



## El concepto de 'negro' como institucionalización del reconocimiento minoritario en México: una aproximación metodológica

Tristano Volpato\*

*La civilización ideal sería aquella que,  
como esos cuerpos casi divinos surgidos  
de la mano y el espíritu de un gran escultor,  
reuniese las bellezas reconciliadas de todas las razas*  
L.S. Senghor<sup>1</sup>

### Abstract

The author presents the methodology used for the field-work in three black-Mexican communities of the Pacific coast. The article presents some historical background for black identity construction, and develops the elements of internal and external conditioning for communitarian auto-determination.

**Keywords:** black Mexico, identity, recognition, methodology, auto-determination

El Autor presenta la metodología empleada para el trabajo de campo en tres comunidades negras del Pacífico mexicano. El trabajo explicita además algunos antecedentes históricos para la construcción de la identidad negra, y desarrolla los elementos de condicionamiento interno y externo para la autodeterminación comunitaria.

**Palabras clave:** México negro, identidad, reconocimiento, metodología, autodeterminación

L'autore presenta la metodologia utilizzata in una ricerca svolta presso tre comunità nere del Pacifico messicano. Descrive alcune dinamiche storiche intervenute nella costruzione dell'identità nera nazionale, e approfondisce alcuni elementi di condizionamento interni ed esterni che operano nell'autodeterminazione comunitaria.

**Parole chiave:** Messico nero, identità, riconoscimento, metodologia, autodeterminazione

### Prólogo

**E**l presente trabajo sintetiza dos años de investigación (2017-2018) en el Sur-Oeste del Pacífico mexicano, en los poblados de Collantes, José Ma. Morelos y El Ciruelo.

Su objetivo es criticar la metodología empleada por el Instituto nacional de estadística, geografía e informática (Inegi) de México para el levantamiento del intercenso 2015.

---

\* Universidad intercontinental (Uic) y Universidad pontificia de México (Upm), Ciudad de México (México); e-mail: [tristano.volpato@universidad-uic.edu.mx](mailto:tristano.volpato@universidad-uic.edu.mx).

<sup>1</sup> L.S. Senghor, *Libertad, negritud y humanismo*, Tecnos, Madrid, 1970, p.104.



La crítica se construye a partir de la pregunta n.7 de la sección III del *Cuestionario para viviendas particulares habitadas y población*<sup>2</sup> del Inegi, a través de la cual el Instituto trató de registrar la población negra de la Costa Chica. La pregunta demostró múltiples errores conceptuales y metodológicos por lo que el resultado de 1,381.853 pobladores con auto adscripción afrodescendiente (de los cuales 676.924 hombres y 704.929 mujeres) resultaría errónea<sup>3</sup>. A medida de compensación sociocultural, la Constitución mexicana, el 09 de agosto de 2019, ratificó su artículo 2, añadiendo un apartado C en pro del reconocimiento legal de la población negra nacional<sup>4</sup>. Aun así, la referencia a derechos *ad hoc* a favor exclusivo de este grupo cuenta con dos errores fundamentales. En primer lugar, el apartado C del artículo 2 de la *carta magna* se refiere a los derechos de minoría de los apartados A y B, relativos a la población indígena. En segundo lugar, la efectividad de dichos “privilegios” no se ha concretado en ninguno de los aspectos contemplados por la ley. De esta manera, al referirse a «los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo»<sup>5</sup>, el texto constitucional remite a derechos de minoría destinados exclusivamente a poblaciones *ab origine*, pues el pueblo negro mexicano se constituye por comunidades culturales y no por grupos étnicos (reconocidos como tales por causas históricas, lingüísticas y tradicionales)<sup>6</sup>.

En esta sede se presentan los resultados cruzados de la investigación que se realizó *in loco*, y algunos de los interrogantes antepuestos a los entrevistados, especialmente la percepción de identificación, valoración y autodeterminación (y autodeterminación de control) de la identidad negra local, y los índices de disponibilidad léxica, calculados sobre frecuencias absolutas y pesos atribuidos a los conceptos explicitados por los y las entrevistadas<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Inegi, *Encuesta intercensal 2015. Síntesis metodológica y conceptual*, Inegi, México, 2015, pp.193-203.

<sup>3</sup> Más información en T. Volpato, *Autodeterminación minoritaria en México. Un acercamiento teórico a los conceptos de afrodescendiente y afromexicano*, «Visioni LatinoAmericane», 23, 2020, pp.26-47.

<sup>4</sup> Art. 2, ap. C.: «Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social) (Adicionada mediante decreto publicado en el Diario oficial de la federación el 9 de agosto de 2019» (*Carta magna mexicana*, vig. 08/05/20, en <https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos#10537>, consultado el 12/06/2019).

<sup>5</sup> *Ibidem*, art.2, ap. C.

<sup>6</sup> *Ibidem*, art.2: «La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas».

<sup>7</sup> Un índice de disponibilidad léxica es un exponente numérico que permite calcular las proporciones binomiales de una cierta característica, de 0 (ausencia de características) a 1 (relación completa entre el concepto y su significado). En nuestro caso, el índice ha sido calculado de dos maneras: por frecuencia absoluta (cuántas veces se repite una categoría), y cuántas veces cada categoría se repite en su conjunto, tomando en consideración los porcentajes de respuesta de las preguntas abiertas núm. 7 y 8 del cuestionario. En el primer caso, el índice es calculado sobre los tres conceptos por los que se pregunta (afrodescen-



El texto se organiza en tres momentos: un breve acercamiento al método empleado para el levantamiento; una aproximación histórico-social al problema; y la explicación de elementos de condicionamiento internos y externos a las comunidades para la creación de la identidad colectiva.

Como consecuencia de lo mencionado, se elegirá el criterio de autodeterminación más adecuado.

## 1. Método

El problema central del levantamiento llevado a cabo por el Inegi, en las comunidades de la Costa Chica de Oaxaca impone una elección metodológica en dos fases.

Por una parte, elegimos rediseñar el formato de encuesta para el trabajo de campo, en las tres comunidades (José Ma. Morelos, Collantes y El Ciruelo) elegidas originalmente por el Instituto. Esto garantizó que los resultados del estudio fueran comparables con los que se obtuvieron, en su momento, a través de la *Encuesta intercensal 2015*. Diversamente no podríamos criticar la metodología empleada ni los resultados obtenidos por el Inegi.

En segundo lugar, a partir de los “errores” destacados en la pregunta n.7 de la sección III del *Cuestionario para viviendas particulares habitadas y población* del Instituto, las categorías conceptuales y las opciones de respuesta a la única pregunta de autodeterminación afrodescendiente de la *Encuesta* fueron restrictivas y excluyentes.

Con estas premisas y con el objetivo de proponer un método de levantamiento que reflejara la proporción de la población negra, por lo menos en los asentamientos de la Costa Chica de Oaxaca, se ha diseñado un cuestionario compuesto por “solos” nueve preguntas de levantamiento y tres demográficas. Los temas del formato fueron elegidos con base en la conducta tradicional, en el conocimiento que la población tenía de las raíces africanas

---

diente, afromexicano, y negro). En el segundo, se cuentan todas las categorías elegidas, también cuando los entrevistados eligieron una o más opciones de respuesta. El índice de disponibilidad léxica (D) se compone de la posición asignada a un concepto específico o palabra (i), de la posición más alta obtenida por un concepto o palabra (n), de una posición fija (c), de un coeficiente de dispersión (2.3), de la frecuencia absoluta de la respuesta (f), y del número de personas que responden a una pregunta específica (I). El resultado es un índice que explica cuántas veces los entrevistados han mencionado una respuesta y qué peso les otorgan en su significación sociocultural (para el cálculo del índice, así como por el cuestionario (pp.171-175) y las tablas de contingencia (pp.177-185). Véase: T. Volpato, *Del negro mexicano y su identidad. Una propuesta teórico-metodológica para el reconocimiento*, Universidad pontificia de México, Ciudad de México, 2018. Para el cálculo del índice, véase en cambio H. López Morales, *Lingüística estadística*, en H. López Morales (coord.), *Introducción a la lingüística actual*, Playor, Madrid, 1983, pp.209-225; J. López Chávez, C. Strassburger Frías, *Un modelo para el cálculo del índice de disponibilidad léxica individual: enseñanza del español como lengua materna*, en *Actas del II seminario internacional sobre aportes de la lingüística a la enseñanza del español como lengua materna*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1991, pp.91-112; I.H. Cisneros, J.I. Flores Dávila, *Metodología para el procesamiento de las preguntas de léxico*, Unidad de estudios sobre la opinión, Instituto de

investigaciones sociales, Unam, México, Anexo IV, 2010. La fórmula del índice es

$$D = \sum_{i=1}^n e^{-c \frac{(i-1)f_i}{(n-1)I}}$$



(familia, lengua, vestimentas, territorio de origen), y en categorías conceptuales que reflejaran los grupos humanos presentes en el territorio. Así se pidió, por ejemplo, de asociar los conceptos de afrodescendiente, afromexicano y negro (originalmente empleados por el Inegi en el *Intercenso*) con características típicas de los pobladores.

