



Centro de Estudios Sociológicos
Doctorado en Ciencia Social con Especialidad en Sociología

Promoción 1997-2000

**AFROMEXICANOS DE LA COSTA CHICA:
COLONIALIDAD Y SEXUALIDAD EN LA “ZONA DEL NO SER”**

**Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencia Social con
especialidad en Sociología que presenta:**

Gabriel Medina Carrasco

Directora: Dra. Karine Tinat

México, D.F. Diciembre 2017

**Mi eterno agradecimiento a mis amores Jenny, Maya y Ronia,
a los Medina, a los afectos y complicidades que me abrazaron,
a mis amistades de la Costa Chica, especialmente a Bulmaro, y a este país.**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL. CAMINAR EN LA FRONTERA	7
CAPÍTULO I. APERTURA EN LA REFLEXIÓN ACADÉMICA	15
1. La mirada disciplinaria en cuestión	15
2. Dimensión geopolítica en la producción del conocimiento	22
CAPÍTULO II. TEORIZAR DESDE LA ZONA DEL NO SER	27
1. Nuevas ideas recorren la academia: perspectiva modernidad/colonialidad	34
2. El tránsito de la poscolonialidad a la decolonialidad	38
2.1. Diferencia genealógica entre la poscolonialidad y la decolonialidad	34
2.2. Diferencia política entre la poscolonialidad y la decolonialidad	42
2.3. Diferencia epistémica entre la poscolonialidad y la decolonialidad	43
3. <i>Colonialidad del ser</i> en la producción de subjetividades en la <i>zona del no ser</i>	52
4. Problematizar la sexualidad en la <i>zona del no ser</i>	61
5. Saber sexual, <i>zona del no ser</i> y aperturas otras	68
6. Fracturas del régimen heterosexual en contexto	72
7. Sexualidad en la <i>zona del ser</i>	78
8. Centralidad de la clave racial	85
8.1. Genealogía occidental del racismo: “Dejar morir a las malas razas”	88
8.2. Racismo: tecnología de la modernidad	90
9. Racialización de la sexualidad	93

CAPÍTULO III. MIRADAS ACADÉMICAS EN TIERRA DE NEGROS	101
1. Escrituras pendientes sobre los afromexicanos	102
2. Vacíos que perpetúan la invisibilización del “otro”	104
3. Realidades afromexicanas construidas por la academia	110
3.1. Una historia de deshumanización y resistencia	112
3.2. Lucha por el reconocimiento constitucional	124
3.3. Lengua propia y singularidad cultural	127
3.4. Simulación intercultural y representación escolar afromexicana	131
4. Escrituras de las sexualidades afromexicanas	139
4.1. Queridato y matrifocalidad: Transgresión cultural vs disciplinamiento institucional	153
4.2 “Casamiento de monte”: legado indeleble	157
CAPÍTULO IV. CONFIGURACIONES OTRAS DE LAS REALIDADES AFROMEXICANAS: EN UN RINCÓN DE LA COSTA CHICA	161
A. TERRITORIO <i>BORDER</i>: TEMPORALIDAD OTRA, PATRIMONIO Y MARGINALIDAD	162
1. El tiempo afromexicano	163
2. Las festividades: patrimonio cultural intangible	172
3. Infraestructura y demografía en los márgenes del Estado-nación	179
B. UNA POSIBILIDAD DE MIRAR LA EXISTENCIA DEL “OTRO”	194
1. <i>Proximidad y a posteriori</i> , hacia una disrupción metodológica	194
2. Lugares de enunciación: el lugar del “otro”	200
3. El <i>locus</i> del investigador: mi lugar entre los afromexicanos	205

4. El lenguaje en la reconstrucción metodológica	208
5. Actas de Conformidad y relatos (entrevistas/conversaciones)	213
6. Participantes en la investigación	217
7. Estrategia de análisis y/o interpretación de la información	223
CAPÍTULO V. RELATOS, PRÁCTICAS E IMAGINARIOS	229
1. Configuración identitaria afromexicana	232
2. Producción de la sujeción sexual	246
2.1. Sexualidades que habitan la memoria colectiva	246
2.2. Arreglos sociales del mercado de la carne	255
2.3. Sexualidades bestializadas: precariedad y cosificación de los cuerpos	265
3. Deseo y cuerpo: territorios de violencia	290
3.1. Territorios de violencia sexual	303
4. Prácticas de contaminación sexual	311
5. La Putería. Deseo y reconfiguración heterosexual	324
CAPÍTULO VI. ESPACIOS DE APERTURA Y DISRUPCIÓN	337
1. Colonialidad y producción de subjetividades afromexicanas	342
2. Misoginia, desubjetivación femenina y bestialización sexual	345
3. Racialización de la sexualidad y erosión normativa	348
4. Naturalizaciones otras. Espacios de transgresión sexual	350
CONCLUSIONES. LA METÁFORA CORROSIVA DEL OJOTÓN	355
BIBLIOGRAFÍA	363

INTRODUCCIÓN GENERAL. CAMINAR EN LA FRONTERA

Llegar a este país es fácil, entenderlo es otra cosa y olvidarlo imposible. México, como destino del exilio latinoamericano por décadas, ha sido un hogar para muchos perseguidos y soñadores de una vida mejor. Los mexicanos, en su alegría y formalidad, abrazan y a la vez mantienen al foráneo en una constante espiral de interrogantes con sus palabras llenas de imágenes sociales que, para muchos extranjeros y por largo tiempo, permanecen en un territorio inexpugnable, sin traducción. Después de veintitres años de haber llegado a este hermoso y contaminado valle sigo sin terminar de llegar. Han sido años de experiencias sociales y afectivas tan asombrosas como inacabadas que siguen desplegando derroteros seductores y sinuosos que no terminan de mostrarse del todo. De ahí lo mágico y seductor que tiene esta tierra y “sus gentes”. Es posible que así sean todos los territorios que reciben migrantes que se van encantando e identificando con el lugar de llegada y mi situación sólo constituya uno de tantos casos que, con sus especificidades, confirma a este país como un lugar que abraza amorosa y distanciadamente a quienes lo vivimos con la intención de comprender y habitar sus múltiples y diferenciadas realidades a fin de mostrarlas como riquezas que se resisten a desaparecer o a quedar reducidas a una postal.

Han sido números años de estudio, primero en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y después en El Colegio de México (COLMEX), y otros tantos años de investigación, docencia y escritura; han sido tiempos de tejer redes y forjar amistades que han llegado para quedarse; también ha sido un tiempo de lucha política en la defensa de proyectos que considero vitales en el concierto educativo, como el proyecto de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y la Universidad

de los Pueblos del Sur (UNISUR).¹ Han sido dos décadas de crecimiento personal, en las que he tratado de construir un relato que refleje y proyecte a este lugar sorprendente e inabarcable. Durante años realicé indagaciones sobre las problemáticas juveniles mexicanas, en cuyo seno surgieron complicidades escriturales y esperanzas compartidas, tanto en el país como en otros rincones de “Nuestra América”. Las experiencias, las relaciones y los aprendizajes potenciaron desplazamientos hacia nuevos territorios problemáticos que asomaron con interrogantes y desafíos intelectuales aún más provocadores.

En este proceso participé en el cuerpo académico del Programa “Pensamiento y Cultura en América Latina” (COLMEX, 2000) que con el auspicio del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) promovió el epistemólogo Hugo Zemelman (q.e.p.d.), en cuyo marco conocí a algunos exponentes de la reflexión

¹ La UACM surge en el año 2000 por la demanda de la sociedad organizada y la sensibilidad política de las autoridades época: organizaciones barriales del Este de la ciudad solicitaron al entonces Jefe de Gobierno (Andrés Manuel López Obrador) utilizar las instalaciones de la excárcel de mujeres, ubicada en la Av. Ermita Iztapala (en la salida a Puebla) para crear una universidad. Como la última universidad pública del país, la UACM constituye un proyecto educativo que permite a miles de jóvenes de origen popular continuar estudios en la educación superior; pero cuando la bióloga Esther Orozco Orozco es elegida rectora (2010), impulsó una fuerte ofensiva para destruir los principios establecidos en su Ley de Autonomía que regulan el quehacer universitario (autonomía, gobierno colegiado y paritario, pedagogía relacional, pensamiento crítico, humanista y social) y que promueven una educación crítica y orientada a los problemas sociales de la ciudad. La reacción mayoritaria de académicos, estudiantes y trabajadores fue movilizarnos en defensa del proyecto, generando un conflicto que se prolongó por más de treinta meses. Finalmente, el movimiento tuvo éxito y en el año 2013 la rectora fue obligada a dejar la rectoría y en su reemplazo, en calidad de interino, asumió el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel Ambrosini; pero es un proyecto que sigue expuesto a la descalificación ciega e ideológica de la derecha política y a los cuestionamientos de la academia tradicional (sin distinción política) que reniega de su propuesta pedagógica y/o hace suya la crítica ideológica.

La UNISUR, por otra parte, representa un esfuerzo de las comunidades indígenas y afromexicanas de la Montaña y de la Costa Chica del estado de Guerrero por proveer oportunidades de educación superior a sus juventudes en sus propios territorios y orientados a la solución de las problemáticas que viven sus comunidades. Es un proyecto que surgió sin el reconocimiento gubernamental y que no ha logrado el apoyo institucional de universidades hermanas (como la propia UACM que, bajo el rectorado de Vicente Hugo Aboites Aguilar, les negó avalar la formación impartida a sus estudiantes), por lo que se ha sostenido con base en las propias comunidades (que aportan sedes, comida y alojamiento en las sedes educativas), el cuerpo académico y los estudiantes (quienes financian alimentación y traslado a las distintas sedes educativas).

decolonial y contacté a intelectuales de la Montaña del estado de Guerrero quienes, unos años más tarde, me introdujeron en el desconocido mundo de los afromexicanos.

Decolonialidad y afromexicanos son espacios que fueron emergiendo con el tiempo y terminaron enredándose y confluyendo en esta investigación. En el programa de la CLACSO, a través de las voces de Santiago Castro-Gómez y Edgardo Lander, inicié un acercamiento a la reflexión decolonial que, con base en cuestionar la tradición eurocéntrica, evidenciar el carácter geopolítico de la producción de conocimiento y la parcialidad de la reflexión disciplinaria, despliega lugares de enunciación que enriquecen la investigación social: su apuesta más radical (y que produce mayores suspicacias en la academia) es proponer un desplazamiento epistémico hacia un “diálogo de saberes” o hacia una producción de conocimiento “con” los sujetos que son nuestro interés investigativo (con el “sujeto conocido”). Algunos años después, me integré a la UNISUR y a través de ella me sumergí en las realidades de la Costa Chica del estado de Guerrero, especialmente en el mundo de los afromexicanos. Al dar los primeros pasos en cualquiera de sus manifestaciones, sea en el registro histórico o el sociopolítico, en sus códigos relacionales, comunitarios y lingüísticos o en la dimensión festiva y simbólica de su cotidianidad se corre el riesgo de quedar atrapado en un mundo novedoso, provocador y oculto que sigue desconocido para gran parte de la sociedad y la academia mexicana.

