

Experiencias “negras y “morenas”

Los procesos de adscripción de una comunidad afromexicana en Veracruz

Marleys Patricia Meléndez Moré

■ Doi:10.54871/ca24af1d

Todavía se sigue diciendo “los negros de Mata Clara”, todavía se dice, pero ya a los chamacos no los etiquetan tanto. O sea, porque ya su característica es... Ya no vienen tan... Ahora vienen diferentes. Es más, ya hay matrimonio de gente de Cuitláhuac con gente de Mata Clara. O sea, porque antes de eso también casi era prohibido.

—Hombre de 50 años entrevistado en Mata Clara, octubre
de 2020

La localidad de San Francisco de Mata Clara está situada en el municipio de Cuitláhuac, en el estado de Veracruz. Sus orígenes dan cuenta de los procesos de libertad gestados en la región de Córdoba durante la época colonial (Cruz Carretero, 1989, p. 67). Según la información recibida por sus habitantes, desde tiempos inmemoriales los miembros de esta población han sido identificados por el grupo mestizo dominante, presente en la cabecera del municipio de Cuitláhuac, como “las y los negros de Mata Clara”, lo cual los ubica como un grupo minoritario que sufre tratos diferenciales y

desiguales en sus interacciones sociales por sus características fenotípicas afrodescendientes.

En este sentido, no solo se les negó la posibilidad de reconocer su etnicidad individual y subjetiva, sino que esta se les presentó desde una imposición estructural a la que se tenían que enfrentar con o sin su consentimiento (Gutiérrez y Balslev, 2008, p. 22) y como productora de un discurso sobre el Otro que reforzaba su dominación. Sin embargo, años después, en la localidad se presentaron algunos sucesos que movilizaron la interacción de sus miembros con otros grupos sociales, lo que supuso la apropiación de la etnicidad por “aquellos que alguna vez estuvieron sujetos al dominio colonial” (Greene, 2009, p. 40).

En el presente capítulo, se analiza cómo la población adulta de la comunidad de San Francisco de Mata Clara, en México, a partir de la apropiación de su etnicidad, se nombra a sí misma en sus interacciones con otros grupos sociales y establece *fronteras étnicas* (Poutignat y Streiff-Fénart, 1995, p. 141) que, mediante selecciones significativas, les han permitido aceptar o rechazar *repertorios* que han resultado definitivos al momento de la construcción de sus identidades.

Con el fin de exponer de manera clara los hallazgos de esta investigación cualitativa basada en la experiencia y perspectiva de veintidós habitantes de la San Francisco de Mata Clara (nueve mujeres, siete hombres y siete niñas) y realizada a través de entrevistas semiestructuradas y observación participante, el presente texto se dividirá en tres apartados: el primero analiza la categorización intergrupala de la población, en la cual la *raza* aparece como un *significante flotante* que organiza los grandes sistemas de clasificación de las diferencias que operan en el interior de la sociedad mataclareña (Hall, 2015 [1995], p. 9); el segundo da cuenta de los procesos de conformación de identidad étnica *negra* de los mataclareños a partir de la apropiación de su etnicidad; por último, en el tercer apartado, se exponen los comentarios finales.

Las categorías intergrupales

Las categorías étnicas, decía Barth, son como un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenidos en los diferentes sistemas sociales (1976, p. 16). Esto quiere decir que dentro de las categorías hay una amplitud que admite nuevas construcciones según los sentimientos, semejanzas, diferencias, representaciones e identificaciones de los sujetos.

En las respuestas a las entrevistas realizadas, como parte del trabajo de campo, se descubrió que en el interior de San Francisco de Mata Clara se han formado ciertas categorías derivadas de la categorización externa de la que han sido objeto los pobladores durante años (Tabla 2). Por tal razón, se les preguntó a algunas personas sobre su significado, a la vez que se les mostraba la tabla PERLA¹ utilizada en la Encuesta Nacional de los Hogares (INEGI, 2016), con el fin de identificar la letra que ellos consideran correspondiente al color de cada categoría.

Figura 1. Escala cromática PERLA



Nota: La figura muestra la paleta de colores utilizada por el INEGI para su estudio de autopercepción de las personas sobre su tono de piel. Fuente: Encuesta Nacional de los Hogares (INEGI, 2016).

¹ Escala utilizada por la Universidad de Princeton en su Proyecto sobre Etnicidad y Raza en América Latina (PERLA, por sus siglas en inglés).

Tabla 2. Categorización existente dentro de San Francisco de Mata Clara.

Categoría	Significado	Escala PERLA
Los más negros	Son los extranjeros, aquellos que llegaron a la comunidad provenientes de Cuba o costa de marfil.	A
Negros	Los descendientes de los más negros y que se auto reconocen como afrodescendientes.	B, C, y D
Morenos	Los morenos son aquellas personas cuyo tono de piel es más claro que el de los negros.	E, F
Los más claros/güeritos	Personas de tono de piel claro y que tienen ojos azules	K y J
Claros/güeros	Personas de tono de piel claro, pero con ojos café	H y I
Champiñones	La mezcla entre los morenos y los más claros	G
Apinonados	La mezcla entre los claros y los negros	F
Chocolateados	Apelativo cariñoso para referirse a una persona morena.	E

Fuente: elaboración propia

En dichas categorías la *raza* aparece como un *significante flotante* que, de acuerdo con las ideas de Stuart Hall (2015, p. 9), organiza los grandes sistemas de clasificación de las diferencias que operan en el interior de la sociedad mataclarenses.