Además, se estudió la pertenencia. En este caso, los entrevistados pudieron elegir entre siete (en lugar que tres) categorías con las que hubieran podido identificarse, dando la opción de escoger ninguna, alguna o todas. De esta manera se consideró el concepto de mestizaje no como un proceso determinante sino como una posibilidad de auto definición y auto inscripción cultural. Los grupos y los conceptos por los que se preguntó fueron diseñados en colaboración con tres líderes de comunidad quienes sugirieron preguntar por “negro”, “moreno”, “indígena”, “mestizo”, y “afromestizo”, además de “afrodescendiente” y “afromexicano”. El motivo de esta aproximación es el desconocimiento de las personas acerca de clasificaciones académicas o institucionales de tipo demográfico y/o conceptual; se emplearon entonces conceptos expresados en “lengua local”. Esto facilitó el entendimiento y la veracidad de las respuestas dadas a nuestros interrogantes.

En cambio, como crítica a la pregunta número 7 de la *Encuesta* del Inegi, se eligió preguntar por los tres conceptos usados durante el primer levantamiento (afrodescendiente, afromexicano y negro), demostrando que las personas se definen por un criterio estético (color de piel) y por el origen territorial. Esto significó registrar las respuestas a partir del color percibido y de algunos orígenes auto atribuidos. Ulteriormente, pudimos explicar que la instrumentación nacional sobre autodeterminación de las minorías es errónea.

Finalmente, elegimos preguntar por un criterio de “aprobación” y “desprecio” (análisis de sentimientos”). En este caso pudimos demostrar que las personas, a pesar de considerar los rasgos negros menos atractivos que rasgos europeos o norteamericanos, éstas tienden a auto incluirse en un grupo estructuralmente excluido. Lo que significa es demostrar que existe un proceso de auto exclusión y discriminación que complementa y refuerza la dinámica de marginación local.

Los resultados están organizados en tres momentos: una aproximación histórica al problema, en la que se explica porqué la población negra en México es exclusiva pero no excluyente de las características culturales nacionales; unos elementos internos de condicionamiento acerca de cómo las comunidades crean identidad colectiva y reafirman criterios de autodeterminación local; y unos elementos de condicionamiento *ad extra*, determinados por la acción de actores externos a las comunidades culturales, esto es, la creación de estereotipos a través del desconocimiento y la instrumentación institucional.

## 2. Aproximación histórico-social al problema

Los resultados de la encuesta que se levantó entre agosto de 2017 y enero de 2018 se organizan en dos momentos analíticos. En éstos se presentan las opiniones de los entrevistados y se responde a los interrogantes clave de esta investigación: *¿cuál es el concepto que las comunidades de origen africano de la Costa Chica de Oaxaca eligen*



*para su autodeterminación afrodescendiente? ¿Cuáles son las variables que definen principalmente la identidad de los pobladores?*

Con este propósito, es importante subrayar que el concepto que será seleccionado para ser empleado en la definición institucional de la población negra costachiquense representa el resultado más destacado de la encuesta que llevamos a cabo en los asentamientos de José Ma. Morelos, Collantes y El Ciruelo, pues ésta busca reproducir, criticar y mejorar la aproximación metodológica que el Inegi llevó a cabo, originalmente, en la zona.

El concepto representará además un índice poblacional independiente del instrumento de investigación, pues el formato de entrevista es sólo un medio para captar las informaciones que los pobladores decidieron de compartir al momento del trabajo de campo. Así, a pesar del alcance y de la objetividad que consideramos tenga nuestro instrumento analítico, al reproducir la encuesta en otras zonas de México, los resultados del cuestionario podrían tener variaciones más o menos sensibles en cuanto al proceso de autodeterminación afrodescendiente. Este “error” de medición ha sido contemplado con antelación y refiere a factores sociales, culturales, económicos, lingüísticos que de una u otra forma podrían haber contribuido a determinar la identidad local de ciertas comunidades negras nacionales, además del criterio de autodefinición colectiva de sus miembros.

Por lo anterior, es importante subrayar que el concepto que será seleccionado como el adecuado para el reconocimiento de los afrodescendientes de la Costa Chica será de tipo incluyente, pues al no integrar categorías analíticas que no toman en consideración la definición lingüística escogida por los pobladores de otros asentamientos nacionales, este criterio invalidaría el reconocimiento de las demás comunidades africanas en México. Por el contrario, definir la identidad de los afrodescendientes significa incluir en un mismo espacio simbólico todos los poblados (y sus rasgos culturales) en un único pueblo negro mexicano definido por criterios locales y generales del reconocimiento. En este sentido, ser negro en México significaría pertenecer a una comunidad nacional global cuyos criterios de autopercepción buscan ubicar histórico y culturalmente rasgos comunes a todas las etnias africanas que, originalmente, llegaron a México durante la época colonial. Tales criterios servirán como un aglutinante social que permite englobar en un único grupo cultural los “mascogos”, los “jarochos”, los “costeños”, los “morenos”, o las demás comunidades negras que hoy no cuentan con un etnónimo construido a partir de sus elementos culturales, de su historia, de su estética, o de su comportamiento colectivo. Este criterio, finalmente, representará una condición socio-cultural específica, determinada por elementos de cultura tradicional, estéticos, o territoriales, sin la necesidad de una definición lingüística unívoca entre los diversos pueblos distribuidos a lo largo de la República.

A nivel nacional, el común denominador y, al mismo tiempo, el factor que podría modificar la lingüística relativa al criterio de autodeterminación de las comunidades afrodescendientes es la trayectoria histórica que ha condicionado el proceso de formación de una consciencia negra ancestral localizada. Así, las múltiples agrupaciones africanas que se han ido creando y distribuyendo en el territorio mexicano



después de 1492 se han desarrollado de forma única, recreando, de una manera sincrética y readaptada al contexto socio-cultural americano, las diversidades étnicas con las que contaban los esclavos, al llegar al Nuevo continente. A partir del contexto sociocultural al que se integraron, las nuevas agrupaciones culturales afrodescendientes que tomaron vida en tierra americana generaron renovadas formas de autoreconocimiento que, con el tiempo, se consolidaron (creando así una forma particular de describir la negritud local) o se sincretizaron hasta “diluirse” en las culturas locales.

Como efecto de tales dinámicas, hoy, algunos grupos culturales nacionales de origen africano cuentan con etnónimos específicos (resultantes de la adaptación lingüística o territorial de los nuevos asentamientos) que revelan elementos de su propia trayectoria histórica y su formación como “grupo negro mexicano”; otros no demuestran un proceso histórico tan explícito de haber permitido la creación de un etnónimo que facilitara su ubicación en el territorio y su reconocimiento institucional.

En este sentido, los eventos de invasión (se prefiere emplear este concepto en lugar del hegemonícamente construido “conquista”), de liberación y de afirmación de la identidad marcan los parámetros de autoreconocimiento de los pobladores y crean un proceso afirmativo de la autodeterminación que se establece como el mayor parámetro de referencia al momento de definir un cierto grado de identidad colectiva. Así, la población negra que llegó a México durante la colonia, a pesar de haberse mezclado con las etnias indígenas y con los peninsulares, ha creado una dinámica endémica de autoreconocimiento por la cual los miembros de las comunidades afrodescendientes, hoy, se siguen definiendo según los términos establecidos durante su proceso de cimarronaje.

Ejemplo de ello es la comunidad de San Lorenzo de los Negros (también conocido como Yanga), ubicada en el centro del Estado de Veracruz.

Yanga cuenta con casi cuatro siglos de existencia, pues desde la primera insurrección de esclavos en 1609, impulsada por Gaspar Yanga<sup>8</sup>, el homónimo palenque veracruzano

---

<sup>8</sup> «Este Yanga era un negro Bron de nación, de quien se decía que, si no lo cautivaran, fuera rey en su tierra. Y como tenía estos humos, él había sido el primer *zimarrón* que había hecho fuga de su amo, y había treinta años que andaba á monte, y habiéndose juntado otros que le tenían por su cabeza, se llamaban Yanguicos; siendo ya viejo había encargado las cosas de la guerra á otro negro Angola llamado Francisco de la Matiza, tomando este sobrenombre del amo español que había tenido» (A. Gorostiza, A. Solé Llussà, A. González Martín, *Historia biológica de Yanga. ¿Primer palenque libre de América?*, en «Naveg@mérica. Revista Electrónica Editada por la Asociación Española de Americanistas», 15, 2015, p.6). El texto original de Juan Florencio Laurencio, quien fue el sacerdote que acompañó al ejército real durante la campaña militar en contra de Yanga y su grupo de cimarrones, ordenada por el virrey Luis de Velasco II en 1609 (Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España*, vol.I., Alonso de Paredes, Madrid, 1645), y Francisco Javier Alegre (*Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, tomo II, Carlos María Bustamante, México, 1842, pp.10-15, sección *Alzamiento de los negros*), ambos historiadores de jesuitas, reprodujeron el documento y estas versiones se encuentran ahora en el *Archivo general de la nación (Historia 3184)*. Particularmente interesante la versión de Javier Alegre, en la que el autor relata: «Al prisionero llevaron consigo hasta el pie de la sierra donde tenían su campo, y habiendo dado aviso arriba,





empezó a florecer. A pesar de ello, sólo en 1630 la comunidad obtendrá el reconocimiento como pueblo negro independiente,

siendo virrey de la Nueva España Rodrigo Pacheco de Osorio, marqués de Cerralvo... [E]l virrey otorgó el acta de fundación en 1630 y cambió el nombre de San Lorenzo de los Negros, como se conocía inicialmente, por el de San Lorenzo de Cerralvo. En 1930 se volvió a cambiar el nombre por el de Yanga y en 1956 adquirió la categoría de villa<sup>9</sup>.