El primer nudo problemático y, en cierto modo, el planteamiento central que orienta este trabajo, radica en dilucidar en qué consiste el aporte de la perspectiva decolonial a la producción del conocimiento. Para dar respuesta a esta inquietud, en primer lugar, argumento sobre las implicaciones que tiene transitar desde la investigación disciplinaria hacia una perspectiva decolonial; en los hechos, implica

debatir sobre el lugar de enunciación de la investigación, especialmente cuando se busca indagar y comprender las realidades de sujetos que, como los afromexicanos, habitan en la *zona del no ser*; esto es, de acuerdo a la propuesta de Franz Fanon, a realidades de sujetos que han sido deshumanizados por el proyecto civilizatorio de la modernidad (APERTURA EN LA REFLEXIÓN ACADÉMICA).

En ese contexto analizo las especificidades de la perspectiva decolonial (crítica al eurocentrismo, genealogía y propuesta epistémica), debato sobre sus diferencias con la perspectiva poscolonial y planteo las potencialidades analíticas de construir una plataforma de observación con base en la *colonialidad del ser* a objeto de indagar las realidades afromexicanas que se despliegan en la Costa Chica del estado de Guerrero. Como se expondrá en el trabajo, la *colonialidad del ser* posibilita observar la configuración de las subjetividades y la producción (sujeción) de las sexualidades humanas, especialmente, de población deshumanizada mediante los dispositivos de clasificación y disciplinamiento social asociados al proyecto civilizatorio de la modernidad. En ese registro, en este trabajo analizo la configuración del sujeto afromexicano a través de las representaciones y procesos de significación que los afromexicanos construyen sobre sus cuerpos y prácticas sexuales. Centro la indagación en la configuración y significación de la sexualidad de los afromexicanos, en tanto la problematización de la producción del conocimiento de la sexualidad en la *zona del no ser* posibilita develar que la sexualidad afromexicana –y por extensión, la sexualidad humana– impone analizarse desde su *racialización*. Con base en esta problematización se abre la oportunidad de hacer visible configuraciones sexuales otras que transgreden el régimen heterosexual occidental (TEORIZAR DESDE LA ZONA DEL NO SER).

Siguiendo con la apertura de las distintas capas que comporta el mundo afroamericano, a continuación se recuperan las principales investigaciones existentes que despliegan realidades deshumanizadas e invisibilizadas, en las que asoma un sujeto *border* con una larga trayectoria de resistencia a los procesos de aculturación (que datan de los gobiernos postrevolucionarios), de lucha por el acceso a la tierra y por el reconocimiento constitucional. En esa tesitura también se plantean singularidades culturales, prácticas y legados de tiempos remotos (MIRADAS ACADÉMICAS EN TIERRA DE NEGROS).

Luego de este recorrido, se presenta los condicionamientos materiales de la cotidianidad (datos sociodemográficos y económicos) del municipio de Cuajinicuilapa, ubicado en la Costa Chica y en el límite entre los estados de Guerrero y Oaxaca, en el cual se sitúa espacialmente este trabajo. Los datos muestran las condiciones marginales y *border* en las que habita la población afroamericana de la Costa Chica, contexto en el que reproducen prácticas socioculturales que dan sentido de pertenencia a una identidad distintiva y fragilizada. Una vez desplegado el presente de los afroamericanos, en el marco del desafío epistemológico que plantea la perspectiva decolonial, elaboro una propuesta metodológica que articula las concepciones de análisis de *proximidad* y *a posteriori* que, si bien emergen en aproximaciones teóricas distintas, en este estudio ofrecen las mediaciones metodológicas que posibilitan situar, tanto mi propio lugar de enunciación como el de mis sujetos en investigación, en un espacio de articulación entreverado y en diálogo. A ello se suma la presentación de los hombres y mujeres de la Costa Chica que participan en la investigación con sus relatos y afectividades cómplices; aquí además se plantea el estatus que poseen sus relatos en la producción e interpretación de las realidades construidas y analizadas en los

imaginarios representados con su habla y se argumenta sobre la relevancia del lenguaje en la estrategia de análisis seguida en este estudio (CONFIGURACIONES OTRAS DE LAS REALIDADES AFROMEXICANAS: EN UN RINCÓN DE LA COSTA CHICA).

Hacia el final, con base en los relatos co-construidos con los integrantes de la comunidad afromexicana que participan en la investigación, se analizan las representaciones, imaginarios, códigos culturales y creencias que los sujetos, en su condición de habitantes de la *zona del no ser*, elaboran sobre su pertenencia identitaria, sujeción sexual y arreglos sociales en el mercado de la carne. Aquí también analizo el deseo y el cuerpo como territorios configurados en una violencia naturalizada. Y en su cierre, surgen los códigos, rituales y prácticas sociales que se inscriben en la transgresión sexual, especialmente lo que en el mundo negro se conoce como *putería* (RELATOS, PRÁCTICAS E IMAGINARIOS).

En el último capítulo, reconstruyo los saberes y lecturas que, en diálogo con algunos participantes, aparecen en una interpretación de segundo orden. A partir de trabajar en conjunto los análisis y contenidos que surgieron de sus relatos, propongo una reflexión que transita desde la producción colonizada de las subjetividades afromexicanas, la desubjetivación femenina y la bestialización de la sexualidad. En estas imágenes analíticas surge la racialización de la sexualidad y la transgresión sexual como códigos y construcciones coloniales constitutivas de la sexualidad afromexicana (ESPACIOS DE APERTURA Y TRANSGRESIÓN).

Es un ejercicio reflexivo final, busco ampliar el conocimiento y las preguntas sobre el vasto mundo afromexicano que, como nicho cultural, resuena y aparece diluido en la sociedad mexicana. Más que concluir sobre los imaginarios y prácticas afromexicanas, como derivas sexuales que corroen los códigos de la heterosexualidad

promovida por la institucionalidad mexicana, interesa provocar nuevas voces que se enreden con los sujetos para producir una polifonía de miradas, cual caja de resonancia, que se extienda por el territorio nacional y saque de su oscuridad lo que el proyecto nación ha sometido al olvido (LA METÁFORA CORROSIVA DEL *OJOTÓN*).

CAPÍTULO I. APERTURA EN LA REFLEXIÓN ACADÉMICA

Este trabajo exige transitar desde la investigación canónica hacia una perspectiva decolonial, haciendo énfasis en los cuestionamientos a la reflexión dominante (disciplinaria) en las ciencias sociales y en las posibilidades analíticas que ofrece la perspectiva decolonial. Tales posibilidades implican necesariamente explicitar los lugares de enunciación de la investigación y los desafíos que conlleva una producción de conocimiento sobre sujetos que se ubica en la *zona del no ser* o sujetos *border*. Junto a plantear las limitaciones de la reflexión disciplinaria y reconocer las exigencias geopolíticas, se plantean los desafíos que conlleva dar cuenta de la dimensión geopolítica en la producción de conocimiento, esto es, el uso de categorías que surjan en –o tengan sentido para– los sujetos de interés de la investigación, con la finalidad de realizar una reflexión situada sociohistóricamente con una activa participación de los sujetos en observación.

1. La mirada disciplinaria en cuestión

En el año 2007, invitado para inaugurar las actividades académicas de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR), visité Cuajinicuilapa por primera vez. El simbolismo de la actividad alimentó mi sorpresa de encontrar un pueblo lleno de energía, humor, fortaleza, prácticas e historias que, salvo excepciones, es desconocido en la academia. Desde entonces, ligado a distintos proyectos, fui estableciendo un vínculo con el lugar y su gente; así, con el tiempo comencé a distinguir prácticas, modos de habla, personajes y formas de organización que poco o nada tenían que ver con las expresiones socioculturales que conocía o había estudiado: sus rituales sociales,

maneras directas, espontaneidad e, incluso, rudeza se diferenciaban de la ritualidad y modos indígenas y, a la vez, se distinguían de las prácticas sociales protocolarias y normas institucionales en las que se socializa la población mexicana urbana.

Lo desconocido de sus realidades me animaron a realizar una investigación sobre y con los hombres afromexicanos de la Costa Chica. En la medida que es una población que se configura en los márgenes de la sociedad, como sujeto *border* que se despliega en la *zona del no ser*, en mi análisis utilizo la perspectiva decolonial porque posibilita construir una mirada situada y transdisciplinaria sobre las realidades afromexicanas. Esta perspectiva problematiza las formas de saber que la academia ha utilizado para producir conocimiento sobre los afromexicanos y permite realizar una reflexión comprensiva de las prácticas, significados y representaciones de los afromexicanos, con base en incluir sus propias miradas en el análisis.

La revisión de la literatura existente sobre la diáspora africana en las excolonias españolas muestra una reconstrucción histórica del trayecto y de las vicisitudes de los africanos que llegaron a tierras mexicanas y de sus descendientes, marcadas por las deshumanizadas condiciones de la esclavitud y de la frágil y violenta libertad cimarrona. En contraste con el amplio repertorio histórico centrado principalmente en el periodo de la Nueva España, el presente de la población afromexicana ha sido poco investigado. Si bien los estudios del primer investigador sobre esta comunidad, Gonzalo Aguirre Beltrán, se remontan a los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, pierden continuidad y se retoman en los años ochenta con los programas “La tercera Raíz” (UNAM) y “La Ruta del Esclavo” (INAH).

En el registro histórico, aparte de los datos demográficos, rutas y primeros asentamientos de los africanos en la Nueva España, existen investigaciones sobre su

espiritualidad, rituales festivos y relaciones sociales que mantuvieron con la población española y con pueblos indígenas; algunas investigaciones recientes demuestran el aporte afromexicano al patrimonio musical del país, analizan sus especificidades lingüísticas, la singularidad de sus estructuras sociales, su ausencia en los relatos oficiales (específicamente en libros de texto de la SEP) que tematizan la conformación del estado-nación; también se sabe que habitan en gran parte del territorio nacional, pero que se concentran –principalmente– en los estados de Guerrero, Oaxaca y Veracruz y, al interior de éstos, en los municipios con mayor pobreza estructural.

Debido a la invisibilización que esta comunidad ha sufrido por parte del Estado-nación y a que viven en lugares apartados de las grandes ciudades y de los principales circuitos turísticos y comerciales, la sociedad mexicana desconoce su existencia y su contribución al país; aportes que se remontan a la economía colonial, a la guerra por la Independencia y se inscriben en la propia conformación cultural de la sociedad mexicana. Como tampoco han sido incluidos en los censos nacionales, no se sabe cuántas son las personas mexicanas que se identifican con el pueblo afro ni cómo se distribuyen en el territorio nacional, aún menos se conoce su historia reciente, sus prácticas y reconfiguración cultural en los procesos de dominación, disciplinamiento e integración al proyecto nación.