La mayoría de los adultos entrevistados se identificaron con la primera categoría (*negros*) porque “eso es lo que somos y no nos molesta admitirlo” (Hombre, 57 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020). Mientras que las siete niñas, protagonistas del estudio, manifestaron identificarse con la segunda y novena (*morenas* y *achocolatadas*).

Sin embargo, todos manifestaron que les disgustaba que, al dirigirse a ellos con las palabras “negros” o “morenos”, estas fueran acompañadas por otras o por un tono que los hiciera presa de condescendencia, burla o menosprecio. Ellos afirman que ser mataclarenses, para las personas de otras ciudades y localidades de la

región, significa ser negro, aunque haya personas de piel más claras (*güeras*) debido al mestizaje.

A su vez, aseguran que cuando alguien foráneo conoce a un miembro de la comunidad que no tiene el fenotipo negro, le preguntan: “¿A poco en Mata Clara hay blancos?”. Incluso en ocasiones les han llegado a decir: “¿Por qué se llama Mata Clara y no Mata Negra?”. Los adultos comentan que toda su vida arrastraron con este tipo de preguntas, burlas y estigmas en torno a su origen, que los hacía sentir mal. No obstante, manifiestan que “ya eso no nos afecta. Nos sentimos orgullosos de ser negros” (Mujer, 53 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

Hubo otras y otros entrevistados que declararon preferir la categoría *morenos*. Al respecto, una entrevistada manifestó lo siguiente: “No soy tan negra, por mis venas corre sangre mestiza” (octubre de 2020). En este sentido, si bien algunos entrevistados manifiestan sentirse orgullosos de ser mataclarenses, no les gusta ser reconocidos como “los negros de Mata Clara”, pues consideran que esa expresión siempre es usada para discriminar a alguien.

La raza y el mestizaje como productores de relaciones de poder y desigualdad

El mestizaje como ideología en Latinoamérica se ha asentado bajo la creencia homogeneizadora de una identidad nacional que, tras una máscara de inclusión, oculta una exclusión racista (Wade, 2003). Por su parte, la *raza*, siguiendo a Mariana Berlanga (2014), no tiene que ver con una diferencia biológica o efecto de una herencia genética, sino con una historia de opresiones, que en el caso de América Latina tuvo su origen en el proceso de colonización por parte de Europa hace cinco siglos (p. 40).

En este sentido, a pesar de que los términos de *raza* y *mestizaje*, como plantea Velázquez (2012), “son constructos sociales e ideológicos cuyo significado se ha visto modificado en contextos históricos

concretos y según fines económicos y políticos específicos” (p. 20), estos siguen siendo utilizados ampliamente para explicar las bases que cimientan las dinámicas de racismo y discriminación que sufren las comunidades afrodescendientes en México.

Por ejemplo, en las respuestas de los sujetos de estudio se muestra que ambos términos derivan en una serie de comportamientos y diferencias racializadas que deben entenderse como hechos discursivos (Hall, 2015 [1995]). Uno de estos casos reiterativos en la comunidad es el de una familia de tres hermanos que, siendo hijos del mismo padre y la misma madre, se identificaron como negra, morena y otro como güero. Estas categorías, además de otorgarles una posición de privilegio dentro del núcleo familiar, dan cuenta de las percepciones basadas en diferencias físicas como el tono de la piel, la textura del cabello y las formas de nariz y boca, características que son fácilmente diferenciables al ojo humano y “proveen el fundamento de los lenguajes que usamos cotidianamente para hablar sobre raza” (Hall, 2015 [1995], p. 19).

Por lo anterior, es preciso entender que las nociones de *raza* y *mestizaje* son constructos socioculturales utilizados no como una clasificación sustancial de una condición, sino más bien como productores de relaciones de poder y desigualdad que han construido prejuicios y constituyen el imaginario social de gran parte de la colectividad, lo cual es evidente en algunas prácticas culturales, políticas y de jerarquización social en las que se excluye, invisibiliza y estigmatiza a los miembros de comunidades afrodescendientes e indígenas.

Es por esto que las categorías étnico-raciales son creaciones dadas desde lo que se cree que se ve y, dentro de estas, la *raza* es un significante que se asemeja más a un lenguaje que a su constitución biológica (Hall, 2015 [1995]):

“La raza negra tiene mejor condición física, pues son más resistentes al trabajo y a las inclemencias del tiempo” (Hombre, 60 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

“El blanco no aguanta nada, o sea, se asolea y se anda muriendo. O sea, me refiero al ario, el güerito no, porque hay güeritos con raza negra que aguantan muchísimo” (Mujer, 47 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

“La raza negra tiene mejor cuerpo, estatura, caderas, pechos y glúteos; los blancos tiene la piel bonita pero no tienen nalga” (Hombre, 52 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

Esta racialización les atribuye a los individuos ciertas características esencialistas y naturalizantes que justifican diferencias genéticas y biológicas inexistentes. De este modo, sirven de base para marcar diferencias sociales, económicas y culturales que desembocan en desigualdades, estereotipos, prácticas racistas y discriminatorias reales. Estas situaciones han sido experimentadas por la mayoría de las personas entrevistadas en la localidad de Mata Clara, quienes han asimilado que su color de piel marca los malos tratos que han recibido o recibirán:

“Es que por ser negros nos ven mal, siempre nos quedan mirando” (Mujer, 49 años, conversación informal, octubre de 2020).