En todo caso, la acción revolucionaria de Yanga impulsó eficazmente la creación de una identidad africana en la zona y, a pesar de la amplia presencia indígena que pasó a integrar la población del primer palenque libre de América y que, en tiempos recientes, otorgó a Yanga el nombre de pueblo mestizo<sup>10</sup>, el autoreconocimiento y la autodeterminación africana de los pobladores ha quedado prácticamente invariada.

Otra referencia histórica es la de los mascogos coahuileños quienes cuentan con un proceso tripartito de construcción de su identidad negra. Éste se distribuye entre los últimos años del siglo XVII y los comienzos del XIX; los años incluidos entre 1817-1818 y 1835-1842 (primera y segunda guerra de seminolas)<sup>11</sup>, y el 1876, cuando los *black seminoles* se establecieron definitivamente en el Nacimiento de los Negros, en Coahuila, México. Como efecto del cimarronaje y de la lucha para el mantenimiento de su identidad cultural, los mascogos exportaron elementos de su cultura original, la *gullah*, siendo ésta un derivado sub-sahariano de tradición angolana que, con los siglos, favoreció el establecerse de recetas culinarias típicas, como el *red rice* o el *gumbo*<sup>12</sup>; el

---

bajó el caudillo de los negros, que llamaban Yanga, al son de tambores y algunos otros ruidosos instrumentos. Yanga era un negro de cuerpo gentil, bran de nación, y de quien se decía que si no lo cautivaran, fuera rey en su tierra. Con estos elevados pensamientos, había sido el primero en la rebelión desde treinta años ántes, en que con su autoridad y bellos modos para con los de su color había engrosado considerablemente su partido. Ya viejo, reservando para sí la administración civil y política, había fiado el mando de las armas á otro negro de Angola llamado Francisco de la Matosa, nombre del amo á quien servía. El cautivo español en la presencia del negro, temeroso que le diesen tan crudamente la muerte como á su compañero, esperaba ya por momentos la última sentencia. El Yanga entonces, no temas, español, le dijo, *no morirás, pues has visto mi semblante*» (F.J. Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús...*, *ob. cit.*, p.11). El texto original se puede consultar en L. Pasquel, *Campaña contra Yanga en 1608*, Colección Suma Veracruz Citlaltépetl, 1974, a su vez citado por A. Gorostiza, A. Solé Llusa, A. González Martín, *Historia biológica de Yanga...*, *ob. cit.*, p.6.

<sup>9</sup> A. Gorostiza, A. Solé Llusa, A. González Martín, *Historia biológica de Yanga...*, *ob. cit.*, p.6. Véase también a A. Naveda Chávez-Hita, *San Lorenzo Cerralvo, pueblo de negros libres. Siglo XVII*, en «Ulúa», 19, 2012, pp.61-79.

<sup>10</sup> Gorostiza, Solé Llusa, González Martín afirman que la genética africana de Yanga, durante los siglos XVI-XIX, alcanzó un máximo de 8.0% sobre el total de la población de Veracruz. En cambio, el mayor porcentaje registrado en cuanto a genética africana fue en los estados del norte de México: Chihuahua (15.1%), Nuevo León (14.0%), y Jalisco (13.2%). No obstante, el peso socio-cultural cobrado por la acción revolucionaria de Yanga construyó la idea de negritud en Veracruz y perpetuó el auto reconocimiento por parte de los pobladores, en estos términos (A. Gorostiza, A. Solé Llusa, A. González Martín, *Historia biológica de Yanga...*, *ob. cit.*, p.16).

<sup>11</sup> J.T. Sprague, *The Origin, Progress, and Conclusion of Florida War*, D. Appleton & C., New York, 1848.

<sup>12</sup> *Gumbo* es el nombre de un plato originado en el siglo XVIII en Lousiana del Sur por los esclavos *bantu* llevados a Estados Unidos para el trabajo algodonero y arrocero. El plato se compone de carne o



uso de prácticas religiosas ancestrales (el *voodoo* o el *juju*)<sup>13</sup>; y el nacimiento de lo que los autores han definido *afro-seminole creole*, el *non plus ultra* de la basilectalización lingüística construida en la más estricta economía y efectividad de la lengua. También en este caso, la dinámica de pérdida cultural y sincretismo crearon una identidad negra mascoga cuya compenetración sociocultural hoy es, localmente, predominante<sup>14</sup>.

En contraste con las experiencias de éstos y otros grupos, en las comunidades negras de la Costa Chica de Oaxaca no hay evidencia ni de un líder de comunidad que, en el pasado, haya impulsado, de manera fehaciente, la idea de una identidad negra local, ni de una respuesta comunitaria a este llamado. Estos elementos histórico-sociales de la dinámica de construcción de la identidad negra local transforman hoy el criterio oaxaqueño de autodeterminación afrodescendiente en un proceso de deconstrucción de la cultura negra costachiquense y atribuyen a los pobladores características conductuales, físicas y sociales endémicas. Esto significa que por la diversidad de los negros oaxaqueños frente a la población de origen africano que se ubica en otras áreas del país, los primeros no supieron definir de manera tajante las características distintivas de su identidad original subsahariana y, por el contrario, impulsaron, localmente, la permanencia de una dinámica sociocultural a través de la cual la identidad negra costachiquense, hoy, se encuentra en un proceso continuo de mezcla cultural y racial con las comunidades mestizas e indígenas de la zona.

Tal dinámica da pie para la creación de una identidad negra local de tipo exógeno, construida sobre factores “de reflejo”, determinados por la imagen que la negritud oaxaqueña proyecta sobre observadores externos al contexto en el que esa misma cultura es producida. El resultado más explícito de esta dinámica local es un criterio de autodeterminación inducido por la observación de instituciones y Estado acerca de un

---

mariscos y verduras hervidas y tiene carácter ritual, especialmente para la convivencia y las danzas. Se prepara en recurrencias particulares como el noto *martedì grasso*. El origen de su nombre es incierto y se considera que provenga de las lenguas *bantu* (habladas por la mayoría de las poblaciones centroafricanas que proveyeron la mayor cantidad de esclavos negros llevados a las Américas), o *umbundu*, la lengua mayormente difundida en Angola, de donde proviene la mayoría de los negros que dieron vida a la cultura *gullah*. En ambos casos la referencia es a los ingredientes principales del plato: la *okra* (una planta floreal de la familia de las Malváceas), y el *filé powder*, una hierba picante obtenida por las hojas del árbol de safrán, usado por la etnia indígena *Choctaw* de Florida, Mississippi, Alabama y Louisiana (respectivamente *ki ngombo* y *kombo*, en *Bantu*, y *ochinggômbô* o *chinggômbô*, en *umbundu*) (S.N. Jackson, *Love, Loss and the 'Art' of Making Gumbo. An Interview with Eileen Julien*, en «Callaloo», 30, 1, 2007, pp. 95-109).

<sup>13</sup> Sobre el rito *voodoo*, véase W.B. Cannon, *Voodoo's Death*, en «American Anthropologist», 44, 2, 1942, pp.168-181; D. Lester, *Voodoo Death: some New Thoughts on an Old Phenomenon*, en «American Anthropologist», 74, 3, 1972, pp.386-390; W. Mosley, *Voodoo*, en «Callaloo», 38, 1989, pp.153-155. Por lo que concierne al *juju*, cfr. P.A. Talbot, *The Land of the Ekoi, Southern Nigeria*, en «The Geographical Journal», 36, 6, 1910, pp.637-654; J.M. Johnson, S.L. Thompson, G.J. Perry, *Juju-Soup: the Witch Herbalist's Solution for Infertility*, en «African Studies Review», 33, 1, 1990, pp.55-64; F.W.H. Migeot, *The Basis of African Religion*, en «Journal of the Royal African Society», 19, 73, 1919, pp.20-39.

<sup>14</sup> Para mayores informaciones acerca de los negros mascogos de Coahuila, cfr. Volpato T., “Mascogos”, “cuarterones” y “mexicanos”. *Dinámicas de construcción de la identidad en una comunidad afrodescendiente de Coahuila, México*, en «Quaderni di Thule. Rivista di Studi Americanistici», 14, 2014, pp.99-111.





nombramiento considerado internacionalmente “políticamente correcto”; esto es, excluir la caracterización real de los pobladores según su propia forma de autodeterminación.

Los resultados de la investigación se organizan en dos momentos. En primer lugar, se define la relación que los pobladores tienen con respecto al concepto (y a la dinámica) de pertenencia, lo cual significa determinar si los actores sociales toman parte activa de las actividades locales, cuál es su rol en el desarrollo de éstas, en la cotidianeidad, y qué relevancia cobran las tradiciones, la lengua, o los orígenes familiares con respecto al nivel de autoreconocimiento o a la autoadcripción afrodescendiente. Secundariamente, se presentan los elementos que los pobladores consideran ser los más relevantes en la dinámica de autodeterminación afrodescendiente en la zona.