Analizar a personas que habitan bajo la *línea de lo humano* exige plantearse el lugar de enunciación epistémico, desde el cual interrogar sus realidades. Hacerlo bajo una aproximación disciplinaria (antropológica, sociológica u otra) en los términos planteados por la Comisión Gulbenkain (Wallerstein, 1996), sería obviar la crisis de la producción de conocimiento científico disciplinario, caracterizado por su parcialidad y ceguera eurocéntrica que descansa en un método, cuya rentabilidad explicativa

subsiste por los supuestos de neutralidad y objetividad. Supuestos que esconden un posicionamiento geopolítico y constituyen parte del *locus* eurocéntrico en tanto “hybris del punto cero” con pretensiones de trascendencia y universalidad (Castro-Gómez, 2005, Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Dussel, 2000; Maldonado-Torres, 2008; Mignolo, 2010).

En tanto los afromexicanos despliegan su vida e imaginarios en la “*zona del no ser*” fanoniano, comportan el imperativo ético y el desafío metodológico de producir conocimiento en un diálogo de saberes. En esa dirección propongo una reflexión en la que se tejen interpretaciones categoriales con las propias significaciones que poseen las personas afromexicanas que participaron en la investigación. Sin pretender traducir los lenguajes, enunciados y significados planteados por estas personas, en este estudio se busca establecer un ejercicio de reflexividad e interpretación de sus prácticas y significaciones arriesgando análisis sobre las condiciones de posibilidad que naturalizaron dichas prácticas y significaciones.

El imperativo ético exige desmontar o –como mínimo– corroer los supuestos y verdades últimas que las miradas disciplinarias se han atribuido como suyas. Es decir, para abrirse a nuevas maneras de producir conocimiento se hace necesario evidenciar las delimitaciones, parcialidades e ideologización que comportan los supuestos y encuadres disciplinarios en la configuración de los horizontes de comprensión sobre el presente, sobre los fenómenos y la humanidad que configura los territorios geográficos y simbólicos que habitamos.

La racionalidad científica se impuso en virtud del epistemicidio de otras formas de saber: la posibilidad del *ego cogito* cartesiano fueron los cincuenta años de experiencia del hombre europeo como conquistador (*ego conquiro*), periodo en el que

se generaron las condiciones geopolíticas para que el hombre blanco, heterosexual, cristiano y occidental se auto-concebiera superior respecto de las culturas colonizadas y dominadas en virtud de su poder militar y de muerte (Dussel, 1992). Superioridad que legitimó a partir de elaborar complejas *formaciones discursivas*: las políticas de depredación, exterminio y explotación implementadas por los conquistadores fueron sumergidas en un relato civilizatorio y evangelizador que sigue reproduciéndose en el presente.² De ahí que se pueda afirmar que la conquista no sólo fue el control político del territorio, la expoliación de sus riquezas naturales y el exterminio de su gente, también consistió en la abolición de sus saberes y formas de producirlo. En el proceso de conquista y colonialización, la negación del “otro” (del indígena y del africano) se tradujo en la negación de su condición humana, lo que generó las condiciones para la producción (invención) de la superioridad del conquistador y, por extensión, facilitó su incapacidad de verse como agencia de muerte y deshumanización.

La exigencia ética comporta, para el quehacer investigativo, una reflexividad que conlleva abandonar la seguridad y el estado de confort que ofrece la actual institucionalidad académica, que tiende a la especialización disciplinaria temprana sin cuestionar su legado eurocéntrico y promueve una producción de conocimiento capitalista, patriarcal, heterosexista y racista (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Quienes hemos sido formado en la égida de la racionalidad científica tradicional, es decir en los parámetros de un programa disciplinario, nos enfrentamos a un ejercicio

² En un acto realizado en la Casa de Las Américas de Madrid, para celebrar un convenio de intercambio entre esa institución cultural latinoamericana y la Radio y Televisión Pública de España (RTVE), el presidente de esta última, José Antonio Sánchez, sostuvo que la función de España en América no fue conquistadora, sino evangelizadora y civilizadora; que lamentar el fin del imperio azteca (caracterizado por deleitarse con sacrificios de 20.000 a 30.000 personas por año) era como estar triste por el fin del nazismo. Independiente de la polémica e indignación que desataran las palabras del representante gubernamental en España (El País, 4 abril, 2017) y México (Excelsior, 5 abril 2017), aunque esta mirada de la historia ya no posee el esplendor y el poder geopolítico que lograra al conformarse el *sistema-mundo*, reflejan un imaginario que permanece entre los líderes y sociedades conquistadoras.

de reflexividad no menor: no es una tarea fácil reconocer las limitaciones o sesgos ideológicos que la mirada disciplinaria instala en la configuración de nuestras plataformas analíticas, tampoco es grato rechazar y/o establecer una relación problemática con los beneficios asociados a nuestros lugares de privilegio académico y social y, sin duda, es un desafío mayor transitar hacia una mirada de la realidad que impone una permanente tensión tanto con nuestros lugares de enunciación epistémicos y políticos como con nuestros sujetos y fenómenos de interés analítico.

La apertura interpretativa que ofrecen los horizontes de comprensión decoloniales despliegan contextos de diálogo entre los *universales* académicos y los saberes de aquellos que el rigor científico heterodefine como informantes o sujetos de observación. En los hechos, la perspectiva decolonial lleva al cientista social disciplinario a descubrirse en un lugar de enunciación hegemónico de las posibles miradas de la realidad; es un locus ideológico que, al negar a otras cosmovisiones y formas de producir saberes, restringe las opciones de salida al sistema neoliberal a las que surgen en el propio seno de la racionalidad científica que sostiene al proyecto civilizatorio de la modernidad.³

Cuando comencé a conocer sobre el encubrimiento del *otro* y la *transmodernidad* (Dussel, 1992 y 2000), como las bases para una concepción de totalidad que tenía un afuera no sólo racial sino epistémico, se me fueron desdibujando mis certezas formativas; este proceso se fue profundizando a partir de los elementos analíticos que comportan las tesis de la *colonialidad del ser* (Maldonado-

³ En lo personal no ha sido gratificante asumir que gran parte de mis veinte años dedicados a analizar y denunciar la fragilidad de los mundos juveniles con la idea de aportar a que las condiciones de vida de las juventudes empobrecidas cambien, estuve promoviendo su integración al sistema ciego de que la condición de posibilidad de existencia social de las juventudes subalternizadas era su ubicación en la exclusión y marginalidad, es decir, sin percibir que el relato de integración instituye en su propio despliegue su inviabilidad.

Torres, 2007) al mostrarme que la *colonialidad del poder* (Quijano, 2000) no sólo explica la formación del *sistema-mundo* en los tiempos de la conquista y colonización de Abya Yala, también visibiliza el surgimiento de un orden mundial que se organiza a partir de clasificar a las poblaciones de los cinco continentes según un patrón racial y, lo más importante para lo que aquí busco mostrar, generó subjetividades primero a nivel colonial, luego a nivel nacional y ahora a nivel global, acorde a dicha clasificación racial; un patrón de subjetividad que asocia ser humano con hombre blanco, heterosexual y racional; patrón que se instaló y propagó desde los centros imperiales hacia sus periferias, y que desde los tiempos de la Independencia el Estado-nación y la racionalidad científica siguen reproduciendo.

En su propuesta de develar el carácter bárbaro, rapaz e imperial de la modernidad, la reflexión decolonial no se plantea superar a la racionalidad y menos negarla; más bien propone construir *epistemologías de frontera* (Mignolo, 2002) y trabajar hacia una *interculturalidad radical* (Walsh, 2009 y 2013) para que se generen puentes y articulaciones de diálogos *heterárquicos* con las epistemologías y saberes que históricamente la racionalidad científica ha negado o, acorde a su organización jerárquica, ha relegado a saberes menores. Recorrer este camino provoca incomodidad y extravío: las categorías que han sido fundamentales en mis análisis previos, como *identidad, integración social, culturas juveniles, ciudadanía, exclusión social y desigualdad*, entre otras, perdieron espesor o cambiaron de sentido explicativo. Sin negar su potencial analítico, considero que éstas, como la gran mayoría de los *universales* utilizados en las ciencias sociales, no permiten abordar realidades sociales y/o subjetividades por fuera de las preguntas por la estabilidad sistémica o la integración a un sistema que se autodefine indivisible, abarcador y único.

La propuesta decolonial, al evidenciar las condiciones epistémicas y geopolíticas que permiten la formulación de determinadas interrogantes y no otras, instala la necesidad de configurar otras maneras de abordar las realidades sociales, ahora a partir de un doble ejercicio: por una parte, suspender o reterritorializar las categorías que han organizado la producción de conocimiento científico y, por otra, construir diálogos epistémicos –en una relación horizontal– con aquellas cosmovisiones que la racionalidad científica ha invisibilizado, negado o descalificado.

2. Dimensión geopolítica en la producción del conocimiento

En la tesitura de Dipesh Chakarbarty (2006) el desafío epistemológico, que la propuesta decolonial instala en la reflexión académica, estriba en ¿cómo pensar el mundo, la realidad social, sin los universales heredados de la modernidad política? Por ejemplo, ¿cómo investigar los procesos políticos sin las categorías *ciudadanía*, *democracia* y *participación*?; ¿cómo investigar sobre las relaciones sociales, sin las categorías *sujeto*, *identidad* y *sociedad*? Al respecto, con base en la experiencia en el mundo andino Catherine Walsh señalaba hacia el 2011 que las nuevas categorías surgen en el trabajo de acompañamiento con los movimiento sociales que buscan organizarse a partir de prácticas de reflexividad, por lo que es fundamental oponerse al vaciamiento de su sentido transformador cuando los gobiernos y organismos internacionales hacen uso de ellas: *el buen vivir*, por ejemplo, ya aparece en los proyectos de país de Naciones Unidas y del Banco Mundial sin el significado transformador que tuvo en sus orígenes (Walsh, 2011). La fórmula de Walsh nos invita a trabajar con categorías dotadas del sentido logrado en los procesos sociales que los han generado y, así, articular una epistemología que emerja como pensamiento

fronterizo, fruto de la articulación entre la racionalidad científica (al incluir tales categorías en los protocolos de investigación científica) y los saberes de los sujetos (individuales, colectivos, sociales y/o tradicionales) que habitan y confieren sentido a dichas categorías. De este modo, estos sujetos transitan del estatus de “informantes” u “objetos” (lugar en el que las metodologías clásicas los ubican) al estatus de sujeto cognoscente en el marco de los procesos de investigación. Pero cabe preguntarse ¿es posible extrapolar la experiencia del mundo andino a las otras realidades de *Nuestramérica?*, ¿cómo interpretar las palabras de Walsh si la propuesta decolonial plantea construir saberes situados, con explicitación de nuestros *locus* de enunciación y articulados con los saberes otros de los sujetos históricamente negados?