“Mi color de piel siempre remite a lo malo; si un negro o un blanco son sospechosos de cometer un delito, ¿quién de los dos fue? Pues el negro” (Hombre, 56 años, conversación informal, octubre de 2020)

“En la televisión los negros y los morenos siempre son los sirvientes” (Niña, 12 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020)

“Los blancos tienen más posibilidades económicas” (Mujer, 45 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

La transcripciones presentadas anteriormente evidencian que los discursos sobre los individuos racializados se entretajan en relaciones de poder en las que el color, si bien es poco significativo en sí mismo (Hall, 2015 [1995]), cobra un carácter significativo “como insignia [de la] herencia social de la esclavitud, de la discriminación y el ultraje de esa experiencia” (Du Bois, 1911, p. 117). Es decir, los

discursos de desarrollo económico, razón, civilización y, con esto, progreso y mejora, que durante siglos justificaron los procesos de blanqueamiento, las políticas de migración, entre otras estrategias de invisibilidad y vejámenes en contra de las poblaciones originarias y afroamericanas, han sido un *hábito* naturalizado en la modernidad (Emmelhainz, 2017, p. 10.), presente en la comunidad de Mata Clara.

Mata Clara, “sinónimo de negritud”

En su trabajo de grado titulado *Identidad de una comunidad afro mestiza del Centro de Veracruz. La población de Mata Clara*, la antropóloga mexicana Sagrario Cruz Carretero (1989) expone que en Mata Clara hay varias familias que son identificadas y se autoidentifican como “las más negras” dentro de la localidad. Entre estas, la investigadora resalta a los Clavijo, Contreras, Virgen, Flores, Castros, Castillo, López, Cid, Peña, Hernández y Blanco (p. 91). Durante el trabajo de campo realizado para esta investigación pudo comprobarse que tanto las siete niñas como un gran porcentaje de los miembros de la comunidad tienen relaciones de parentesco que desconocen: “No sabía, o sea, uno sí escucha que aquí todos somos familia y que los apellidos se repiten, pero no pensaba que fuera verdad” (Ya14, grupo focal, octubre 2020).

Los Peña Castillo, Peña Flores, Clavijo Peña, Corona Peña, Peña Herrera, Cadeza Peña, Peña Virgen, Virgen Flores, Flores Blanco, Virgen Castros, López Blanco, etc., son los apellidos resultantes de las mezclas entre los miembros del grupo familiar. Sin embargo, algunos de ellos, como se mostró en el apartado anterior, se identifican bajo categorías étnico-raciales diferentes. No obstante, sus ascendientes siguen siendo vistos e identificados como los miembros de las familias fundacionales, sobre los que recae la categoría “los más negros” como marca identitaria.

La historia de la nominación “los negros de Mata Clara”

Durante el periodo virreinal existieron condiciones favorables para que algunas personas de origen africano obtuvieran su libertad y, con esto, una ascendencia económica y social que se reflejó en un mejor nivel de vida (Velázquez Gutiérrez, 2012, p. 438). Sin embargo, entre las élites novohispanas se evidenció el miedo a la mezcla “entre razas inferiores y superiores”, específicamente entre descendientes de africanos y europeos. Las élites independentistas, por su parte, también manifestaron su preocupación por el mestizaje, particularmente entre africanos e indígenas, pues creían que los primeros empeoraban la condición de los últimos, como cita Pérez Jiménez (2011) al liberal mexicano José María Luis Mora: “escribió en sus memorias que se sentía orgulloso de que su estirpe familiar no estaba contaminada con mulatos u otras castas inferiores” (p. 45).

Es así como los liberales, según menciona Sánchez-Guillermo (2007), difunden el discurso racista en el siglo XIX, a pesar de que promueven la idea de una nación igualitaria. Para ejemplificar lo anterior es preciso mencionar a Justo Sierra y su libro *Evolución política del pueblo mexicano* (1869), en el que propone atraer a inmigrantes de sangre europea para cruzarlos con los grupos indígenas, pues asegura que solo este cruce permitiría mantener el medio civilizado en que la nacionalidad ha logrado crear, y contribuiría así a su evolución. Además, manifiesta la necesidad de complementar esta fusión con una educación escolar que le permita al indígena un cambio de mentalidad (p. 396).

Justo Sierra, Andrés Molina Enríquez y Manuel Gamio son algunos de los intelectuales que durante fines del siglo XIX y comienzos del XX desarrollaron, bajo la idea del mestizo, la inscripción a la identidad nacional mexicana de un grupo social que excluiría lo africano, conservaría lo mejor de la raíz indígena y la europea y cuya posición social, política y económica sería superior a la indígena, así como su apariencia física.

En consecuencia, dicha imagen de una nación unitaria, fuerte y hegemónica que, a partir del control de la diversidad sociocultural del territorio y el mejoramiento de la composición tanto psíquica como fisiológica de los distintos grupos étnicos, mejoraría las políticas capitalistas de estado e introduciría a México a la modernidad, fue imponiéndose como anhelo nacionalista entre las élites intelectuales, culturales y políticas del final del siglo XIX e inicios del XX (Castillo Ramírez, 2014).

Estas posiciones y condiciones sociales de los intelectuales de élite fueron heredadas por la clase dominante de la cabecera municipal de Cuitláhuac, que, argumentando una supuesta inferioridad biológica, identificó a los mataclarenses como “negros”, a la vez que los situaba por debajo de su “superioridad” blanca-mestiza y justificaban el rechazo, la exclusión y el maltrato hacia esta población. Dichas jerarquizaciones reprodujeron relaciones de poder que beneficiaban a los grupos dominantes, mientras acarrearán consecuencias en términos materiales y simbólicos para las poblaciones excluidas y discriminadas.