### **3. Autodeterminación y reconocimiento**

El estudio de la diversidad, como la mejor forma de definir, registrar y reconocer la identidad de los grupos culturales y de las minorías que constituyen la sociedad mexicana actual, representa un *must* académico que expone la falta analítica y el desinterés de las instituciones y del Estado acerca de los “nuevos” problemas de integración y globalización de la cultura.

En este contexto, estudiar la identidad mexicana asociada al concepto de africanía nacional añade al reto teórico-práctico un desafío cultural que se interpone entre la instrumentación del reconocimiento y la creación de oportunidades concretas para la integración.

Con este objetivo, la investigación que llevamos a cabo en la Costa Chica de Oaxaca, en las comunidades de José Ma. Morelos, Collantes y El Ciruelo, nos ha permitido explicitar dinámicas del reconocimiento de la identidad negra local, aclarando elementos clave de la cultura comunitaria.

Tales elementos permiten, ahora, entender dinámicas múltiples de la autodeterminación y justifican la necesidad de nombrar institucionalmente los habitantes de las comunidades negras locales. De esta manera es posible definir límites y proporciones de su identidad, especialmente tomando en consideración dos dimensiones de la misma: los criterios de membresía y de pertenencia. El primero define la pertenencia a partir de la comunidad, es decir, los demás individuos deciden si somos parte o no del grupo; el segundo es una auto adscripción a la cultura local. En ambos casos, se define la identidad percibida, pues es imposible determinar parámetros de reconocimiento a partir de la suposición de elementos culturales que, por su propia naturaleza, están sujetos a cambios contextuales naturales y continuos. Sería entonces imperfecto pensar en una definición unívoca de la identidad negra local y erróneo, desde el punto de vista metodológico.

En cambio, a través de esta investigación buscamos ofrecer líneas analíticas muy concretas construidas a partir de dos actores sociales definidos: los pobladores, quienes en primera persona han determinado los elementos preponderantes del estudio que se llevó a cabo; y el observador. En este caso, para garantizar el máximo nivel de generalización y



objetividad de las informaciones recabadas por las entrevistas *in loco*, las personas que fueron elegidas para el levantamiento son miembros de las comunidades en las que se aplicaron los cuestionarios. Así, se obtuvo información relevante sobre la dinámica de autodeterminación comunitaria a partir de tres dimensiones socioculturales complementarias. Como clave de lectura de los principales resultados de la investigación, se presentan los elementos que, cotidianamente, condicionan la auto adscripción, la autodefinición, y el criterio de pertenencia colectiva. Los elementos estudiados son los de condicionamiento externo e interno a las comunidades negras locales.

En primer lugar, se hace hincapié en los elementos de condicionamiento externo. En este caso, se razona sobre la relación que existe entre los elementos necesarios a la pertenencia y los que permiten la autodeterminación afrodescendiente. El análisis explica entonces el peso que cada una de las variables por las que se interroga cobra en la capacidad individual y colectiva de reconocerse como parte del contexto de vivencia. Además, se ilustra la tendencia general que destaca en la zona acerca del criterio de autodeterminación afrodescendiente, respondiendo, finalmente, al interrogante que legitima esta investigación y la crítica metodológica al Instituto nacional de estadística, geografía e informática: *¿Quién es el negro en México?*

En segunda instancia, los elementos de condicionamiento interno a la comunidad develan las informaciones relativas al factor pertenencia y la percepción que los pobladores tienen acerca de las categorías por las que el Inegi preguntó durante el *Intercenso 2015*. Las respuestas relativas a los resultados correspondientes han sido capturadas por medio de un índice de disponibilidad léxica y un análisis de sentimientos, específicamente dedicado a recolectar conceptos y reacciones espontáneas que las personas han expresado en relación a los términos “afrodescendiente”, “afromexicano” y “negro”.

Por “elementos de condicionamiento externo” entendemos aquellos factores que permiten observar el contexto socio-cultural que deseamos analizar sin intervenir sobre percepciones socio-culturales que dependen sólo de los valores individuales o de las opiniones personales de los entrevistados. Así, a través de esta tipología de observación podemos reflexionar sobre elementos estructurales de la cultura local que son (o deberían de ser) característicos del ambiente social en el cual se desenvuelve la dinámica de reconocimiento, desvinculándonos por un momento de la influencia individual que la conducta de los actores tiene sobre el contexto analizado.

En nuestro caso, la referencia más explícita a elementos externos a los actores sociales son las dinámicas tradicionales asociadas a la cultura, a los orígenes familiares, a la lengua, o a la memoria colectiva. Tales elementos no dependen del peso que los entrevistados les atribuyen, o del grado de apreciación subjetiva de un observador externo o interno al grupo, sino por el contrario, éstos se rigen por sí mismos y existen independientemente de la percepción individual de los actores sociales que deciden de interiorizarlos (o no) en su identidad local. En este sentido, el criterio de autodeterminación dependerá de múltiples factores que, a su vez, condicionan la elección de los actores sociales hacia la creación de nuevos parámetros de auto reconocimiento.



El panorama general ha sido construido sobre los promedios de las respuestas dadas a nuestro cuestionario y obtenidas por la colaboración de los habitantes de los tres poblados estudiados, clarifica la relación que existe entre población y a de los entrevistados (87.7%) ha demostrado de valorar los orígenes de su familia sobre cualquier otra variable por la que se preguntó.

Es interesante que del porcentaje de personas que eligió esta categoría como una de las más relevantes en el proceso de autodeterminación afrodescendiente, el 63.0% considera que los orígenes familiares son “muy importantes” e “importantes” (24.7%), demarcando una diferencia fundamental entre ésta y las demás categorías por las que se interrogó.

Tal elemento analítico es clave para entender la lógica del proceso de negociación de la identidad local, pues si consideramos que la idea de familia es un concepto «complejo y difícil de delimitar y lo es más si añadimos ahora la multiplicidad de formas y funciones familiares que varían en función de las épocas históricas, de unas culturas a otras, e incluso en grupos y colectivos dentro de una misma cultura»<sup>15</sup>, las enseñanzas que derivan de la relación entre actores sociales y el núcleo familiar se vuelven determinantes al momento de transferir los conocimientos relativos a la conducta y los valores comunitarios. Además, la relación con la familia de origen impulsa la importancia de la simbología relativa al proceso de autodeterminación, especialmente en la definición de las funciones sociales cobradas por la identidad local frente a la inminente globalización de la diversidad.

En este sentido, la transmisión de la cultura tradicional no implica sólo transferir conocimiento de unos a otros actores sociales, sino ayudar al nacimiento de algo nuevo, singular y único que, de alguna manera, continúe una tradición que ha de ser necesariamente reinventada en beneficio de la historia y de la identidad de un cierto grupo de individuos<sup>16</sup>.

En este contexto, la familia representa la creación, el desmantelamiento y la reestructuración de imágenes del pasado que pertenecen no sólo al mundo de la investigación especializada sino a la esfera pública del hombre como ser político<sup>17</sup>. A confirmación de esta percepción acerca de los orígenes familiares, los entrevistados afirmaron que también la historia de sus propios orígenes representaba uno de los elementos más relevantes en el proceso de construcción de la identidad negra, pues esta opinión se registró por el 85.7% de los entrevistados totales (55.4% “muy importante”, 30.3% “importante”), siendo ésta la segunda variable más relevante para que los habitantes se puedan sentir parte de la comunidad de residencia. En cambio, sorprende que, como señalado con anterioridad, la lengua siga ocupando un rol preponderante en la determinación de la identidad local, siendo ella un elemento requerido sólo en el caso

---

<sup>15</sup> E. Gracia, G. Musitu, *Psicología social de la familia*, Ariel, Barcelona, 2000, p.43.

<sup>16</sup> E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, en E. Hobsbawm, T. Ranger, T. (Eds.), *The Invention of Tradition*, The Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge, 1983, pp.1-16.

<sup>17</sup> En el texto original «the creation, dismantling and restructuring of images of the past which belong not only to the world of specialist investigation but to the public sphere of man as a political being» (E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions...*, *ob. cit.*, p.13).



de un nombramiento oficial como pueblo *ab origine* (entre otros elementos culturales<sup>18</sup>) y en las funciones de reconocimiento y divulgación de la legislación entre minorías y grupos étnicos nacionales.

En el caso de las comunidades negras de la Costa, además, el elemento lingüístico no representa ni siquiera una característica cultural ancestral, pues los idiomas originales que pertenecían a las etnias y tribus que llegaron a Nueva España durante el siglo XVI y sucesivos se perdieron en épocas tempranas y resultaron, con el tiempo, en rastros idiomáticos empleados mayoritariamente en algunos rituales religiosos de origen africano, como el Abakuá, la Santería, el Palo Mayombe, el Yedrismo, la Obeah, o el Voodoo<sup>19</sup>.

Localmente, sin embargo, no existe evidencia de que haya sobrevivido alguna creencia ancestral de tipo religioso ni alguna práctica espiritual asociada, invalidando ulteriormente la percepción de que el idioma pueda representar un elemento válido para el reconocimiento de la identidad negra de la Costa. Por contraste, a porcentajes menores, corresponde un mayor conocimiento de la cultura local y una mejor aproximación al proceso de construcción de la identidad de estas comunidades. Más claramente, en los casos de las variables “cultura africana” y “tradiciones locales”, los pobladores respondieron favorablemente por su 75.5% (33.0% “muy importante” y 42.5% “importante”) y 78.9% (38.8% “muy importante” y 40.1% “importante”) respectivamente<sup>20</sup>.