La experiencia andina, en la que fundamenta su versión Catherine Walsh, no sólo se caracterizó por la radicalidad de sus propuestas que, incluso, llevaron a la refundación de la nación a partir de la Asamblea Constituyente realizada en el tiempo récord de un año, entre noviembre de 2006 y octubre 2007, en virtud de la cual se construyó la nueva Constitución de la República del Ecuador que reconoce a la naturaleza como sujeto de derecho, y que el Estado debe velar. No obstante, el caso ecuatoriano muestra la distancia existente entre lo instituido y lo instituyente. Distancia que se explicaría por la coyuntura política que generó las condiciones sociohistóricas del proceso constituyente, marcada por la debacle de la institucionalidad de los sucesivos gobiernos populistas entre 1997 y 2005, caracterizados por su corrupción, incapacidad y autoritarismo. Coyuntura que dio lugar a una alianza entre comunidades indígenas y sectores medios y populares, que se expresó en la conocida “Rebelión de los Forajidos” que, primero, hizo caer al exmilitar y populista Lucio Gutiérrez (2005) y, luego, llevó a la presidencia al economista

progresista Rafael Correa, quien hizo una amplia convocatoria popular para refundar el país y lograr el decisivo apoyo indígena.⁴

Otras realidades nacionales de América Latina, aunque diferentes presentan continuidades respecto del caso ecuatoriano, como el boliviano, cuyas autoridades han sido electas con apoyo del mundo indígena (que al 2012 ascendía al 47% de la población), pero que ahora –en sentido contrario a sus discursos de construir un país plurinacional, con respecto de las realidades territoriales– ha reincidido en las políticas neoextravistas que el capital transnacional promueve en la región. En una tesitura similar los últimos gobiernos chilenos de la socialista Michelle Bachelet (2006-2010 y 2014-[2018]), contraviniendo las sugerencias de la Comisión Interamericana de DDHH, han seguido aplicando al pueblo Mapuche movilizado en defensa de sus tierras la Ley Antiterrorista creada por el Dictador Augusto Pinochet para perseguir (asesinar, exiliar, relegar, torturar y/o encarcelar) a quienes se opusieron a la dictadura, permitiendo así instalar una cultura de impunidad en las fuerzas policiales que siguen asesinando e hiriendo a mansalva a jóvenes mapuches⁵ y/o deteniendo sin juicio por largos

⁴ El mundo indígena representa sólo el 7% del país andino, pero su fuerza social tiene gran incidencia política en el país. No obstante, al poco andar, la alianza entre mestizos e indígenas se fractura entre quienes se suman a la estrategia del ejercicio cívico promovido por el presidente Rafael Correa y quienes optan por continuar con sus formas de organización tradicionales (con base en sus creencias y cosmovisiones del *pachacuti*). Esta división se tradujo en una desmovilización o distanciamiento del mundo indígena de la agenda política, posibilitando la persecución gubernamental a las organizaciones que no se sumaron a la estrategia presidencial; por ejemplo, el gobierno cierra la Universidad Amauta Huasi al quitarle el financiamiento público porque –a juicio de la autoridades de educación– no cumplía las exigencias de una formación científica. Asimismo, la desmovilización indígena se tradujo en un repliegue de la configuración nacional pluricultural dando lugar a una asonada neoliberal con el proyecto neo-extractivista promovido por el propio estado y que se ha expresado en el hostigamiento y expulsión de las comunidades que habitan territorios que poseen recursos petroleros y energéticos que buscan ser explotados por compañías transnacionales.

⁵ Entre el año 2001 y 2017 (durante los gobiernos de los socialistas Ricardo Lagos y Michele Bachelet, y del empresario de derecha Sebastián Piñera) han sido asesinados 14 mapuches por Carabineros de Chile, que actúa en el territorio Mapuche con lógica de ocupación (militarización del Wallmapu, uso excesivo de violencia y desprecio por la vida de hombres, mujeres y niños mapuches). Pese a la existencia de evidencias contundentes de los asesinatos, a la fecha ningún carabinero que ha disparado (asesinado) a mapuches ha sido llevado a la justicia.

periodos (más de un año) a cientos de autoridades del pueblo Mapuche (Werken, Weichafe y Lonkos).

México, por su parte tiene especificidades que difieren de los casos sudamericanos, aunque no del todo. El alzamiento zapatista reflejó la existencia de un movimiento indígena que construyó un territorio liberado del estado mexicano dentro de los límites del Estado-nación, lo que dio lugar al surgimiento de otros movimientos en el territorio nacional, como la Policía Comunitaria en el Estado de Guerrero y, lo más estructurante, provocó el reconocimiento constitucional del carácter pluricultural del país.⁶ El reconocimiento constitucional, no obstante, se tradujo en la creación de una burocracia (Coordinadora de Desarrollo Indígena) que ha conculcado el ejercicio de los derechos indígenas, corrompiendo a los funcionarios que han asumido cargos en dicha burocracia. Otro efecto perverso del reconocimiento estriba en que representantes indígenas en los parlamentos estatales de Guerrero y Oaxaca se han opuesto de manera tajante a que los afromexicanos obtengan reconocimiento constitucional bajo el argumento que ello implicaría repartir el presupuesto que hoy recibe la CDI.

Dicho de otra manera, cabe suponer que la máxima andina, salvo algunas excepciones, no funcionaría del todo en las realidades mexicanas: si bien el proceso de los Caracoles en la selva chiapaneca y el municipio de Cherán serían ejemplos de su aplicabilidad, no necesariamente tendría pertinencia en otros estados y otras comunidades invisibilizadas por el proyecto civilizatorio moderno. ¿Qué nos queda

⁶ En un encuentro entre senadoras y Organizaciones Afromexicanas, realizado en octubre 2016, la Directora General de Estudios, Promoción y Desarrollo de los DDHH de la Corte Suprema de la Nación, Lic. Leticia Bonifaz Alfonzo, sostuvo que la modificación constitucional realizada al artículo 2º de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos en el año 2002 sólo fue posible porque los indígenas tomaron las armas.

entonces?, ¿a través de qué modalidad de trabajo se puede configurar una plataforma que construya diálogo epistémico? O, dicho en términos analíticos, ¿cómo abordar el desafío metodológico que comporta la reflexión decolonial para producir conocimiento sobre las realidades afromexicanas?

Estas interrogantes adquieren centralidad para esta propuesta que se plantea como una aproximación decolonial de las realidades afromexicanas, cuya cotidianidad e imaginarios se configuraron y configuran en los márgenes institucionales, sociales, económicos y simbólicos de la sociedad mexicana. Para realizar este ejercicio me centraré en las modalidades en que se configura, representa y significa la sexualidad de los hombres afromexicanos, en cuya observancia articulada con sus procesos de significación aparecen interpretaciones de realidades sexuales que transgreden el canon heterosexual y las maneras en que se conceptualizado la sexualidad en las ciencias sociales.

Capítulo II. TEORIZAR DESDE LA ZONA DEL NO SER

Uno deja de ser consciente del Negro y pasa a ser consciente sólo de un pene:
el Negro se eclipsa. Se le convierte en un pene

(Fanon, 2009)

Toda indagación sobre la población afromexicana que habita en la Costa Chica del estado de Guerrero enfrenta distintos tipos de exigencias. Existen pocas investigaciones que aporten interpretaciones de sus formas de organización y su relación con la cultura oficial del país y sus instituciones, a su vez poco sabemos del proceso de *transculturación* que por siglos ha existido entre los esclavos africanos que se radicaron en la zona y sus descendientes con los pueblos originarios que habitaban los territorios de la actual Costa Chica y la Montaña de Guerrero.

Para esta investigación, lo negro, la población negra, lo afromexicano comenzaron a aparecerse de manera episódica y con el pasar del tiempo; de manera sistemática y continua, emergieron sus estrategias de vida, su hacer política, la relación con la tierra y su pasado, los códigos amicales y de conflictividad; surgieron también –en bailes y fiestas– sus representaciones del cuerpo y la sexualidad. Todo ello se fue desplegando con una expresividad singular, alejada de las prácticas y representaciones que conocía y había trabajado previamente con hombres y juventudes del país. El discurso que mayor presencia y recurrencia ha tenido en sus autoridades tradicionales, comunales y políticas es la reivindicación de las tradiciones. A diferencia de las comunidades indígenas, que reivindican temas de injusticia, corrupción de autoridades políticas y marginalidad económica, las autoridades afromexicanas han puesto en circulación una narrativa radical que trasciende la

precariedad del presente: es una narrativa que aboga por la existencia sociocultural de la comunidad en el concierto del Estado-nación.

En todos los espacios y foros que participan activistas y autoridades tradicionales de la Costa Chica reclaman y denuncian la invisibilización que vive su pueblo, reclamo que a partir de la segunda mitad de los años noventa deviene en el eje de la agenda política y social del pueblo afroamericano en virtud de la formación de varias organizaciones que comienzan a celebrar los Encuentros del Pueblo Negro.⁷ Reuniones en las que, además de promover la articulación de las comunidades afroamericanas del territorio nacional en torno a compartir música, comida y bailes que los representan, han tenido como objetivo incidir en las autoridades políticas a nivel estatal y federal para lograr el reconocimiento constitucional como pueblo.⁸

Tanto los planteamientos como las estrategias políticas de la comunidad organizada muestran que el “otro” a quien interpelan es el Estado, y lo hacen circunscritos al registro de la identidad y la ciudadanía. En la medida que la comunidad

⁷ Desde el año 1997, las organizaciones afroamericanas que trabajan por la reproducción y difusión de la cultura afroamericana y por el reconocimiento constitucional realizan Encuentros Nacionales que reúnen a las comunidades afroamericanas del país. Cada año, el encuentro se realiza en una localidad distinta con presencia de población afroamericana. El último encuentro se realizó el 17 y 18 de noviembre de 2017, en la localidad de Mata Clara, Veracruz.

⁸ En los últimos diez años, a nivel federal, distintos congresistas (de la Cámara de Diputados y del Senado) han presentado 11 iniciativas para modificar el artículo 2º constitucional, sin que a la fecha se haya tenido éxito. A nivel estatal, el resultado ha sido más promisorio dado que, tanto en el estado de Oaxaca como en el de Guerrero, se ha logrado la aprobación de una ley que los reconoce como pueblo diferenciado, aunque la falta de las leyes secundarias que definan su operatividad siguen siendo legislaciones inoperantes (no se traducen en programas o políticas públicas que les beneficien). Sin duda, el mayor logro de su agenda por el reconocimiento constitucional ha sido de carácter simbólico al conseguir que la mayoría de los ayuntamientos con mayor presencia de población negra en el estado de Guerrero se hayan declarado municipios afroamericanos. En síntesis, es una agenda extendida y compartida por los principales actores políticos de la comunidad: autoridades tradicionales, autoridades ejidales, autoridades de la policía comunitaria y organizaciones sociales.