La limitación de la interacción entre los mataclarenses y los miembros de la cabecera municipal (renuentes a cualquier enlace matrimonial u otro tipo de filiación con la población negra) fue una de sus consecuencias. Además, según las respuestas dadas por los entrevistados, esto propició la endogamia entre los mismos grupos familiares de Mata Clara:

“Todos tenemos por tercera generación, cuarta generación relación con la persona con la que nos casamos. Ya si te casas con alguien de fuera, pues ya comienza a hacerse la diferencia. Pero mientras te cases con un nativo de Mata Clara va a ser tu familia por donde le busques” (Hombre 57 años, conversación informal, octubre de 2020).

Al respecto, Cruz Carretero menciona que estas limitaciones hicieron que se conservaran no solo las diferencias fenotípicas marcadas sino también la intensificación de la solidaridad entre los mataclarenses, así como “el incremento de una desigualdad de

naturaleza cultural o socioeconómica entre charros, negros y criollos” (1989, p. 105).

El marco anterior es de total relevancia para el presente estudio porque, siguiendo a Good Esthelman (1998), “es imposible investigar acerca de la población de origen africano y sus descendientes en el nuevo mundo sin enfrentar los complejos temas del racismo, la etnicidad, la estratificación social, el colonialismo y el nacionalismo” (p. 109), pues ha sido esa inseparable relación entre el nacionalismo y el racismo lo que ha creado la base ideológica del racismo moderno.

La exclusión de “los negros de Mata Clara”

Las acciones discriminatorias que niegan una igualdad de derecho hacia los ciudadanos se arraigan a los imaginarios instaurados desde la institucionalidad que legitiman los procesos obstaculizadores y dificultan el acceso a educación, salud, empleo, vivienda, entre otros aspectos, de los individuos diferenciados, así como la asunción de su identidad étnica. Tal es el caso de los pobladores de Mata Clara, quienes durante años han sufrido dinámicas discriminatorias que, como se comprobó durante las entrevistas, han favorecido a que entre ellos existan tanto diferencias generacionales a la hora de asumir la adscripción étnica, como distintos escenarios de contacto o interacción que impactan negativamente en su pertenencia étnica (Chávez González, 2013).

Es decir, los mayores de 70 años no tienen inconvenientes en decir: “yo soy negro o negra”, mientras que, para aquellas personas menores de 60 años, aunque se asumen como negros/negras o morenos/morenas, esta pertenencia les ha resultado conflictiva. Esto se debe, en parte, a los distintos escenarios a los que se han tenido que enfrentar y que los diferencian de los mayores: “No sé si tú has oído hablar de Tía Roberta, la hermana de tía Choma. Ella dice: ‘¿Yo soy negra y qué?’ O sea, la actitud era así, ¿sabes por qué? Porque

ella no salió nunca de aquí” (Hombre, 56 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

La respuesta anterior forma parte de las conversaciones informales mantenidas en el interior de la comunidad con los familiares mayores de los participantes y en las que algunos contaron que tuvieron parientes que nunca salieron del pueblo, sobre todo mujeres mayores de 80 años encargadas de la crianza de las y los hijos. Por consiguiente, no tuvieron que enfrentarse a la escuela, el principal espacio de interacción con el racismo: “Como yo no fui a la escuela, a mí nadie me ofendió” (Mujer, 87 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020), contrario a los menores de 60, quienes manifestaron que en su infancia tenían miedo de asistir a la secundaria.

Dentro de la comunidad no existía una escuela que les permitiera cursar ese grado, por lo tanto, para seguir estudiando se veían obligados a trasladarse hacia las ciudades y las localidades vecinas como Palmillas, Cuitláhuac, Yanga y Córdoba, donde ya sabían que tendrían que experimentar un trato diferencial y burlas por su tono de piel: “Nosotros estudiábamos aquí hasta sexto de primaria. El paso a la secundaria era un temor a lo desconocido. Era un temor llegar a la secundaria y que todo el mundo te viera mal como negro” (Hombre, 52 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

Estas agresiones generalmente eran verbales: “Ahí vienen los negritos de Mata Clara”, “Ahí vienen las negras, que estaban tiradas en el rancho”, “Ve, negrita y trompuda”, “Pinches negros”, entre otras expresiones degradantes que culminaban en una amplitud de risas burlonas por parte del grupo atacante. En la mayoría de los casos, si bien causaba rabia, vergüenza y dolor en las víctimas, no llegaba a ser motivo de respuesta por parte de los agredidos. Generalmente, según comentan los entrevistados, la mejor forma de sentirse protegidos era andar todos “en un montoncito, todos los negros hechos bolita” (Hombre, 47 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020). Sin embargo, hubo casos, sobre todo en adolescentes (tanto hombres como mujeres), que al no soportar la

humillación se enfrentaban tanto física como verbalmente a los victimarios.

Vemos entonces cómo la exclusiones racistas y discriminatorias, bajo la categoría “los negros de Mata Clara”, en ciertos espacios y grupos sociales, repercute en sus identidades y su adscripción étnica. Sin embargo, como se muestra a continuación, los pobladores encontraron las raíces en las cuales sostenerse, en un intento por tratar de descubrir quiénes eran (Hall, 2010).

El redescubrimiento: la apropiación de lo negro, las nuevas etnicidades y la construcción de identidades

Representantes de la embajada de Costa de Marfil en México llegaron en 1988 a la región de Córdoba para solicitar asesoría agrícola del Instituto de Mejoramiento de la producción de Azúcar (IMPA), ubicado en la ciudad de Yanga, y se dio así inicio a un intercambio cultural y científico entre Costa de Marfil y el Municipio de Yanga. Con la participación del Centro de Intercambio Cultural Veracruz-África, Culturas Populares, la televisión del Gobierno del estado de Veracruz y los gobiernos municipales de Yanga y Cuitláhuac, se les dio una recepción oficial durante las fiestas del Carnaval de Yanga, en el que presenciaron la participación de la comparsa de San Francisco de Mata Clara (Cruz Carretero, 1989, p. 112).