En este caso, es relevante señalar que conocer la cultura originaria y las tradiciones es un elemento clave de la convivencia comunitaria y de la identidad negra, pues la capacidad de discernir acerca de lo que representa o no representa la cultura local es el factor determinante de la consciencia colectiva. El problema del reconocimiento se distribuye así en dos dimensiones complementarias. Por una parte, la creación de ciertos

<sup>18</sup> Cfr. art. 2, ap. A, parr. IV de la *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*. En cambio, contrariamente a la perspectiva legal, abocada a la instrumentación de los derechos y a la creación de parámetros de reconocimiento institucionalmente “convenientes”, si analizamos el fenómeno lingüístico desde sus orígenes, el idioma negro-africano, Senghor *dixit*, demuestra «su enorme riqueza de vocabulario» No ha de sorprender entonces que la lengua, para el negro, siempre es un medio para ilustrar, nunca para describir; una forma de desdibujar la realidad sin nombrar los objetos de su observación. El «primer don del poeta negro-africano [es] el *don de la imagen*» (L.S. Senghor, *Libertad, negritud y humanismo*, *ob. cit.*, p.168).

<sup>19</sup> Estas prácticas religiosas no pertenecen específicamente a México, sino, más en general, a la cultura latinoamericana de origen africano. A pesar de ello, es importante la referencia religiosa porque ésta, en el pasado, fue el detonante social, cultural, político, y económico, de muchas de las dinámicas de producción y de integración racial en el Nuevo mundo, como en el caso de los ingenios azucareros, en el corte de la caña, en el trabajo minero, en las residencias de negros (cabildos nacionales y palenques), y en el trabajo doméstico. En los casos del Abakuá, de la Santería, del Palo Mayombe, y del Yedrismo la referencia es a Cuba, México, Colombia, Ecuador y muchas otras micro regiones del Caribe hispanohablante. Por lo que concierne a la Obeah, la referencia es a los países que tuvieron una influencia colonial anglosajona; el voodoo, en cambio, se refiere, específicamente, a Haití. Acerca de estas prácticas religiosas y el empleo de sus respectivos idiomas, véase T. Volpato, *Evolución y praxis del multiculturalismo cubano. Procesos de autodeterminación entre ajiaco y diversidad*, Casa editrice mazziana, Verona, 2017, pp.74-87.

<sup>20</sup> Gráfica 1 (no suma 100%) (T. Volpato, *Del negro mexicano...*, *ob. cit.*, p.180).



valores de convivencia e integración son características dadas por una trayectoria histórica que los actores no han decidido previamente. Esto impulsa una suerte de aceptación local de los orígenes, imponiendo, a su vez, la necesidad de volver a definir los parámetros de reconocimiento colectivo. Por otro lado, los elementos que explican la identidad local son una suerte de super estructura que se va readaptando al nuevo contexto sociocultural.

Así, tradiciones y cultura ancestrales pueden sincretizarse, moldearse, o reinventarse sin que, por ello, éstas sean consideradas menos africanas o con un valor originario agregado menor.

Esta tendencia es reveladora en cuanto al peso social que cobra el proceso de autodeterminación afrodescendiente de los pobladores. La identidad local se refleja en múltiples dinámicas cotidianas, como manifestaciones culturales o folklóricas, bailes y reuniones, eventos religiosos, entre otras, determinando así un conjunto de elementos originarios, definidos a partir del territorio en el que los individuos comparten sus experiencias de vida, construyen sus relaciones íntimas, producen artefactos culturales a través de los cuales expresan su esencia y su cultura o a través de los cuales, ellos mismos se sienten representados o se ven reflejados.

De esta manera, el negro pierde su esencia fenotípica y se transforma, como cualquier otro individuo, en un contenedor de experiencias cuyo efecto primario y determinante es construir el proceso de autopercepción como parte de un cierto ambiente sociocultural en el cual el actor es protagonista, en el que puede desenvolverse en la dinámica social dejando su propia huella identitaria, y a través del cual puede reconocer a otros como parte del contexto. Esto es, incluir a los demás miembros de la minoría independientemente de su estética, y otorgarles el derecho a ser representados localmente gracias a su presencia y persistencia en el territorio.

Específicamente, los entrevistados han demostrado una preferencia muy sectorial de la identidad negra local, demarcando una diferencia específica entre factores estructurales, por así decirlo, e individuales. Así, las categorías que han recibido la mayor cantidad de respuestas positivas destacan por ser características independientes de la voluntad y de la acción de los pobladores. Además, éstas son inmodificables, pues, sin buscar la permanencia, destacan por ser determinantes en la definición de la historia, de los valores, y de la relación que los actores sociales tienen con el contexto en el que viven.

Como primera opción de respuesta, ha sido elegida la variable “vivir en un pueblo negro” (42.8%), comprobando que la permanencia en un cierto territorio tiene un mayor peso sociocultural que la estética, los orígenes étnicos, la lengua, la religión o cualquier otra forma de auto representación identitaria. Vivir en un pueblo con una historia negra y, entonces, poblado por actores que impulsan la protección y la producción de elementos contextuales de derivación africana, necesariamente, impondrán un sentido localizado de responsabilidad colectiva hacia la cultura que caracteriza y conecta los habitantes en un único clima moral. En este sentido, ser parte del mismo pueblo será el punto en común entre actores con un objetivo único: determinar la identidad de las personas que habitan el lugar y que se caracterizan, todas, por ciertas variables comunes, a saber, los orígenes, la raza, y el territorio. Así estaríamos hablando de un



conflicto continuo entre homogeneización y diversidad, en el que sólo la acción colectiva, Melucci *dixit*, se puede transformar en la causa y el efecto de orientaciones intencionales dentro de un campo de oportunidades y restricciones<sup>21</sup>. Sin embargo, las estructuras sociales, construidas para el cambio de valores o, como en este caso, para la demostración de la existencia de un cierto tipo de identidad que el Estado no contempla en la representación nacional de la diversidad, a nivel constitucional, requiere la mediación de las capacidades cognitivas de los actores individuales. Esto es, los actores sociales tienen que contar con un cierto grado de conocimiento de sus orígenes, tal para permitirles crear una consciencia colectiva y, entonces, una estructura de valores capaz de impulsar la movilización del conflicto. En otras palabras, las oportunidades y restricciones para la ejecución de una acción colectiva no existen por sí mismas, sino que deben ser definidas por los actores sociales.

En este sentido, la acción colectiva que produce la certeza de ser parte, todos, del mismo ambiente sociocultural (“vivir en un pueblo negro”), legitima la creación de una dinámica de autoafirmación, e impulsa la generación de una acción en tres vectores fundamentales: las metas de la acción (el reconocimiento de la identidad); los medios empleados para demandar la representación; y el ambiente sociocultural en el que se desarrolla este suceso. Al elegir esta categoría de respuesta, los actores, individualmente, forman parte de la acción colectiva, se ubican en este sistema, y buscan crear una cierta coherencia a través de la intervención de las capacidades cognitivas de los actores individuales. Ser parte de un cierto ambiente sociocultural, entonces, va más allá de la representación local y se impone como el producto de una negociación entre el individuo y un cierto grado de consciencia colectiva.

En última instancia, el proceso de autoreconocimiento asociado a la identidad colectiva, y a su consciencia de grupo, pasa a través de la visibilidad de los productos culturales y de los roles sociales creados por la acción de los actores en favor de su propia presencia en el territorio. En este sentido, la acción colectiva que, potencialmente, crea la identidad como un factor de producción cultural es, de hecho, una construcción social que explica dos ulteriores elementos de la autodeterminación: el origen colectivo y la percepción estética. En el primer caso, “tener ancestros africanos” (40.8%) implica contar con un cierto grado de consciencia colectiva y con la convicción de que, cada uno de los actores involucrados se considera parte del contexto sobre el cual se construye el grado de identidad negra planteado. Así, al responder positivamente acerca de los orígenes familiares, éstos determinan de manera general (y entonces colectiva) a todos o a la gran mayoría de las personas que son parte de ese ambiente sociocultural. En el segundo, el factor estético parece ser más importante que el conocimiento de la cultura (“conocer una cultura africana”, 33.5%), la práctica de ciertas tradiciones (31.2%), o el hecho de haberse criado en un pueblo negro (30.5%). Tal percepción explica que los actores sociales involucrados en esta dinámica minimizan las características de auto atribución identitaria, pues sería imperfecto

---

<sup>21</sup> A. Melucci, *The Process of Collective Identity*, en H. Johnston, B. Klandermans (eds.), *Social Movements and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995, pp. 41-63.





considerar que casi todos los elementos que caracterizan los actores sociales sean indicativos de una cierta determinación afrodescendiente.

Finalmente, se puede concluir que los elementos externos a los individuos, es decir, los que condicionan su identidad, independientemente de su voluntad o acción subjetiva, son la permanencia en el territorio, un claro factor de pertenencia local; el origen de la familia, una suerte de garantía conductual, social, o cultural para los locales; y la estética, todavía relevante, aunque sujeta a un continuo proceso de sincretismo y mestizaje.