A partir de una convocatoria de la UNISUR en junio 2015, a la que llegaron más de 30 organizaciones afroamericanas y algunos académicos vinculados a la problemática del reconocimiento constitucional, surgió una estrategia distinta: se elaboró una propuesta de las organizaciones (con apoyo de académicos) y se plantea presentarla al Senado para su debate y aprobación. En esta estrategia se considera, además, impulsar todas las acciones que permitan se escuche la voz de las organizaciones en el Senado de la República a fin de que se modifique la Constitución del país y en los términos planteados por el movimiento afroamericano.

afromexicana dirige su capacidad política hacia el Estado para obtener un certificado de existencia, ¿qué pasaría si el Estado les otorgara el reconocimiento constitucional? Por las argumentaciones de algunos dirigentes de las organizaciones, pareciera que tal visibilización legal se traduciría en la extinción *ipso facto* de cinco siglos de racismo y discriminación: hay en este sentido un alto grado de voluntarismo político y blanqueamiento ideológico de la lucha de estos dirigentes, ya que pareciera que supondría que el reconocimiento se traduciría en que la sociedad mexicana les quitará la condición de “*otro*” (de negro) por ley. Sin duda con el reconocimiento se podrían generar las condiciones para que se activen dispositivos y tecnologías que permitan, en el mediano y largo plazo, la superación (resquebrajamiento) de las representaciones sociales y las prácticas de discriminación racistas que siguen organizando las modalidades de relación que los diferentes grupos sociales y la institucionalidad mexicana construyen y reproducen con la población afromexicana, pero sería ingenuo suponer que este proceso sería breve y carente de obstáculos y retrocesos. Del mismo modo, aunque es evidente que la demanda por el reconocimiento es compartida por la comunidad organizada, sería temerario afirmar que ésta sea la principal o única demanda sentida por el conjunto de la comunidad afromexicana. Cabría preguntar sobre la existencia o no de otras motivaciones que activen política o socialmente a esta comunidad. Sin duda las ha habido, como la conflictividad asociada a la reivindicación por la tierra caracterizada por la confrontación explícita y pérdida de vidas de integrantes de familias involucradas en situaciones de disputa o desplazamiento de límites de tierras colindantes; un conflicto que cabría considerar como un elemento presente en la conformación de las comunidades de la zona, ya que, de acuerdo a los antecedentes disponibles en los

ejidos, sigue vigente aunque a partir de las regulaciones en la repartición de tierras introducidas en la reforma agraria de 1940 (que sentó las bases normativas para activar un sistema de contención social) disminuyó considerablemente el nivel de violencia.

Con todo, el reconocimiento constitucional no se agota en su tesitura normativa, sino que se despliega un doble registro: en lo principal, consiste en una demanda por la incorporación al proyecto país, a través de lo cual se busca aceptación por el sistema social, acceso al sistema representacional de la política y a los beneficios del sistema económico; pero también es una exigencia que reivindica el camino opuesto ya que busca para sí los derechos colectivos establecidos en la Constitución para los pueblos y comunidades indígenas (véase Art. 2 Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos), por lo tanto, se busca involucrar al Estado en la recuperación y preservación de las tradiciones, usos y costumbres que se reconocen como propias, y que las autoridades afromexicanas reconocen están en proceso de extinción. En otros términos, la lucha por el reconocimiento de la comunidad afromexicana prioriza en el registro de la identidad que se juega con las reglas del Estado-nación (ciudadanía política, económica y social) y, en consecuencia, constituye una estrategia que refuerza la legitimidad del Estado-nación, el principal dispositivo de la modernidad y que históricamente ha operado tecnologías de racialización conducentes a la negación y/o rechazo social de la comunidad afromexicana.

Sin excluir los condicionamientos materiales (económicos, sociales, institucionales) cabría preguntarse por las dimensiones de la experiencia afromexicana que siguen sumergidas en un territorio difuso en el plano social, político y, sobretudo, cultural, como resultado de los mecanismos racializados que, de manera sistemática,

el estado mexicano y las *elites* nacionales han desplegado sobre esta comunidad. Sabemos, por los estudios de corte histórico, cuáles fueron sus condiciones de vida en los tiempos de la Colonia: condiciones de esclavitud y deshumanización. También, por algunas investigaciones de corte socio-antropológico, que sigue siendo una población discriminada racialmente; también sabemos que mayoritariamente habita en el mundo rural y que se organiza con base en el ejercicio de la democracia directa (asambleas) y representativa (autoridades elegidas por periodos definidos); que tienen una estructura familiar en la que la matrifocalidad adquiere relevancia no sólo para la economía familiar sino también como mecanismo contencioso de los conflictos inmanentes a las relaciones de familias diferentes, a las brechas generacionales y a la sexualidad; y por último, que es una población con usos propios del lenguaje, con códigos y términos de aplicación singular que son distintivos del territorio negro y su población. Con todo, sabemos poco. Las problemáticas investigadas han seguido diferentes registros, desconectados entre sí, por lo que ofrecen visiones parciales; incluso cabría considerarlas miradas indiciales que acusan desconocimiento sobre la población afromexicana.

Sería errado sostener que la ausencia del Estado ha impactado y/o ha tenido la misma recepción en toda la región de la Costa Chica: sin duda, las distintas tecnologías desplegadas por las instituciones gubernamentales (políticas públicas, programas sociales, inversiones públicas, narrativas, otros) han sido muy diferentes en la configuración de la sociedad mexicana del principal puerto turístico del estado, Acapulco, que en las localidades y pequeños pueblos que se despliegan hacia el sur. En esa diversidad de experiencias y narrativas, aquí importan las que conformaron a las comunidades afromexicanas de asentamientos irregulares en continua confrontación

con los “*otros*”, con quienes vienen interactuando desde los tiempos de la Colonia, Independencia y Revolución; es decir, con los indígenas, funcionarios y/o representantes de la Corona y después del Estado-nación, los hacendados, los blancos y mestizos blanqueados que se acercaron y/o instalaron en sus asentamientos. Me refiero a los palenques: asentamientos de cimarrones y de sus herederos que fundaron los principales ejidos en la zona (Cuajinicuilapa, Maldonado y San Nicolás).

La revisión de los materiales históricos disponibles indican que la conformación de estos ejidos se remontan a la época colonial y son resultado del largo proceso de asentamiento de cimarrones (esclavos escapados) provenientes de los ingenios, obrajes y haciendas de Acapulco y Puebla; hombres que respondieron con violencia, con sus cuerpos y con su propia vida a los intentos del sistema colonial y hacendario de destruir su hábitat; y que poco a poco fueron integrándose a la región en virtud de la protección que los propios hacendados de la región les proporcionaron al tomarlos como sus empleados, especialmente como vaqueros encargados de cuidar y arrear sus animales. Así, aunque no se traduce en un mejoramiento estructural de sus iniciales condiciones de miseria, lenta y progresivamente logran integrarse a la vida como vaqueros y caporales en las haciendas de la región, lo que les confiere sobretodo poder sobre los indígenas y prestigio social.

Refiero, por lo tanto, a una población cuyos códigos de pertenencia y construcción del orden social emergieron en espacios coloniales liminales, como órdenes “*posfigurativos*” (Mead, 1997) que se configuraron en los límites de la institucionalidad colonial y se desplegaron en relaciones complejas en el marco de su extenso, intenso y continuo contacto con los pueblos originarios con mayor presencia

en la zona (Ñuu Dzahui, Tzjon Non y Me'phaa) quienes, en el presente, siguen teniendo una gran relevancia social y cultural para la población afromexicana.

Este proceso de transculturación entre africanos esclavizados y sus descendientes con los pueblos originarios, durante la Colonia habría sido favorecido por la lejanía de sus asentamientos (actual Municipio de Cuajinicuilapa) respecto de los circuitos comerciales, lejanía que persistió durante la Independencia y los gobiernos postrevolucionarios y sigue presente, expresado –entre otros fenómenos sociodemográficos y culturales– por la baja concentración demográfica de la región, la escasa actividad económica y la costumbre de reproducir cada año los rituales socioculturales que dan sentido de pertenencia al lugar y a la comunidad. Incluso, entre quienes la necesidad económica los ha llevado a migrar, se mantiene un fuerte lazo con las redes y rituales sociales del lugar. En principio, a esta distancia se atribuiría el alto grado de abandono y marginalidad económica, política e institucional que ha caracterizado la vida de la región. En este trabajo, no obstante, atribuyo tales condiciones a las políticas de invisibilización de la población afromexicana, sustentadas en el racismo científico que en América Latina se difundió a fines del siglo XIX y que en México se institucionalizó durante los gobiernos postrevolucionarios, vía el proyecto indigenista que se prolongó hasta la década de los años 60 del siglo XX (Fábregas, 2012) y las breves pero radicales políticas eugenésicas de los años treinta del mismo siglo (Urías, 2001).

En el marco del proyecto civilizatorio de la modernidad, operado por el Estado-nación, la comunidad afromexicana presenta una multiplicidad de posibilidades de abordaje: no sólo aparecen la raza y la clase como categorías importantes para analizar sus realidades actuales, también se impone la necesidad de construir una

contrahistoria que busque reconstituir sus narrativas de sí y reconfigurar su memoria, ya no sólo centrada en un pasado mítico y lejano, sino una memoria que se extienda hasta el presente.⁹ Ante este abanico de posibilidades, aquí me interesa abordar la condición colonial que seguiría condicionando la configuración de las subjetividades de los hombres afromexicanos; sin duda, su marginalidad estructural, su lejanía con los centros económicos y de poder, cierta potencialidad *autopoiética* en la resolución de conflictos y procuración de justicia, su baja o pragmática identificación con la racionalidad moderna y cierta displicencia respecto del Estado-nación, me animan a considerarlo como un sujeto *border*, ubicado en el límite de lo posible, que abre lecturas y desmonta convenciones sociales desde las prácticas y los procesos de significación.

1. Nuevas ideas recorren la academia: perspectiva modernidad/colonialidad

En la academia mexicana, a inicios de los años 2000 se comienzan a debatir las ideas decoloniales de la red modernidad/colonialidad. Si bien uno de los principales teóricos de esta propuesta epistémica, el filósofo Enrique Dussel (UAM-Iztapalapa), planteara las primeras tesis a inicios de los años noventa,¹⁰ sus aportes a la reflexión decolonial habían tenido poca difusión previo al debate que sobre esta propuesta se iniciara en el

⁹ En este sentido, cabría superar el registro totémico y mítico que organiza los contenidos del Museo de las Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña”, ubicado en la cabeza municipal de Cuajinicuilapa, que se queda en un tiempo histórico pasado, sin prolongarse hasta el presente. Esta transformación o ampliación de contenidos se debiera incluir en los libros de texto elaborados por la Secretaría de Educación Pública y utilizados por los escolares mexicanos para conocer su país y su historia, en donde la comunidad afromexicana aparece asociada a lo esclavo y lo colonial.