La presencia de autoridades diplomáticas, como menciona Cruz Carretero (2005), le dio un nuevo ímpetu a la celebración, se incorporaron nuevos elementos que los habitantes reconocieron como “africanos” y que adoptaron como propios, y se vio reforzada su identidad como “negros”. Se evidenció en los participantes del carnaval un orgullo por pertenecer a una ciudad fundada por esclavos negros. En grandes letreros y camisetas se leyó: “Yanga, el primer pueblo libre en América” (p. 235).

A partir de esta visita, en la cual los marfileños se adentraron en la comunidad de Mata Clara para conocer y dialogar con sus

pobladores, se manifestó un fuerte interés por parte de las autoridades municipales hacia la localidad: promovieron e incluyeron a los mataclarenses en la participación de actividades políticas a nivel municipal, con el fin de revitalizar las “raíces negras” del municipio (Cruz Carretero, 1989, p. 124). Surgen así nuevos elementos que legitiman y refuerzan la construcción de una identidad negra, antes negada y opacada: sujetos, géneros, etnicidades, regiones y comunidades, antes excluidos de las formas mayoritarias de representación cultural, imposibilitados de situarse a sí mismos excepto como sujetos descentrados o subalternos; todos ellos han adquirido, mediante la lucha, los medios para hablar por sí mismos (Hall, 2010).

En las conversaciones informales sostenidas en el interior de la comunidad, la mayoría de los adultos entre los 45 y 50 años mencionaron este suceso dejando claro que supuso el descubrimiento de otras personas con las que compartían características físicas similares, pero cuyas nacionalidades y lenguajes eran diferentes. Este hallazgo desató una serie de cuestionamientos sobre sus identidades, en las que hasta entonces no tenían referentes fuera de la su realidad social.

Investigadora: Cuando llegaban todas esas personas de Costa de Marfil, ¿qué decía la gente?

Entrevistado: Pues... Se sorprendían porque era como “ve, mira esos negritos”. O sea, aun así, nosotros decíamos: “Ve”... Porque hablaban diferente o eran más negros. Su característica era mucho más, más fuerte y les preguntaban que a qué venían ¿no? Y respondían que, pues, a investigar por qué están ustedes aquí, de dónde viene todo eso. Era sorprendente o sorpresivo que vinieran, pero iban obviamente con la gente con el arraigo más fuerte de la negritud, como donde Tía Choma, siempre caían allí. O sea, siempre. ¿Entonces ahí comienzas tú a decir qué onda? O sea, ¿qué pasa aquí?, ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?

I: ¿Y antes qué pensaban? ¿De dónde venían?

E: No, no era, era no darte cuenta porque estabas en una población general igual y los más negros y los negros y ya. Es más, llegabas a pensar que eras nativo de aquí, de origen, de raza y todo, pues era de aquí (Hombre, 53 años, octubre de 2020).

En este sentido, a los pobladores se les presentó una etnicidad relacionada con un grupo del que se cree tiene una “profundidad histórica” (Fishman 1985, p. 49) y eso hizo que se cuestionaran si ellos podían ser “una prolongación de dicha etnicidad” (Villarreal et al., 1988, citado en Llorens, 2002, p. 663). Hay entonces un reconocimiento de sí mismos frente a otros sujetos “negros”, una resignificación de “el pasado, así como las diferencias culturales, siendo esta tarea la que permite el despliegue colectivo de nuevas identidades” (Pajuelo 2004, p. 9). Sin embargo, al mismo tiempo surge un racismo internalizado que, en este caso, se manifiesta en la expresión “son más negros que nosotros”, es decir, se acepta una raíz, pero se plantea de inmediato un distanciamiento entre el nosotros, “los menos negros”, y ellos, los africanos, los “más negros”. Incluso también de aquellos que formaban parte de las “familias más negras” de la comunidad.

Lo anterior responde, siguiendo a Pineda (2018), a una discriminación racial y étnica hacia los *otros* también racializados, ejercida por parte de las y los sujetos estigmatizados, lo que a su vez supone ubicarse en una estratificación privilegiada por encima de aquellos que poseen rasgos más acentuados y un color de piel más oscura. De esta manera, los mataclarenses al referirse a los marfileños como “los más negros que nosotros” adoptaron las mismas actitudes racializadoras, estigmatizadoras y discriminadoras que los blancos mestizos habían asumido hacia ellos. Sin embargo, con la visita de Costa de Marfil, se encontraron en escenarios y con personas capaces de hacerlos “trascender la aceptación del estigma o el alejamiento y discriminación del propio grupo étnico” (Pineda, 2018, p. 60).

Este acercamiento/distanciamiento con los *otros* también estigmatizados propició la aceptación de su etnicidad que, si bien siempre había estado allí, estaba esperando que se apropiaran de ella (Hall, 2010). Eso fue exactamente lo que hicieron las y los mataclarenses cuando vieron el pasado de frente: empezaron a narrarlo, a reconstruirlo a través de la palabra y la memoria e incorporarlo en la construcción de sus identidades.

Es así como las y los mataclarenses, al sentirse vinculados a una comunidad con la que comparten un estigma, a condición de su pertenencia étnica (Pineda, 2018), redescubren su etnicidad y seleccionan una serie de elementos culturales que incluyen nuevos contenidos de origen a los procesos de subjetivación que estaban concretando como identidad étnica.