Por otra parte, los elementos de condicionamiento interno se refieren a criterios subjetivos que los actores sociales emplean en la interpretación de las conductas, de las interrelaciones o de aquellas características que explican la identidad y los procesos socioculturales que, primeramente, impulsan su autodeterminación. La diferencia entre factores externos e internos en el proceso de la determinación de identidad es así el nivel sistémico en el que ciertos compromisos culturales toman vida y dan forma a procesos de dependencia (o interdependencia) de los actores sociales con relación al contexto en el que viven. En este sentido, a pesar de ser parte de la misma comunidad, algunos individuos deciden definirse a partir de su historia, otros de los orígenes familiares o de su estética, y otros más por el uso de las tradiciones locales. En ninguno de estos casos, las personas sufren algún tipo de condicionamiento por parte de la cultura colectiva y su criterio de autodeterminación es respetado y considerado válido, pues éste determina su identidad e ilustra los elementos que están íntimamente correlatos con la capacidad individual de auto reconocerse como miembros del universo simbólico de referencia.

Para entender este proceso, observamos las respuestas dadas al interrogante *Dígame, por favor, 3 palabras que usted asocia con el término... (leer opciones) (ejemplo: con la palabra “costa” yo asocio “agua”, “sol”, “naturaleza”)*, con opciones de respuesta: *afrodescendiente, afromexicano, negro*, y siendo esta pregunta una de las más representativas del trabajo de campo y de la investigación, en general<sup>22</sup>.

El objetivo de la pregunta es dicotómico. Por una parte, al poder asociar tres palabras con cada uno de los términos por los que se interroga, los entrevistados demostrarían de conocer el significado y las implicaciones sociales de cada uno de ellos. Por la otra, este ejercicio metodológico explica la referencia sociocultural que los actores tienen acerca de los conceptos. Así, podemos darnos cuenta de cuál es la percepción de los individuos frente a criterios de determinación de la identidad creados por las instituciones, y captar además su nivel de aceptación o de rechazo hacia los mismos.

Los métodos de análisis e interpretación empleados son el índice de disponibilidad léxica y el análisis de sentimientos.

El primero explica los criterios de asociación de los conceptos con ideas, prácticas y elementos de la cultura local. El segundo aclara cómo los individuos juzgan cada uno de los términos por los que se pregunta (*afrodescendiente, afromexicano, negro*).

---

<sup>22</sup> T. Volpato, *Del negro mexicano...*, ob. cit., p. 73.



En el primer caso, la gran mayoría de las personas no demostró de saber cuál fuera su significado, y no pudo asociar algún término, palabra o expresión con el mismo. El grado de desconocimiento acerca del concepto es tal que el índice con mayor peso en la calificación de la idea de “afrodescendiente” está correlato con “Ns”, es decir, “No sabe” (Índice de disponibilidad léxica,  $Idl^{23}$ : 0.258706468)<sup>24</sup>. Esto significa que no existe una “primera posición” en la que las personas puedan definir de alguna manera el término, demostrando que el concepto se aleja de la realidad sociocultural local e invalidando su uso para el levantamiento *in loco*.

Otro elemento analítico relevante para esta interpretación es el peso del índice, todavía muy alejado de una correlación óptima entre una potencial mejor respuesta y una ausencia total de la misma. Por ejemplo, si el concepto hubiera obtenido un índice de 0.75 o 0.80, esto significaría que más personas no demostraron de conocer el concepto y que este mismo cuenta con una amplia relevancia local. Al obtener un resultado que se acerca al 0.26, el concepto de “afrodescendiente” no demuestra sólo de no ser conocido por la mayoría, sino además de gozar de una escasa relevancia en los asentamientos estudiados.

Sorpresivamente, y en contraste con lo expuesto, el segundo índice de disponibilidad léxica es el que refiere a la relación entre afrodescendiente y negro, correspondiendo éste al 0.162167109. En este caso, a pesar de ser alejado de una correspondencia perfecta y de ser inferior al anterior, este indicador es mayor al que se obtuvo con respecto a los conceptos de fromexicano y negro, cuyos  $Idl$  con las ideas de negritud fue del 0.09696057 y del 0.078193213, respectivamente<sup>25</sup>. En el primer caso, en relación al concepto de fromexicano, se explicitó el mayor grado de desconocimiento acerca de los tres conceptos, pues los índices más elevados, y que explican su relación con este término, corresponden al 0.213930348 (“Ns”) y al 0.116777605 (“Nc” -“No contesta”). En cambio, en relación a la idea de “negro”, las personas asociaron con más frecuencia el color ( $Idl$ : 0.175595686), ocupando el segundo y cuarto lugar el concepto de “negro” ( $Idl$ : 0.078193213) y el de “moreno” ( $Idl$ : 0.056774305), respectivamente.

En general, sin embargo, se pueden individualizar ciertas características asociadas a cada uno de los conceptos, pues los términos por los que se interrogó impulsaron los entrevistados a valorar los elementos sociales, culturales o tradicionales que, según su opinión, estaban relacionadas con las categorías incluidas en la pregunta.

En el caso de “afrodescendiente”, la mayor referencia conceptual corresponde a la idea de territorio político, específicamente al continente africano (“África”-  $Idl$ : 0.103349028; “costa”-  $Idl$ : 0.012798793) o a lugares referentes a la historia de la esclavitud, como a un “barco” ( $Idl$ : 0.012024356) o al “mar” ( $Idl$ : 0.011608755), tal vez una referencia a la dinámica colonial. Además, el concepto de “afrodescendiente” refiere a factores de descendencia general (“descendiente”-  $Idl$ : 0.024158214; “descendencia” -  $Idl$ : 0.014400402; “africano” -  $Idl$ : 0.037534714; o “raza”-  $Idl$ :

<sup>23</sup> Véase nota 7 de este trabajo.

<sup>24</sup> Gráfica 7.1 ( $Idl$ : afrodescendiente) (T. Volpato, *Del negro mexicano...*, *ob. cit.*, p.183).

<sup>25</sup> Gráficas 7.2 ( $Idl$ : fromexicano) y 7.3 ( $Idl$ : negro) (T. Volpato, *Del negro mexicano...*, *ob. cit.*, pp.183-184).



0.032865689) y estéticos relacionados con la mezcla racial y la diversidad física (“negro”- Idl: 0.162167109; “color”- Idl: 0.014124766; “moreno”- Idl: 0.01376593). En este sentido, el concepto de “afrodescendiente”, a pesar de no ser apreciado por los pobladores, o cobrando una relevancia muy relativa para la definición de la identidad local, destaca por la variedad de elementos que los actores le han atribuido como referente cultural de la identidad negra de la Costa (una forma ideal de ubicar geográficamente la población africana original y residente en la costa mexicana – opciones: “África” y “costa”) o bien como un macro espacio cultural en el que insertar todos los elementos que, potencialmente, demuestran la proveniencia de los pobladores de alguna comunidad negra.

En segundo lugar, las atribuciones al concepto de “afromexicano” muestran, nuevamente, elementos descriptivos de una ubicación geográfica ideal (“África”- Idl: 0.056967138, “africano”- Idl: 0.018049686), o real, como “México” (Idl: 0.080377217), “mexicano” (Idl: 0.082783595) o “país” (Idl: 0.005141391), demostrando lo que previamente habíamos definido como un criterio de asociación entre la identidad percibida y los derechos que ésta impone sobre los que deciden, libremente, de adscribirse a una minoría nacional. Así, los pobladores, una vez más, demuestran que el concepto de afromexicano, a pesar de no ser el más reconocido en el proceso de negociación de la identidad local, potencialmente reúne los elementos que explican el estatus y el origen en una misma posición sociocultural virtual, simbolizada por la oportunidad de una mejora de vida substancial.

Esta visión de la identidad local se asocia ulteriormente a los conceptos de “tradición” (Idl: 0.017914014) y de “raza” (Idl: 0.028581934) dejando entrever la necesidad de asociar el fenotipo a ciertas funciones sociales (o culturales) indirectamente impuestas por la identidad negra.

Finalmente, a pesar de cobrar una importancia local relativa, el término “afromexicano” ha sido asociado con mayor frecuencia a las opciones “Ns” y “Nc” – Idl: 0.213930348 y 0.116777605, respectivamente – arrojando nuevas dudas acerca de su comprensión entre los pobladores y su función en la definición de la identidad de los habitantes de las comunidades estudiadas<sup>26</sup>. Interesante es la categoría “nosotros” (Idl: 0.004975124) ubicada en última posición en relación a los conceptos asociados al término “afromexicano”. En cambio, sin lugar a duda, el concepto de “negro” ha determinado con más intensidad la decisión de los pobladores, pues entre las primeras cuatro posiciones del índice de disponibilidad léxica se encuentran el concepto de “color” (IDL: 0.175595686), de “negro” (Idl: 0.078193213), y de “moreno” (Idl: 0.056774305).