¹⁰ Enrique Dussel, siguiendo su trabajo filosófico e histórico, en un seminario realizado en 1992 en la Universidad de Frankfurt, plantea la tesis del *ego conquiro* (yo conquistador) como condición de posibilidad epistémica del *ego cogito* cartesiano, sentando las bases para la tesis decolonial que ve a la modernidad como el origen de un proyecto civilizatorio basado en la muerte y exterminio del *otro* (del pueblo conquistado) y que, Dussel, eufemísticamente denominó “el encubrimiento del otro” (Dussel, 1992).

posgrado “Pensamiento y Cultura en América Latina” que, coordinado por el epistemólogo chileno Hugo Zemelman (q.d.e.p.), El Colegio de México impartiera el año 2000.¹¹

Debido a que la academia mexicana, junto a las de Colombia, Brasil y Argentina, se ha caracterizado por ser puerta de entrada de las teorías que en Latinoamérica se importan de Europa y EE.UU. y por tener una producción propia prolífera y de gran difusión en la región, abrigó el debate decolonial que problematizó el carácter colonial de la racionalidad científica. De acuerdo con los principales exponentes de la perspectiva decolonial,¹² la academia latinoamericana occidentalizada ha sido funcional al modelo civilizatorio iniciado en 1492 a través de reproducir la cosmovisión de pensadores de cinco países: de acuerdo con el Informe de la Comisión Gulbenkain la epistemología de la racionalidad moderna fue construida por teóricos de Inglaterra, Alemania, Francia, las Italías y EE.UU., quienes se basaron en los supuestos de la concepción teológica del tiempo newtonina y la distinción cartesiana entre mente y cuerpo para afirmar que la ciencia es la única manera de analizar y explicar la vida en todo el mundo (Wallerstein, 1996). De ahí que, en la medida que no se superen estos supuestos en la producción de conocimiento, no habrá posibilidad de pensar y

¹¹ En el marco de un convenio entre el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y el Colegio de México (COLMEX), el posgrado se inaugura el año 2000 con la participación de las autoridades del COLMEX y de varios académicos latinoamericanos, entre los que cabe señalar al politólogo argentino y director de la CLACSO (en esos años) Atilio Borón, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez y el sociólogo venezolano Edgardo Lander, quienes abren el debate sobre las tesis de la decolonialidad. A partir del año 2002 el posgrado no continúa en el COLMEX y se integra a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, donde continuó hasta el año 2008.

¹² Entre los primeros exponentes de la red modernidad/colonialidad cabe mencionar a los filósofos Enrique Dussel (argentino, radicado en México), Santiago Castro-Gómez (colombiano) y Nelson Maldonado-Torres (puertorriqueño, radicado en EE.UU.); los sociólogos Aníbal Quijano (peruano, radicado en EE.UU.), Edgardo Lander (venezolano) y Ramón Grosfoguel (puertorriqueño, radicado en EE.UU.); a los antropólogos Arturo Escobar (colombiano, radicado en EE.UU.) y Fernando Coronil (venezolano, radicado en EE.UU.); a la pedagoga Catherine Walsh (estadounidense, radicada en Ecuador) y al semiólogo Walter Mignolo (argentino, radicado en EE.UU.).

construir un mundo distinto, un mundo que no se organice en términos patriarcales, heterosexistas, racistas, capitalistas y coloniales (Grosfoguel, 2013).

A partir de ese año, en México se revisan y profundizan las tesis de la red modernidad/colonialidad, iniciando un cuestionamiento a las bases teóricas y epistémicas de la tradición crítica occidentalizada que, pese haber señalado las aberraciones, desigualdades, sistemas de exclusión y perversiones generadas por el proyecto civilizatorio, ha insistido en que la solución se reduce en un mayor uso de la razón (Horkheimer, 2002; Habermas, 1981). Debido a su autorreferencia genealógica, la crítica al interior de la ciencia moderna no percibe que reproduce las condiciones de posibilidad del proyecto civilizatorio y la cultura de muerte que la modernidad representa para las cosmovisiones de los pueblos aborígenes del mundo (Grosfoguel, 2014).

2. El tránsito de la poscolonialidad a la decolonialidad

La poscolonialidad es el último ejercicio de crítica surgida al interior de la tradición crítica moderna. Durante la primera fase de circulación y recepción de las tesis poscoloniales, la red modernidad/colonialidad hizo suya sus planteamientos, especialmente el cuestionamiento a la versión unilineal de la historia y la denuncia de la concepción imperial de la ciencia europea. Incluso, publicaron análisis que resaltaban los aportes de la emergente tradición crítica que promovían los intelectuales poscoloniales Edward Said (originario de Palestina), Homi Bhabha y Gayatri Spivak (originarios de la India); de ahí que los teóricos de la red fueran

considerados inicialmente como la sucursal latinoamericana de la teoría poscolonial.¹³ Las diferencias comienzan al poco andar y se explicitan en el año 2007, con la publicación del *Giro Decolonial*, en el que introducen una clara distinción epistémica con la poscolonialidad. Pese a ello, en la región latinoamericana persiste una confusión entre ambas. Esta confusión, en parte, se estimula por la realización, bajo el rótulo poscolonial, de Congresos, Seminarios y Foros internacionales y nacionales; confusión fortalecida por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) al patrocinar estos espacios como se viene haciendo desde el año 2012 en la ciudad de Buenos Aires, Argentina.¹⁴

En el *Giro Decolonial* se relata la historia de los encuentros académicos, de los organizadores y participantes que dieron lugar a la conformación de la red (en ese momento llamado grupo) modernidad/colonialidad y de sus reflexiones constitutivas.¹⁵ Por su parte, Castro-Gómez (2000) ha señalado que ambas perspectivas poseen diferentes afluentes teóricos dado que, mientras la teoría poscolonial abreva del posestructuralismo (Derrida, Foucault), del psicoanálisis (Lacan) y del grupo de estudios subalternos (Guha, Chakrabarty, Chatterjee, Prakash), la

¹³ Entre otros pensadores de la red modernidad/colonialidad que se ocuparon en debatir y difundir las tesis poscoloniales, véase a Mendieta (1998), Castro-Gómez (2005) y Mignolo (1996, 1995 y 2003).

¹⁴ El "Congreso de Estudios Poscoloniales" se organiza junto a las "Jornadas de Feminismo Poscolonial" y se realiza en el mes de diciembre de cada año. La 1ª edición se denominó "Cruzando puentes: legados, genealogías y memorias poscoloniales" (2012), la 2ª, "Genealogías críticas de la Colonialidad" (2014) y la 3ª, "Interrupciones desde el Sur: habitando cuerpos, territorios y saberes", se realizó en el 2016. Véase link en línea: <https://congresoestudiosposcoloniales.wordpress.com/>

¹⁵ En el prólogo del *Giro Decolonial*, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007: 9-13), hacen una relatoría de los diferentes encuentros con la participación de académicos latinoamericanos que trabajan en los EE.UU. y en América Latina. Se distingue entre encuentros previos que permitieron debatir temas vinculados geopolítica del conocimiento y el eurocentrismo de las ciencias sociales (Caracas, 1998; Binghamton, 1999; Bogotá, 1999; y Boston, 2000) y los realizados ya conformados como grupo dedicados a debatir sus propias tesis sobre la producción y geopolíticas del conocimiento y la colonialidad (Duke University, Durham, 2001; Universidad de los Andes, Quito, 2002; Berkeley, California, 2003; Duke University y Chapel Hill, Carolina del Norte, 2004; Berkeley, 2005; Universidad de los Andes, 2006). También menciona la importancia inicial de las reflexiones de Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano y Enrique Dussel y de quienes se fueron incorporando en los distintos encuentros.

perspectiva decolonial se alimenta de la Teología de la Liberación de los años sesenta y setenta (Dussel), del debate latinoamericanista ocurrido en la misma época sobre la filosofía de la liberación y la producción de las ciencias sociales en la región (Dussel, Kusch, Fals Borda, González Casanova, Darcy Ribeiro), de la teoría de la dependencia también en esa época (Cardoso, Marini, Dos Santos, Faletto), las reflexiones que provocó la posmodernidad en los ochenta, los estudios culturales en los noventa (García Canclini, Gruzinski, Echeverría, Villoro, Richard) y de los debates en el grupo latinoamericano de la subalternidad a finales de la década (Rodríguez, Beverley, Sanjinés, Rivera Cusacanqui). Historia y afluentes marcan claras diferencias entre ambas perspectivas, pero –según Grosfoguel (2014)– las más relevantes son de carácter genealógico, epistémico y político.

2.1. Diferencia genealógica entre la poscolonialidad y la decolonialidad

Ambas perspectivas críticas sustentan sus análisis en procesos de colonización que imperios europeos realizaron en otros continentes, mas en diferentes épocas: mientras la reflexión poscolonial se sustenta en la experiencia colonial británica que inicia 1750 en la India y con la colonización inglesa y francesa de Medio Oriente en el año 1830, la reflexión decolonial se basa en el proceso de colonización español del Abya Yala que inicia tres siglos antes, en 1492. Fueron procesos de colonización que poseen diferencias epocales y geográficas, y también de carácter teórico, político y epistémico.

Ambos procesos de colonización generaron diferencias conceptuales en la relación que las respectivas perspectivas establecen entre la modernidad y la colonialidad. Para la decolonialidad, la modernidad y la colonialidad son procesos

mutuamente constitutivos; es más, la primera no se puede explicar sin la segunda. Conceptualmente, colonialidad se distingue del colonialismo, en tanto éste consiste en la relación política y económica donde la soberanía de un pueblo está en manos de otro que lo ha conquistado; en cambio, colonialidad remite a la conformación del patrón de poder mundial que surgió con la conquista de Abya Yala que desde entonces organiza el trabajo, la producción del conocimiento, las relaciones geopolíticas y las relaciones intersubjetivas a través del mercado y basada en la idea de raza (Quijano, 2000; Dussel, 2000; Castro-Gómez, 2005; Mignolo, 2007; Maldonado-torres, 2007). De ahí que el final del colonialismo, con la independencia política y la conformación de los Estado-nación de las ex colonias, no se tradujo en el fin de la colonialidad; más bien ésta hace parte constitutiva de las estructuras sociales de los nacientes Estado-nación.

El patrón de poder que surge con base en la raza, en términos de su dimensión económica, establece una nueva organización internacional del trabajo, ubicando a los europeos (o blancos) en la parte alta de la estructura y a los no europeos (especialmente, indígenas y africanos) en la parte baja (Quijano, 2000).

La conclusión [del debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, en el que terminó imponiéndose las tesis del segundo; es decir, que los indios tenían 'alma', pero vivían en un estado de barbarie] pareciera ser que de ahí en adelante los <<indios>> fueran a ser liberados del yugo colonial español. Pero ese no fue el caso. Los <<indios>> pasaron de trabajo esclavo a una nueva forma de trabajo coercitivo conocido como la encomienda. Desde entonces el imperio español re-articuló la división internacional del trabajo a partir de la idea de raza de una manera más sistemática. Mientras los <<indios>> hacían trabajo forzado en la <<encomienda>>, el trabajo esclavo se asignaba a los <<africanos>> que eran clasificados como <<pueblo sin alma>> (Grosfoguel, 2012: 91).