Identidad histórica cultural: Negro Yanga

La construcción identitaria de un sector de la población mataclarenses se ha establecido bajo el reconocimiento y la apropiación de una memoria histórica (Zaragoza Contreras, 2010) que comparte un pasado en común con la población de Yanga. De esta manera, la identidad de los mataclarenses se reconstruyó a partir de la tradición oral, las fuentes escritas y el enaltecimiento de la figura del Negro Yanga en las actividades académicas y culturales de la región.

Es por esta razón que en las respuestas a las entrevistas de contexto (octubre de 2020), un amplio sector de la población mataclarenses reconoció al Negro Yanga como parte de su historia fundacional; no solo como el comandante de un movimiento de negros cimarrones que lograron fundar con libertad y autonomía la actual ciudad que lleva su nombre y que anteriormente era conocida como San Lorenzo de los Negros (García Márquez, 2020), sino como quien abrió el camino para que los esclavizados pudieran asentarse

en condición de cimarrones en las inmediaciones de este poblado. Tal como lo platica un hombre de 50 años originario de la localidad:

Somos descendientes de la población de Yanga. Ahí estaba la mayor concentración de negros libres en el 1630 y, como era una zona muy bonita, muy verde, con un buen clima y el paso obligado del puerto de Veracruz a la Ciudad de México, entonces los ricos, que en su mayoría son italianos, se fueron quedando en Yanga, en la zona, y aunque los negros eran libres y tenían sus tierras pueblos, pues los fueron como... como relegando hacia los lados. Por eso la población negra de Yanga está a los alrededores de la misma. Entonces Mata Clara es un pueblo con una concentración tremenda de gente negra, que ni nosotros mismos o la gente de un poco antes que saben de la historia no le dan el valor que se merece, porque nos parece ofensivo que nos llamen negros o que lo tomen a burla [...] pero aquí predomina la raza negra de la zona (Hombre, 50 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

Esto ha implicado el uso de una categorización que organiza los intercambios que se realizan con Yanga, para escoger dentro de estos aquellos elementos culturales significativos que afirman y sostienen su identidad cultural. El primero es la etnohistoria, que comprende aquellos “hechos significativos que clarifican la identidad biográfica del grupo” (Paris, 1990, p. 86): “aquí estaban las haciendas cañeras, aquí fue la mayor concentración de tráfico de esclavos y somos los vestigios de esta. Lo que ha quedado en la historia lo tenemos plasmado en la piel” (Hombre, 50 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

En segundo lugar están los símbolos: la figura de Yanga, cuyo monumento se encuentra ubicada en la ciudad que lleva su mismo nombre. “Todo fue gracias al negro Yanga, que liberó a los esclavos y muchos de ellos vinieron a parar aquí. De esos somos descendientes” (Mujer, 43 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020). En tercer lugar, las prácticas colectivas: su actuación en el carnaval

de Yanga en el que participan cada 10 de agosto desde 1986 en una comparsa que representa la historia del Negro Yanga.

Estos referentes identitarios han permitido una “apropiación e interiorización del complejo simbólico-cultural” (Giménez, 2000, p. 52). En el caso de la historia yanguense, les ha valido como factor de adscripción desde un punto de vista endógeno, que los hace parte del mismo grupo étnico por su identificación como “poseedores de un origen común y portadores de elementos, rasgos, o características importantes de una cultura propia o común; y cuyos miembros, además, participan en actividades y prácticas grupales que sirven para mantener, reproducir o recrear dichas características culturales” (Llórens, 2002, p. 661).

Sin embargo, lo anterior no ha significado una identificación colectiva desde un punto de vista exógeno, debido a los procesos de interacción social en el que los individuos han identificado factores de diferenciación que han sido fundamentales en la construcción de su identidad colectiva, entre los que se encuentran las características físicas que atraviesan y condicionan la identificación consciente con el grupo porque “la mera existencia objetiva de una determinada configuración cultural no genera automáticamente una identidad” (Giménez, 1996, p. 55).

En este sentido, Yanga, como representación simbólica, establece un vínculo entre la realidad y lo imaginable (Frutiger, 2000, p. 177); así, los mataclarenses se identifican con lo que consideran eran las características físicas del líder fundador de la localidad, así como algunas manifestaciones culturales, pero cuestionan la etnicidad de los yanguenses a partir de la ausencia de estos rasgos fenotípicos.

Fíjate que en Yanga yo no veo que sea la sangre tan... O sea, yo veo más sangre un poquito más pura de afromexicanos aquí en Mata Clara que en Yanga, porque aquí es fácil encontrarme con gente muy alta, morenos, negritos, chinitos, y en Yanga no, en Yanga ya están muy mezclados (Leti, comunicación personal, 14 de octubre de 2020)

Si bien los rasgos fenotípicos como indicadores de etnicidad son un criterio que “desconoce el proceso de mestizaje existente” (Bodnar, 2000, p. 81), la población de Mata Clara, bajo situaciones sociodemográficas e históricas particulares, fue categorizada como “negra” y se vio enfrentada a unas jerarquías sociales que buscaron justificar la existencia de diferencias legitimadas tras ideologías *esencialistas* que, ligadas al tono de piel, los hicieron presa de ofensas y burlas. Lo anterior marcó su singularidad y su no identificación con aquellos grupos “no negros” con los que comparten elementos materiales simbólicos derivados de unas raíces en común.

Antes mi mamá decía que se venían a burlar cuando venían a preguntar que por qué había esta población negra aquí, entonces no nos daban información así muy muy clara. En primera, por desconocimiento, porque no salen, o sea, la gente nace aquí, no te das cuenta de que eres, pues, diferente al resto del mundo. Porque aquí ves a todos iguales, pero cuando sales al pueblo más cercano te empiezas a dar cuenta. Cuando tienes uso de razón, dices: ¿yo por qué soy negro y esta gente es de otro color? (Fragmento de entrevista formal, oct, 2020).