En el primer caso, la asociación conceptual es claramente de tipo físico, referente al color de la piel (Idl: 0.017441516) o a características del pelo (“cabello”- Idl: 0.02335787, “chino”- Idl: 0.032314548). Añadido a ello, en el caso del concepto de “negro”, los pobladores asociaron características de la personalidad o juicios subjetivos acerca de su aspecto y su función social estereotipada. En relación a la personalidad, los

<sup>26</sup> Gráficas 7.2 (Idl: afromexicano) (T. Volpato, *Del negro mexicano...*, *ob. cit.*, p.183).



pobladores afirmaron que el negro es una persona trabajadora (Idl: 0.025046313), alegre (0.024407548), fuerte (0.018933624), que gusta del baile y de la diversión (“danza”- Idl: 0.015533675; “diversión”- Idl: 0.012107556). No obstante, las personas también afirmaron que los locales eran “feos” (Idl: 0.01116672), “flojos” (Idl: 0.01072911), y “groseros” (Idl: 0.020154388), demostrando la diversidad en la percepción del fenotipo y de la función sociocultural de los afrodescendientes, en la Costa.

Esta percepción resalta todavía más el papel del índice de disponibilidad léxica en la descripción de la conducta y de la actitud que los locales tienen sobre sí mismos, pues, al definir negativamente el negro y autodeterminándose como parte de una comunidad con orígenes africanos, al mismo tiempo algunos pobladores se incluyeron en la porción de población que, según ellos mismos, la gente desprecia o critica.

Tal percepción está confirmada también por la asociación del término a los conceptos de esclavitud, esclavo y discriminación, pues en el caso de “afrodescendiente” las personas han hecho muy pocas menciones que sugieren alguna apreciación negativa (“esclavo”-IDL: 0.046605317), y en el caso de “afromexicano”, ninguna.

A pesar de ello, el índice que se refiere a los términos “esclavitud” y “esclavo” corresponden a la penúltima y a la última posición que conciernen a “negro” (“esclavitud”: 0.009674612; “esclavo”: 0.008681304), siendo éstos muy inferiores a los que destacan en el caso del término “afrodescendiente”.

El concepto de negro, además, no tiene referencias a los orígenes sino una única mención relacionada al continente africano (“África”- Idl: 0.01650068), sin mucho peso analítico.

Esto explica que la idea asociada al negro es de tipo local, fenotípico y conductual, es decir espuria de una referencia cultural originaria.

En los casos de afrodescendiente y afromexicano, en cambio, las personas consideraron que éstos implicaban un cierto nivel de referencia lingüística o tradicional, pues el término “afro”, probablemente sugiere un territorio de origen y así alguna forma de costumbre.

Tales tendencias se reafirman al observar los resultados del análisis de sentimientos, claramente menos preciso que el índice de disponibilidad léxica, aunque explicativo de la percepción que, localmente, prevalece entre los pobladores acerca de los conceptos por los que se preguntó.

El análisis ha sido construido por “frecuencia” y “asociación”, organizando los conceptos en negativos, positivos y neutros. Entre las palabras con sentido negativo, están “discriminación”, “esclavo”, “dependencia”, “pobre”, “racismo”, y otras. Entre las que cuentan con un sentido positivo, se encuentran “alegre”, “danza”, “tradición”, “baile”, “música”, “cultura”, “fuerza”. Las palabras consideradas neutras son aquellas que en su mayoría hacen referencia a características físicas, naturales y las que explican el origen



geográfico-cultural de la palabra analizada, por ejemplo “África”, “mexicano”, “campo”, “color”, “chino”, “descendencia”<sup>27</sup>.

En todos los casos, los conceptos han sido considerados mayoritariamente neutros, es decir referentes a una descripción de ciertos atributos típicos de los pobladores sin ninguna implicación subjetiva. “Afrodescendiente”, por ejemplo, ha sido considerado neutro por el 71.0% de los entrevistados, siendo éste el porcentaje más elevado entre los obtenidos para los tres conceptos (“afromexicano”, 65.0%; “negro”, 57.0%).

En cambio, destaca que el término “negro”, a pesar de haber obtenido el porcentaje positivo más alto (35.0%) frente a “afrodescendiente” (24.0%) y “afromexicano” (33.0%), es el que ha obtenido el mayor porcentaje de respuestas negativas (8.0%) sobre el total (“afrodescendiente”, 5%, y “afromexicano”, 2%).

Esto demuestra una vez más que la idea de negro, aun siendo presente en el vocabulario de los locales, representa una suerte de memoria colectiva que obliga al recuerdo de la esclavitud y de la discriminación actual de las comunidades negras.

Finalmente, como demuestra la tabla reportada (nota 28 de este trabajo), los conceptos que fueron empleados en el levantamiento de la información se distribuyen según preferencia, partiendo del concepto de “negro” hasta el de “indígena”, elegido sólo en el 25.0% de los casos. Este primer dato se explica de manera intuitiva, pues las comunidades sobre las que se ha estudiado la condición de autodeterminación afrodescendiente corresponden específicamente a poblados que cuentan con orígenes y tradiciones africanas, a pesar de una presencia, limitada, de población originaria. En cambio, un elemento que destaca en el estudio *in loco* es la preferencia obtenida por el concepto de “afrodescendiente” durante el levantamiento.

Preg. n.8: Dígame por favor, a cuál de los siguientes grupos usted pertenece (%)<sup>28</sup>

Categorías	SI	NO
<b>Negro</b>	76.8	19.7
<b>Moreno</b>	68.7	27.9
<b>Afromexicano</b>	56.6	37.1
<b>Mestizo</b>	44.3	46.6
<b>Afrodescendiente</b>	43.0	46.1
<b>Afromestizo</b>	36.3	50.1
<b>Indígena</b>	25.0	70.3

<sup>27</sup> Gráficas 7.4, 7.5 y 7.6 (suman 100%) (T. Volpato, *Del negro mexicano...*, ob. cit., p.184). Sólo se reportan los índices de sentimientos. En cambio, las palabras a partir de las cuales se produjeron los índices son parte de la base de datos que obtuvimos durante la investigación *in loco*.

<sup>28</sup> Elaboración propia a partir de datos de primera mano. Cfr. Gráfica 8 (no suma 100%) (T. Volpato, *Del negro mexicano...*, ob. cit., p.185). Los porcentajes suman el 100% sólo por categoría, pues, tomando en cuenta el proceso de mestizaje local, y entonces las múltiples manifestaciones físicas producidas a raíz de esta dinámica, el interrogante se formuló de manera que los entrevistados pudieran elegir más de una variable, ubicándose en las categorías socioculturales que consideraran las más aptas para su autodeterminación (ninguna, alguna o todas). A grandes rasgos, las personas demostraron de poder definir sus raíces y de saber determinar ciertos rasgos socioculturales y físicos que las caracterizan, sin una dispersión importante de datos.



Como demostrado por los datos, éste se ubica sólo antes del concepto de “afromestizo”, cuyos orígenes y etimología se remite a una suerte de “elaboración” teórico-práctica con el objetivo de ocultar la diversidad y diluir el pluralismo nacional<sup>29</sup>.

Ulteriormente, el término “mestizo”, mismo que al comenzar la investigación se aclaró de haber sido ignorado por los pobladores (no hay conocimiento acerca de su significado y de las implicaciones histórico-sociales que ello conlleva), ha sido elegido en el 44.3% de los casos. Es decir que, sobre el total de las respuestas, cada 10 personas, 4 han nombrado el término al momento de escoger una u otra opción. Este porcentaje, aun no siendo muy elevado, demuestra que los pobladores prefieren definirse “mestizos” (emplear un concepto que, probablemente, no conocen de manera adecuada) que “afrodescendientes”. Tal resultado es un verdadero hallazgo de nuestra investigación, pues, en primer lugar, ésta es una crítica metodológica para demostrar que el levantamiento efectuado por el Inegi con objetivo del intercenso nacional, es imperfecto.

Secundariamente, el sólo hecho de que las personas hayan diversificado tanto sus preferencias, y hayan elegido conceptos con poca resonancia social sobre términos construidos institucionalmente, significa que los actores están tomando consciencia de sí mismos y del contexto en el que viven. En términos sociológicos, los individuos, hoy, razonan sobre sus orígenes y cuentan con los conocimientos suficientes para definir su identidad y, entonces, determinan las bases del proceso de reconocimiento de su presencia y función sociocultural.

En tercera instancia, el concepto de “afromexicano” es uno de los términos que fue empleado originalmente durante el levantamiento intercensal y que ocupó un lugar preminente en la determinación de las categorías por las que se preguntó. Como resultado de nuestro estudio, el concepto ha demostrado de ser entendido por la mitad de las personas, demostrando una oportunidad de ser empleado para la definición de la identidad local. No obstante, la preferencia que los actores le atribuyeron se aleja de las categorías que, en este caso, se hallan predominantes: “moreno” y “negro”, elegidas en el 68.7% y en el 76.8% de los casos, respectivamente. Acerca de ello, lo único que parece conveniente especificar es la cercanía entre las dos terminologías.

Como anticipado a lo largo del texto, las personas, en muchos casos, emplean el término “moreno” como un sinónimo de “negro”, pues los dos conceptos especifican las características predominantes de una persona con rasgos físicos tendencialmente africanos, a saber, el cabello, la tez, la forma del cuerpo, los labios, entre otros elementos. En este sentido, podríamos interpretar estos resultados como un único hallazgo o, más propiamente, como un resultado dicotómico, distribuido entre una mera determinación de la identidad “por estética” (en el caso de “moreno”) y una atribución del sentido histórico-social que atañe al uso del término “negro”.

