la idea del barco propone una alternativa a los relatos nacionales que excluyen a las minorías mencionadas. Utilizando elementos empíricos y manteniendo a la figura diaspórica del Barco, estos relatos han podido darle sentido y hacer comunidad a las poblaciones negras de la Costa Chica. Por eso, retomando las palabras de una compañera afroamericana de la Costa, Elena, concluimos diciendo que “el caso es que el Barco llegó”.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, G. (1972). La población negra de México. México: Fondo de Cultura Económica.

AGUIRRE, G. (1989). Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro. México: Fondo de Cultura Económica

BALLESTEROS, M.D. (2011). “Vicente Guerrero: insurgente, militar y presidente afroamericano”, Cuicuilco, 18 (51), p. 23-41

BRADING, D. (1973) Los orígenes del nacionalismo mexicano. México: Secretaria de Educación Pública.

CLAVIJERO, F. X. (1826). Historia antigua de México. Facsimilar a la edición Ackermann. Puebla: Secretaria de Cultura del Estado.

GODOY, S. (2002). “Ciudadanía y etnicidad en las Cortes de Cádiz”, Elecciones. Año, 1, p. 165-185

GUTIÉRREZ ÁVILA, M. Á. (1993). La conjura de los negros: cuentos de la tradición oral afroestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Chilpancingo de los Bravos, México: Universidad Autónoma de Guerrero, Instituto de Investigación Científica

HOFFMANN, O. (2005). «Renaissance des études afro-mexicaines », Journal de la Société des Américanistes, 91 (2), pp.123-152

LAFAYE, J. (1974). *Quetzacoatl et Guadalupe. La Formation de la conscience nationale au Mexique. 1531-1813.* Paris: Gallimard

LARA, G. (2011). «La construction politique d'un sujet «afro» ou «noir» au Mexique », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 27, (1), pp. 89-106

LEWIS, L. (2001). "Of Ships and Saints: History, Memory, and Place in the Making of Moreno Mexican Identity." *Cultural Anthropology*, 16 (1). 62-82

LEWIS, L. (2012). *Chocolate and Corn Flour. History, Race, and Place in the making of "black" Mexico.* Duke University Press  
Modeano, Gabriel (1988). "El arte verbal afromestizo de la Costa Chica de Guerrero. Situación actual y necesidades de su investigación", *Anales de Antropología Universidad Autónoma de México*, 25 (1), p. 283-296

LÓPEZ, F. (1957). "La conciencia criolla en Sor Juana y Sigüenza. *Historia Mexicana* 3, p. 350-373.

MARTÍNEZ, L. M. (1997). *Presencia africana en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las

Artes, Dirección General de Culturas Populares, México, coll. «Claves de América latina»

MOLINA, A. (1909). *Los grandes problemas nacionales.* México: Carranza

MOTTA, J. A. (2005). "Población negra y sus orígenes en el Estado de Oaxaca. Siglos XVI y XVII" En: Serna De la, J. *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (indios, negros, pardos y esclavos)*, México, CCyDEL-UNAM/Universidad de Guanajuato, p. 187-246.

VINSON, B. ET VAUGHN, B. (2004). *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar.* México. D. F: Fondo de Cultura Económica

WIDMER, R. (1990). *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur (1521-1684).* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

WHITTEN, N. y QUIROGA, D. (1995). «Ecuador », en: *Minority Rights Group, no longer Invisible Afro-Latin-Americans today.* London: Minority Rights Group, p. 287-318