El último cuestionamiento de la transcripción anterior sitúa inmediatamente a los yangüeses en la categoría de *otros*, “un concepto constitutivo de la identidad” (Zaragoza Contreras, 2010), que establece la diferencia a partir de la cual han afianzado su identidad étnica pero también cultural. Entendida esta como un “conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), por medio de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (Giménez, 2000, p. 54). Por lo tanto, la etnicidad como categoría

muestra que aquello que identifica a una comunidad no son los rasgos culturales objetivos, sino los que cada miembro selecciona, a través de la percepción subjetiva que hace de estos; por eso no basta con

pertenecer a cierto grupo para identificarse con él (Giménez, 1996, p. 55).

En este sentido, la figura de Yanga es una representación simbólica mediada por la cultura que, como proceso dinámico resultado de la actividad creativa y creadora, individual y colectiva, fortalece los vínculos sociales internos que cimentan las identidades colectivas, sociales, étnicas y culturales presentes en la localidad de San Francisco de Mata Clara, sin que ello signifique una autoadscripción o sentido de pertenencia étnica con el territorio que lleva su nombre.

Comentarios finales

El punto central de este capítulo fue la autoidentificación de los pobladores de San Francisco de Mata Clara con ciertas categorizaciones que, definidas por ellos a partir de sus fronteras étnicas, motivaron su sentido de pertenencia con el grupo. Empero, también fue de gran relevancia analizar la categorización externa que durante años ha recaído sobre ellos y que los homogeniza bajo la etiqueta “las y los negros de mata clara”, mientras, a partir de dinámicas de racismo y discriminación, los diferencian de aquellos “blancos-mestizos” que habitan la cabecera del municipio de Cuitláhuac.

En este marco, el análisis de las categorizaciones externas que se ciñen sobre los mataclarenses evidenció que en el interior de la cabecera municipal se han determinado una serie de ideologías racistas a partir de las cuales los *nosotros* de piel clara han pretendido representar a los mataclarenses como los *otros*, “los de piel negra”. A partir de esto, han procurado establecer una relación con ellos bajo jerarquizaciones que desembocan en la adjudicación arbitraria de atributos físicos, sociales, culturales, intelectuales, comportamentales, entre otros aspectos, según las características esenciales de

las “razas”, que rescatan y nutren prejuicios, estereotipos y estigmas heredados del discurso colonial. Mientras tanto, las categorizaciones al interior de la comunidad evidencian la apropiación de la etnicidad de los mataclarenses, quienes asumieron el derecho de definirse y autonombrarse, y construyeron así su identidad étnica desde la aceptación y el rechazo de ciertos *repertorios*.

A pesar de esta categorización interna, con la que los mataclarenses intentan transformar la operatoria clásica de ser nominados por otros grupos (generalmente blancos y de clase media-alta), las significaciones y los marcadores racializadores acerca de lo afro y de lo negro, que se encuentran presentes en sus contextos, afectan sus subjetividades y sus prácticas sociales, ya que siguen siendo víctimas de distintas formas de exclusión por parte de miembros de la cabecera municipal. Esta situación les niega una participación económica, social y política que les permita reclamar sus derechos y mejorar su calidad de vida.

Bibliografía

Agier, Michel y Quintín, Pedro (2003). Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. *Revista Estudios Afro-Asiáticos*, 25(1), 23-42.

Bari, María Cristina (2002). La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de antropología social*, (16), 149-163.

Barth, Frederik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá. Revista de Antropología*, (9), 28-48. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1690/169014140003>

Bassand, Michel (1981). *L'identité regionale*. Saint Saphorin: Éditions Georgi.

Berlanga Gayón, Mariana (2014). El color del feminicidio: de los asesinatos de mujeres a la violencia generalizada. *El Cotidiano*, (184), 47-61. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325/32530724003>

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bodnar, Yolanda (2002). Los grupos étnicos en los censos: el caso colombiano. En Departamento Administrativo Nacional de Estadística, *Memorias del Primer Encuentro Internacional Todos Contamos* (pp. 69-100). Bogotá.

Bourdieu, Pierre (1985). "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (59), 86-93.

Lira López, Yamile y Serrano Sánchez, Carlos (eds.) (2005). *Estudios sobre la arqueología e historia de la región de Orizaba*. Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Chávez González, Mónica (2013). La familia, las relaciones afectivas y la identidad étnica entre indígenas migrantes urbanos en San Luis Potosí. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 34(134), 131-155. <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v34i134.462>

Cruz Carretero, Sagrario (1989). *Identidad de una comunidad afro-mestiza del Centro de Veracruz. La población de Mata Clara* [Tesis de licenciatura]. Universidad de las Américas.

- Devalle, Susana (1999). Etnicidad e identidad: Usos, deformaciones y realidades. *Estudios De Asia Y Africa*, 34(1), 33-50. <http://www.jstor.org/stable/40313308>
- Du Bois, William (1911). Editorial. *The crisis: A record of the darker races*, 2(4): 157-159. <http://dl.lib.brown.edu/pdfs/1308148197562378.pdf>
- Emmelhainz, Irmgard (2017). El cercamiento neoliberal de la representación. La intensificación del punto ciego de la modernidad: la colonialidad. *Re-visiones*, (7). <http://www.re-isiones.net/index.php/RE-VISIONES/article/view/203>
- Frutiger, Adrian (2000). *Signos, símbolos, marcas, señales*. Barcelona: Gustavo Gili.
- García Martínez, Alfonso (2009). La construcción de las identidades. *Cuestiones Pedagógicas. Revista De Ciencias De La Educación*, (18), 207–228. <https://revistascientificas.us.es/index.php/Cuestiones-Pedagogicas/article/view/10053>
- Giddens, Anthony (2000). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giménez, Gilberto (1996). La identidad social o el retorno del sujeto en Sociología. En Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad (III Coloquio Paul Kirchhoff)* (pp. 11-24). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-24.
- Giménez, Gilberto (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera norte*, 9(18), 9-28.
- Giménez, Gilberto (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones sociales*, 1(1), 129-144. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102006000100005&lng=es&tlng=es.