Finalmente, estos resultados invalidan el análisis propuesto por el Instituto nacional de estadística, geografía e informática y muestran una nueva oportunidad analítica para

---

<sup>29</sup> B. Vaughn, *México Negro: From the Shadows of Nationalist Mestizaje to New Possibilities in Afro-Mexican Identity*, en «The Journal of Pan African Studies», 6, 1, 2013, pp.227-240, p.229.





el reconocimiento de la identidad negra de la Costa. Esto es cuantificar los habitantes que, libremente, se adscriben a la condición de afrodescendencia nacional, y ofrecer el derecho de ser reconocidos frente al Estado y la sociedad civil por su papel social, cultural e histórico que la idea de mestizaje nacional, por siglos, les ha injustamente negado.

¿Por qué, entonces, a pesar de que las personas atribuyan significados potencialmente negativos al concepto de negro, ellas mismas deciden emplear este concepto como el más representativo de su identidad local?

¿Cómo interpretar la elección de los entrevistados sin alguna forma de construcción teórica que podría resultar en una suerte de falacia ecológica y así en una misinterpretación de la autodeterminación colectiva?

En palabras de Giménez Montiel, la identidad de la que hablamos «no es cualquier identidad, sino la identidad sentida, vivida y exteriormente reconocida de los actores sociales que interactúan entre sí en los más diversos campos»<sup>30</sup>. Así, sólo podrían ser actores sociales, en sentido riguroso, los individuos, los grupos y los que se definen “colectividades” que buscan los indicadores sociales, culturales y psicológicos que les permiten actuar o movilizarse hacia la construcción de un verdadero actor social que determina, por así decir, los elementos que caracterizan y distinguen el grupo por su unicidad<sup>31</sup>. De esa forma, los actores sociales crean espacios individuales que la colectividad misma aprende a incorporar (y a aceptar) como un método de reconocimiento, en lugar de exclusión, para el beneficio colectivo. Ser negro es así una identidad activa, Bradley *dixit*, que tiende a valorar el origen colectivo a pesar de los elementos potencialmente nocivos que esto implica<sup>32</sup>. Al determinar ciertos rasgos “negativos” como los elementos preponderantes de la identidad, ésta, finalmente, se politiza y adquiere las bases socioculturales para legitimar la consciencia y la acción colectiva.

Autodeterminarse como negro se transforma entonces en un símbolo político de la identidad y explica no solamente la toma de consciencia de los pobladores hacia su propio reconocimiento legal, sino además la relevancia sociocultural que las comunidades de la Costa cobran en el proceso de negociación de la identidad nacional.

#### 4. Palabras finales

Los resultados de nuestra propuesta se distribuyen en tres aspectos complementarios: la metodología empleada para el levantamiento; los hallazgos acerca del concepto que define la población afrodescendiente de la costa; la aplicabilidad del estudio a nivel nacional.

---

<sup>30</sup> G. Giménez Montiel, *Cultura, identidad y procesos de individualización*, en «Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo». Plataforma digital del Instituto de investigaciones sociales de la Unam, México, 2010, (sin páginas), en [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/625trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/625trabajo.pdf), consultado el 03/08/2018.

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> H. Bradley, *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*, Polity Press, Cambridge, 1997.



En el primer caso, se ha comprobado que el método empleado por el Inegi, durante la *Encuesta intercensal 2015* es imperfecto y, sobre todo, que se puede “corregir” usando la aproximación teórico-empírica que, a través este trabajo, se ha elucidado.

En segundo lugar, el trabajo demuestra que los pobladores se definen “negros” y “morenos”, quedando el concepto de “afrodescendiente” rezagado entre las categorías por las que se ha investigado (“negro”, “moreno”, “afromexicano”, “afrodescendiente”, “blanco” e “indígena”).

Finalmente, este método es extensible a nivel nacional, pues las comunidades negras de México cuentan con rasgos definitorios comunes, por lo que, al emplear la metodología propuesta, esta será capaz de captar las diversidades y similitudes de cada uno de los poblados afrodescendientes, sin exclusión de ninguno de los múltiples etnónimos empleados en las diversas áreas nacionales.

Sirva esta aproximación para una mejor definición y reconocimiento de la minoría negra mexicana, y para la generación de un conjunto de derechos *ad hoc*, en su favor.

## Referencias bibliográficas / References

- Alegre F.J., *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, tomo II, Carlos María Bustamante, México, 1842.
- Bradley H., *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*, Polity Press, Cambridge, 1997.
- Cannon W.B., *Voodoo's Death*, en «American Anthropologist», 44, 2, 1942, pp.168-181.
- Cisneros I.H., Flores Dávila J.I., *Metodología para el procesamiento de las preguntas de léxico*, Unidad de estudios sobre la opinión, Instituto de investigaciones sociales-Unam, México, Anexo IV, 2010.
- Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*; <https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos#10537>, consultado el 12/06/2018.
- Giménez Montiel G., *Cultura, identidad y procesos de individualización*, en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, Instituto de investigaciones sociales de la Unam, México, 2010, n.p., en [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/625trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/625trabajo.pdf), consultado el 03/08/2018.
- Gorostiza A., Solé Llussà A., González Martín A., *Historia biológica de Yanga, ¿Primer palenque libre de América?*, en «Naveg@américa. Revista Electrónica Editada por la Asociación Española de Americanistas», 15, 2015; <http://revistas.um.es/navegamerica>, consultado el 10/10/2018.
- Gracia E., Musitu G., *Psicología social de la familia*, Ariel, Barcelona, 2000.
- Hobsbawm E., *Introduction: Inventing Traditions*, en Hobsbawm E., Ranger T. (eds.), *The Invention of Tradition*, The Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge, 1983, pp.1-16.
- Inegi, *Encuesta intercensal 2015. Síntesis metodológica y conceptual*, Inegi, México, 2015.



- Jackson S.N., *Love, Loss, and the 'Art' of Making Gumbo. An Interview with Eileen Julien*, en «Callaloo», 30, 1, 2007, pp. 95-109.
- Johnson J.M., Thompson S.L., Perry G.J., *Juju-Soup: the Witch Herbalist's Solution for Infertility*, en «African Studies Review», 33, 1, 1990, pp.55-64.
- Lester D., *Voodoo Death: some new Thoughts on an old Phenomenon*, en «American Anthropologist», 74, 3, 1972, pp.386-390.
- López Chávez J., Strassburger Frías C., *Un modelo para el cálculo del índice de disponibilidad léxica individual: enseñanza del español como lengua materna*, en *Actas del II Seminario internacional sobre aportes de la lingüística a la enseñanza del español como lengua materna*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1991, pp. 91-112.
- López Morales H., *Lingüística estadística*, en López Morales H. (coord.), *Introducción a la lingüística actual*, Playor, Madrid, 1983, pp.209-225.
- Melucci A., *The Process of Collective Identity*, en Johnston H., Klandermans B. (eds.), *Social Movements and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995, pp. 41-63.
- Migeot F.W.H., *The Basis of African Religion*, en «Journal of the Royal African Society», 19, 73, 1919, pp.20-39.
- Mosley W., *Voodoo*, en «Callaloo», 38, 1989, pp.153-155.
- Naveda Chávez-Hita A., *San Lorenzo Cerralvo, pueblo de negros libres. Siglo XVII*, en «Ulúa», 19, 2012, pp.61-79.
- Pasquel L., *Campaña contra Yanga en 1608*, Colección Suma Veracruz, Citlaltépetl, 1974.
- Pérez de Ribas A., *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España*, vol.I., Alonso de Paredes, Madrid, 1645.
- Senghor L.S., *Libertad, negritud y humanismo*, Tecnos, Madrid, 1970.
- Sprague J.T., *The Origin, Progress, and Conclusion of Florida War*, D. Appleton & C., New York, 1848.
- Talbot P.A., *The Land of the Ekoi, Southern Nigeria*, en «The Geographical Journal», 36(6), 1910, pp.637-654.
- Vaughn B., *México Negro: From the Shadows of Nationalist Mestizaje to New Possibilities in Afro-Mexican Identity*, en «The Journal of Pan African Studies», 6(1), 2013, pp.227-240.
- Volpato T., “*Mascogos*”, “*cuarterones*” y “*mexicanos*”. *Dinámicas de construcción de la identidad en una comunidad afrodescendiente de Coahuila, México*, en «Quaderni di Thule. Rivista di Studi Americanistici», 14, 2014, pp.99-111.
- Volpato T., *Autodeterminación minoritaria en México. Un acercamiento teórico a los conceptos de afrodescendiente y afromexicano*, «Visioni LatinoAmericane», 23, 2020, pp.26-47.



Volpato T., *Del negro mexicano y su identidad. Una propuesta teórico-metodológica para el reconocimiento*, Universidad pontificia de México, Ciudad de México, 2018.

Volpato T., *Evolución y praxis del multiculturalismo cubano. Procesos de autodeterminación entre ajiaco y diversidad*, Casa editrice mazziana, Verona, 2017, pp.74-87.

Recibido: 10/08/2020

Aceptado: 24/12/2020