Esta división internacional del trabajo posibilitó la creación de un "norte global" que obtiene los beneficios de la economía mundial (buenos salarios, seguridad social, estado de bienestar, ejercicio y respeto de derechos ciudadanos), y de un "sur global"

que carga con los sacrificios necesarios para lograr dichos beneficios (esclavismo, salarios de miseria, subempleo, sin seguridad social, un mercado voraz, violencia cotidiana y frágil institucionalidad).¹⁶ En el plano de la producción y organización del conocimiento, la *colonialidad* alude a que como parte estructural del proceso de colonización, los conquistadores impusieron a la racionalidad científica como único mecanismo válido para explicar la realidad social y la experiencia en el mundo. Esta inferiorización y negación de las epistemes y cosmovisiones de los pueblos conquistados, se habría originado en la propia interiorización y negación de humanidad a los pueblos de Abya Yala (Maldonado-Torres, 2007). La violencia epistémica que representa la invisibilización de las formas de producir saber y atribuirle sentido a la vida sigue vigente en el presente, lo que se ha llamado *colonialidad del saber* (Lander, 2000). Por último, la configuración de la *colonialidad del poder* y la *colonialidad del saber* llevó a plantear que la *colonialidad* tenía una expresión en el lenguaje y en la experiencia vivida (Mignolo, en Maldonado-Torres, 2007), lo que tiene profundas repercusiones sobre la modulación de las subjetividades en las poblaciones conquistadas en términos de sus procesos identitarios colectivos (y en la relación que establecen con sus conquistadores y su legado) que configuran instalados en la *zona del no ser* (Fanon, 2001). La tesis fanoniana da lugar a plantear que, además de la *colonialidad del poder y del saber*, la configuración y expansión del

¹⁶ Quijano (2000) y Wallerstein (1979) mencionan que, en virtud de esta clasificación, desde inicios de la conformación del sistema mundo, o capitalismo, las economías del norte y del sur globales se caracterizaron por una diferencia colonial: mientras a los trabajadores agrícolas y urbanos del norte global se les remuneraba por su trabajo (aunque sin seguridad social ni límites de horario o de edad), a los del sur global se les esclavizaba hasta su muerte, tal como lo ha señalado Todorov (2007)

proyecto civilizatorio de la modernidad también operó a un nivel simbólico a través de la *colonialidad del ser* (Maldonado-Torres, 2007).¹⁷

Grosfoguel (2014) plantea, además, que la poscolonialidad se inscribe en la tradición abierta por la crítica moderna que aparece entre los siglos XVI y XVIII y se centró en los regímenes antiguos; fue una crítica que abogó por el ejercicio de las libertades individuales, los derechos ciudadanos y la conformación del Estado-nación;¹⁸ por lo tanto, es una crítica endogámica que miró a las sociedades del norte de Europa cerradas sobre sí mismas, como una totalidad que excluyó a las poblaciones aborígenes de las tierras conquistadas y colonizadas en las Américas (Grüner, 2009). En la medida que la crítica moderna (que se remonta a los siglos XVI y XVIII) no problematizó la relación de Europa con las tierras colonizadas (signada por la barbarie y la deshumanización del “*otro*” durante el proceso de conquista y colonización), fue una crítica que no cuestionó las estructuras de la Europa imperial en el mundo no europeo. De ahí que para la decolonialidad esta crítica, lejos de ser una propuesta emancipatoria (de los regímenes antiguos), forma parte del proyecto civilizatorio que se sustentó en la colonialidad, ocultando su barbarie y racismo. La poscolonialidad, en cambio, la ve como una crítica emancipadora, la desvincula de la historia colonial de los siglos XVIII (India) y XIX (Medio Oriente) y la concibe como una pluralidad de modernidades según los procesos de colonización que hayan existido.

¹⁷ La reflexión planteada sobre la *zona del no ser* (Fanon, Grosfoguel y otros) y sobre la *colonialidad del ser* (Maldonado-Torres) se recupera más adelante porque aportan al andamiaje epistémico que organizan la propuesta analítica que propongo en esta investigación.

¹⁸ En especial, aludo a la obra de Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, escrito en 1513; Thomas Hobbes, *Leviatán*, de 1651; Baruch Spinoza con su *Tractatus Teológico-político*, escrito en 1670; y al trabajo de John Locke, *Tratado sobre el Gobierno civil*, escrito en 1689.

2.2. Diferencia política entre la poscolonialidad y la decolonialidad

En la medida que la poscolonialidad, por una parte, ve a la modernidad como un proyecto emancipatorio y no como un proyecto civilizatorio, en sintonía con los herederos teóricos de la Escuela Crítica, subscribe la idea de que hace falta más modernidad porque estamos frente un proyecto inconcluso (Habermas, 1989) y; por otra parte, hace énfasis en que la modernidad comportaría una pluralidad cultural, lo que explicaría las diferencias que de manera simultánea se presentan en el mundo (Bhabha, 2002). Con el reconocimiento de la pluralidad cultural de realidades modernas, la poscolonialidad desmonta la tesis construida por el iluminismo alemán de una historia universal unívoca y unilineal, en la que la civilización seguiría el movimiento del sol: es decir, que ésta habría nacido en las antiguas civilizaciones asiáticas y, luego de avanzar en la Grecia Helénica y el imperio Romano, lograría su “fin último”, su *telos*, en Europa (Castro-Gómez, 2005; Dussel, 2000).¹⁹

El énfasis culturalista de la poscolonialidad permitió el surgimiento de categorías de análisis importantes, como *orientalismo*, para comprender los dispositivos discursivos que desplegó la Europa colonial (Inglaterra y Francia) a fin de legitimar su estrategia imperial (Said, 2010); sin embargo, ese énfasis soslayó que la pluralidad comportó desigualdades estructurales en términos de la división del trabajo a nivel mundial, que tuvo una materialidad en la experiencia colonial que por más de trescientos cincuenta años ya habían experimentado las poblaciones del Abya Yala, lo que cimentó las herencias coloniales que siguen presentes en las diferencias entre el

¹⁹ Como recuerda Castro-Gómez: “En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel consideró que América latina se encontraba todavía <<fuera de la historia>> por no haber desarrollado unas instituciones políticas y un pensamiento filosófico que le permitieran insertarse en el movimiento progresivo hacia la libertad, característico de la <<Historia Universal>>” (Castro-Gómez, 2005: 15) y, dado que este veredicto tuvo gran influencia en el pensamiento de Karl Marx, se puede explicar el ejercicio endogámico y, por extensión, eurocéntrico y racializado que ha caracterizado a la tradición del pensamiento crítico moderno.

norte y el sur global. Ese énfasis tampoco subraya que el carácter civilizatorio de la modernidad comporta un sistema de organización política y de producción de riqueza y bienestar signado por la muerte; en efecto, tal como han planteado las comunidades indígenas de todo el mundo, la modernidad es una civilización de muerte que ha exterminado muchas formas de vivir la vida y de construir conocimiento. Por lo tanto, al no apostar los poscoloniales por el resquebrajamiento y superación del proyecto civilizatorio de la modernidad, contribuyen a la reproducción de un sistema de vida agotado que sólo se mantiene por su poder de muerte y por la creciente exclusión y prescindencia de grupos poblaciones y sociales.

2.3. Diferencia epistémica entre la poscolonialidad y la decolonialidad

Al considerar a la modernidad como proyecto emancipatorio, la poscolonialidad no logra ver los límites que tiene ese proyecto ni los privilegios que ha otorgado al hombre blanco occidental en el plano epistemológico. A su vez, al no problematizar el canon disciplinario y eurocéntrico de la producción del conocimiento, la poscolonialidad ha ignorado o, más bien, ha sido omisa respecto a los privilegios conferidos el trabajo teórico y reflexivo de los hombres de cinco países occidentales (Inglaterra, Francia, Alemania, las Italias y EE.UU.).²⁰ De ese modo, se hace cómplice de una epistemología que históricamente ha excluido el trabajo de las mujeres de esos países, de los académicos de otras partes del mundo (América Latina, China, Medio Oriente y África) y de las formas no científicas de producir saberes que permiten a ciertas poblaciones atribuir sentido a su experiencia de vida.

²⁰ Distintos integrantes de la red modernidad/colonialidad han señalado que los principales exponentes de la perspectiva poscolonial (Said, Spivak y Bhabha), en lo principal, basan su producción en la obra de cinco grandes pensadores europeos: Michel Foucault, Karl Marx, Antonio Gramsci, Jacques Lacán y Jacques Derridá.

La apuesta política poscolonial tiene implicaciones epistemológicas expresadas en el mantenimiento de las dos estructuras de la modernidad que han permitido la consolidación de la racionalidad científica como única modalidad para producir conocimiento sobre la realidad social y la vida: por una parte, su estructura patriarcal y sexista, facilitada por el genocidio y epistemicidio de las mujeres europeas; y por otra parte, su estructura racista y colonial, facilitado por el genocidio y epistemicidio de los musulmanes y judíos en la Conquista de Al Andalus y de los indígenas y africanos racializados en las Américas (Grosfoguel, 2012). Sin la conservación de estas estructuras no hubiese sido posible que, incluso en la actualidad, la epistemología moderna se siga presentando en los programas formativos, debates y publicaciones del *mainstream* académico, como única y superior.

Para desmontar esas estructuras, la perspectiva decolonial propone una desobediencia epistémica (Mignolo, 2010b) que permita la instalación de una ecología de saberes (De Sousa, 2013), a fin de generar las condiciones políticas e institucionales para, desde distintas epistemologías, mirar las realidades y las problemáticas del mundo y, así, conocer, debatir y difundir nuevas soluciones a los problemas del presente. A esta apuesta, llamada “la celebración de la diversidad”, se traduce en “la capacidad de cada persona de transformarse a partir de otra forma de compartir conocimiento, experiencias, formas de vida y de imaginaciones del futuro y de la lucha” (De Sousa, 2013), lo que exige “despensar el cómo pensamos” para pensar con categorías distintas a las que importamos de las academias del imperio; de no hacerlo, seguiremos situados en un *locus* epistémico generado en el “*norte global*” para construir representaciones del “*sur global*”. Es decir, seguiremos pensando las realidades de la “*zona del no ser*” desde teorías que se construyen en los parámetros

epistemológicos de la racionalidad científica de suyo eurocéntricos los que, además, responden a las realidades e intereses del “*norte global*”.

Así como *eurocentrismo*, el “*norte global*” y el “*sur global*” no son categorías que remitan a una localización geográfica, más bien remiten a un *locus* epistémico, geopolítico y colonial. Con “*norte global*” se alude a los grupos sociales y sociedades de los cinco continentes que promueven el proyecto civilizatorio de la modernidad, que asumen como propias las promesas de la Ilustración y basan su visión de la realidad y de la producción del orden social en la racionalidad científica; una visión con pretensiones universales que, material e históricamente, fue impuesta vía los procesos de colonización y de muerte. Quien se sitúa geopolíticamente en el “*norte global*”, asume que las únicas formas posibles de vivir en sociedad, producir y distribuir la riqueza y relacionarse con su entorno son las concepciones e instituciones surgidas en la Ilustración europea. Concepciones e instituciones que se propagaron por el mundo colonial y que, en virtud de las narrativas que justificaron y mistificaron los procesos de conquista y colonización, difunden la exportación de la civilización occidental (instituciones modernas) a territorios calificados como atrasados (Said, 2010). Por extensión, son los grupos que usufructúan de los beneficios del sistema; son grupos sociales que habitan en las sociedades posindustriales o posmateriales (Meluci, 1999) que se ubican principalmente en el hemisferio norte, y los grupos sociales hegemónicos y no hegemónicos blanqueados en las ex colonias que históricamente han tenido el control de las instituciones gubernamentales y del capital, a través de los cuales garantizan la perpetuación de la herencia colonial.