Giménez, Gilberto (2009). Cultura, identidad y memoria: materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera norte*, 21(41), 7-32. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722009000100001&lng=es&tlng=es.

Giménez, Gilberto (2012). La cultura como identidad y la identidad como cultura [Conferencia].

Girola, Lidia (2011). Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos. *Sociológica (México)*, 26(73), 13-46. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732011000200002&lng=es&tlng=es.

Good Eshelman, Catharine (1998). Reflexiones sobre las razas y el racismo; el problema de los negros, indios, el nacionalismo y la modernidad. *Dimensión Antropológica*, (14), 109-131. <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1290>

Greene, Shane (2009). *Caminos y carreteras: acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP, COMISEDH, DED.

Grimson, Alejandro (2015). *Los límites de la cultura*. México: Siglo XXI.

Gutiérrez Martínez, Daniel y Balselv Clausen, Helene (coords.) (2008). *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*. Ciudad de México: Siglo XXI-El Colegio Mexiquense-El Colegio de Sonora.

Hall, Stuart (2003). Introducción: ¿quién necesita "identidad"? En Stuart Hall et al., *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, Stuart (2010a). Antiguas y nuevas identidades y etnicidades. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*

(pp. 315-336). Bogotá: Pensar, IEP, Universidad Andina Simón Bolívar, Enviñón Editores.

Hall, Stuart (2010b). Etnicidad: identidad y diferencia. en: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 339-348). Bogotá: Pensar, IEP, Universidad Andina Simón Bolívar, Enviñón Editores.

Hall, Stuart (2015 [1995]) Raza: el significante flotante. *Intervenciones en estudios culturales*, (1), 9-23.

Harris, Marvin (1999). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica.

Hernández Cuevas, Marco Polo (2004). La población negra de México: parte del discurso blanqueador para “poner al negro en su lugar”. *Afro-Hispanic Review*, 23(1), 3-9. www.jstor.org/stable/23054523

Lloréns, José (2002). Etnicidad y censos: los conceptos básicos y sus aplicaciones. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 31(3), 655-680. <https://doi.org/10.4000/bifea.6802>

Mercado Maldonado, Asael y Hernández Oliva, Alejandrina (2010). El proceso de construcción de la identidad colectiva. *Convergencia*, 17(53), 229-251. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352010000200010&lng=es&tln-g=es

Molina Enríquez, Andrés (2016). *Los grandes problemas nacionales*. Ciudad de México: Secretaria de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Historicos de las Revoluciones de Mexico.

Oré Rocca, César (2010). *La etnicidad y sus usos. Reflexiones acerca de la difusión de la etnicidad*. e-cadernos CES, (7). <http://journals.openedition.org/eces/423>

Pajuelo, Ramón (2004). *Identidades en movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos*. Caracas: CIPOST, FaCES, Universidad de Venezuela, 1-71.

Paris Pombo, María Dolores (1990). *Crisis e identidades colectivas en América Latina*. Ciudad de México: Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Park, Robert (1950). *The Collected Papers of Robert Ezra Park: Race and culture* (Vol. 1). Glencoe: Free Press.

Pérez Jiménez, Marco (2011). *Nación deseada, nación heredada: la población negra y el imaginario de las elites dirigentes en México: el caso de Guanajuato (1808-1830)* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México. https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/2338

Poutignat, Philippe y Streiff-Fénart Jocelyne (1995). *Théories de l'ethnicité*. París: Presses Universitaires de France.

Restrepo, Eduardo (2001). Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano. En Mauricio Pardo (ed), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* (pp. 40-71). Bogotá: ICANH-Colciencias.

Restrepo, Eduardo (2004). Hacia los estudios de las Colombias negras. En Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. (127-165). Bogotá: ICANH-Universidad Nacional de Colombia.

Restrepo, Eduardo (2006). Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangwa Pana*, 5(1), 24–35. <https://doi.org/10.21676/16574923.442>

Restrepo, Eduardo (2011). Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 37-68. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1050/105021311003>

Restrepo, Eduardo (2012). *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Sanchez Guillermo, Evelyne (2007). Nacionalismo y racismo en el México decimonónico. Nuevos enfoques, nuevos resultados., *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (7). <http://journals.openedition.org/nuevomundo/3528>

Valenzuela Arce, José Manuel [coord.]. *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa (2012). Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano. *Estudios Ibero-Americanos*, 44(3), 435-446.

Vich, Víctor (2014). *Desculturizar la cultura: La gestión cultural como forma de acción política*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Wade, Peter (2002). *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. Londres: Pluto Press.

Wade, Peter (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273-296. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1050/105018181009>

Wallerstein, Immanuel (1992). Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System. En Mike Featherstone (ed.), *Global Culture* (pp. 31-55). Londres: Sage Publications.

Wallerstein, Immanuel (1988). *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI.

Weber, Max (1993). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zaragoza Contreras, Laura (2010). Cultura, identidad y etnicidad, aproximaciones al entorno multicultural: rompiendo costumbres y paradigmas cotidianos. *Cuicuilco*, (17), 149-164.