Por otra parte, con “*sur global*” se alude a los grupos sociales subordinados que se explican el mundo y su realidad a partir de dispositivos de comprensión que

articulan racionalidad científica y saberes no científicos (es decir, que poseen un pensamiento fronterizo) y, por lo tanto, construyen otras maneras de relacionarse con su entorno y producir orden social; son grupos que viven mayoritariamente en las ex colonias del hemisferio sur y también en los países posmateriales del hemisferio norte, donde sufren la exclusión de los beneficios del sistema. Claros ejemplos del “sur global” son las comunidades indígenas de América Latina y los migrantes latinoamericanos, africanos y árabes en EE.UU. y Europa

Por otro lado, con *eurocentrismo* se alude a la mirada subordinada a las barreras que la actual producción científica heredó de sus orígenes modernos. Me refiero a las distintas implicaciones que han provocado las dos premisas en las que se basó el surgimiento de la racionalidad científica: es decir, el modelo newtoniano del tiempo que lo concibe teleológico y con una simetría perfecta entre pasado y futuro que coexisten en un presente eterno y estable, una línea de tiempo que se homologó al tiempo de la modernidad; y el dualismo cartesiano que distingue entre mente y cuerpo, entre cultura y naturaleza, entre sujeto y objeto, entre civilización y barbarie. Ambas premisas llevaron a que la “ciencia [pasara] a ser definida como la búsqueda de leyes naturales universales que se mantenían en todo tiempo y espacio” (Wallerstein, 1996: 5). La Comisión Gulbenkain en los años noventa, de una parte, constató que la parcialidad de la producción de conocimiento obedecía a que se ha seguido teorizando con base en dichas premisas y, de otra, se preguntó ¿qué tipo de ciencia social debemos construir? debido a los desafíos que plantean para la re-estructuración de las ciencias sociales la creciente fragmentación en áreas y subáreas de conocimiento especializados, provocada por los cambios en la geopolítica mundial (en los años 50) y en la racionalidad administrativa de las instituciones educativas (Wallerstein, 1996: 37-

75). En un intento por avanzar en la respuesta propuso que, si bien dos de las antinomias que primaron en la clasificación de las ciencias sociales (entre pasado y presente, entre disciplinas idiográficas y gnemotéticas) han perdido progresivamente adeptos, la tercera antinomia (entre mundo civilizado y mundo bárbaro) sigue organizando el trabajo académico, lo que seguía reproduciendo la violencia epistémica que inauguraran los conquistadores con las visiones de mundo y formas de producir conocimiento que encontraron en los territorios colonizados (tanto en Abya Yala como en el mundo musulmán) y que fueron negadas o invisibilizadas bajo la consideración de pertenecer a no-seres o seres inferiores (Maldonado-Torres, 2007; Dussel, 1992; Quijano, 2000).

Desmontar el eurocentrismo requiere avanzar en dos frentes. Uno remite a trabajar en los propios orígenes de la racionalidad científica que, como propone la Comisión Gulbenkain, implica romper con sus premisas fundantes que aún tienen incidencia en las ciencias sociales (Wallerstein, 1996). Entre los principales legados a superar están:

i) El primer desafío consiste en terminar con las nociones de neutralidad, objetividad y universalidad de la producción científica, tanto en los protocolos de investigación como en los programas formativos universitarios. Es tiempo de reconocer la sobre-ideologización de la capacidad explicativa del método científico, la sobrevaloración social del trabajo académico, la defensa “kuhniana” del *status quo* construido a través de un siglo y medio de institucionalidad científica y/o las formalidades del lenguaje científico (o, más bien, los “juegos del lenguaje”) que siguen incidiendo para que gran parte de la comunidad científica niegue el carácter humano y político de su actividad; es decir, se hace necesario tomar consciencia de que el rigor del trabajo científico (epistémico, teórico y metodológico) no se genera con base en la invisibilización o negación de que quienes nos dedicamos a la producción de conocimiento somos hombres y mujeres atravesados por emociones, cosmovisiones e ideologías que modulan y/o condicionan los análisis que hacemos sobre las realidades sociales. Independiente de la solidez teórica de los supuestos, de la pertinencia de las interrogantes y de la rigurosidad metodológica de la investigación, la producción de conocimiento resultante

está condicionada por la dimensión subjetiva del/a investigador/a la que, a su vez, está mediada por su condición de género, posición política respecto del orden patriarcal, religiosidad y pertenencia racial, de clase, étnica, cultural y generacional;

ii) tampoco podemos continuar trabajando con la máxima cartesiana que distingue entre los términos “sujeto” y “objeto”, asociando el primero a la mente y a la cualidad de pensar y de explicar el mundo que tienen los científicos; y el segundo, al cuerpo, a la materia inerte y a otros sujetos no científicos, considerados objetos de ese mundo que el sujeto cognoscente (el científico) puede analizar y explicar. La propia tradición crítica de la modernidad planteó que ambos términos no son entelequias o universos de sentido cerrados sobre sí mismos sino construcciones conceptuales que no se corresponden a lo que dicen representar de las realidades sociales; así, en su crítica al proyecto de la modernidad que, por la racionalidad de todas las esferas de la vida, ha devenido en el desencantamiento del mundo y la deshumanización de la vida, Horkheimer y Adorno (2004) denunciaron que la historia ha demostrado que la razón no ha sido una cualidad del “sujeto” en cuanto ser humano, sino del sujeto burgués que la usó con fines egoístas y en la que impuso la “cosificación” de los otros sujetos sociales como objetos o naturaleza inerte, con la que se debía establecer una relación de dominación. Pero el cuestionamiento más radical proviene de las comunidades indígenas de las Américas que, a partir de la década de los años setenta, se movilizan por el reconocimiento de sus derechos colectivos y el respeto a sus cosmovisiones, en las que se considera a la naturaleza como una entidad viva y sagrada, con la que se debe establecer una relación de equilibrio porque en ella descansa la vida misma (concede alimento, refugio, vestido y cultura).²¹

iii) Del mismo modo, tampoco se pueda seguir suponiendo que “tiempo” y “espacio” son invariantes de las realidades sociales cuando, más bien, son construcciones sociales que permiten afectar e interpretar las realidades sociales, lo que impone problematizarlas como elementos constitutivos de la realidad analizada;

²¹ La cosmovisión indígena ha permitido la emergencia de nuevas miradas académicas sobre la relación de la sociedad con la naturaleza, en las que se abandona la visión androcéntrica del proyecto de la modernidad, que sitúa al hombre como el centro de la vida y superior a todos los otros elementos de la tierra, y en su reemplazo surge una visión biocéntrica, que sitúa a los diferentes elementos de la tierra como centro de la vida (Escobar, 2014). También ha provocado que se realice un extenso debate sobre la necesidad de proteger a la naturaleza porque en ello se protege la propia reproducción de la vida humana. Ello ha permitido que, en el caso concreto de la Constitución de Ecuador aprobada en el 2008 (luego de un largo proceso de debate social y consulta nacional), se hayan incluido los “derechos del buen vivir” y específicamente, se haya reconocido a la naturaleza como sujeto de derechos que el Estado debe proteger. Véase Constitución del Ecuador:

“Capítulo séptimo. Derechos de la naturaleza. Art. 71. La naturaleza o Pachamama, donde se reproducen y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o facilidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que tornan un ecosistema” (Constitución del Ecuador, 2015: 30).

iv) Exige dar por agotado al Estado como horizonte último de la producción de conocimiento debido a razones geopolíticas y sociológicas. En primer lugar, históricamente ha sido el dispositivo utilizado por las elites criollas para reproducir el modelo civilizatorio y la organización jerárquica, patriarcal, heterosexista y racializada de la vida en sociedad. La escuela, los medios de comunicación y la religión han sido las principales tecnologías neocolonizadoras del Estado para perpetuar el *status quo* y cosmovisión asociados a la modernidad, y para relegar a un lugar subordinado y/o marginal las cosmovisiones de los pueblos conquistados respecto de la cultura occidental heredada y promovida en nuestras sociedades mestizas. En segundo lugar, el Estado perdió su propósito como agente principal del orden social y de proveer sentido de pertenencia de los habitantes del territorio delimitado por las fronteras nacionales, debido a que, por una parte, en la década de los años ochenta el Estado subordinó la soberanía nacional al capital transnacional y a los organismos multilaterales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Banco Interamericano del Desarrollo) los que, a partir de entonces, definen las políticas de producción y distribución de la riqueza nacional. La pérdida de la soberanía de los Estado-nación se tradujo en el progresivo desmantelamiento de la infraestructura productiva nacional y en la precarización de la economía familiar, lo que tuvo como correlato la explosión del fenómeno migratorio desde los países del hemisferio sur (América Latina y África) a los del hemisferio norte (EE.UU./Canadá y Europa).²² Y, por otra parte, la revolución de las tecnologías de comunicación desdibujaron los significados de los barreras territoriales y de lo nacional. La transformación de las relaciones sociales provocada por el acceso masivo al uso de las tecnologías de comunicación ha alterado el sentido de la relación espacio-tiempo de las personas y transformado los sistemas de control, que trascienden los límites de la “seguridad nacional”. A nivel de las personas, las tecnologías de comunicación introdujeron el sentido de inmediatez y simultaneidad como componentes de la vida contemporánea, provocando una aceleración y proximidad de las relaciones sociales, incrementando la multiplicidad y velocidad de los intercambios y vínculos sociales, políticos y emocionales entre personas de distintos países y continentes; pero así como las tecnologías han facilitado el surgimiento y la organización de la movilización social, también han permitido un control más cercano y continuo de los sistema de vigilancia de los gobiernos y de las potencias mundiales sobre la crítica social, disidencia política y riesgos para la estabilidad del sistema, ya sea al interior de sus estados o en sus países

²² La reconfiguración de la economía mundial dio lugar a distintas elaboraciones teóricas que renovaron los estudios de las ciencias sociales: en primer lugar, el resquebrajamiento de la soberanía generó una reconceptualización de la “ciudadanía”, ya que en el nuevo escenario devino en un concepto roto que ya no se podía construir desde una prescripción institucional en virtud de que así incluía derechos económicos que ya no dependían de la soberanía nacional, por lo que su conceptualización debía construirse a partir de la dimensión subjetiva de los sujetos en la que se definía y representaba lo nacional (Lechner, 1988); y en segundo lugar, a partir de la particular experiencia mexicana en las ciudades del sur de los EE.UU. se planteó que el carácter masivo y continuo de la migración estaría haciendo retroceder las fronteras culturales de la sociedad de los EE.UU. ante la arremetida de los migrantes mexicanos que van incorporando sus prácticas sociales, contaminando la asepsia cotidiana de los ciudadanos de los EE.UU. (Mignolo, 2000).

aliados y, sobretodo, en aquellos países que no controlan política y militarmente.²³

El segundo frente que se debe trabajar para desmontar el eurocentrismo refiere a la forma en que se ha organizado la producción del conocimiento que, con sus fronteras disciplinarias, segmentan artificialmente la realidad. Su transformación no sólo se limita a derrumbar del todo tal artificialidad, requiere trabajar en producir un “saber transdisciplinario” que permita dar cuenta de la compleja diversidad de realidades sociales, integrando lo político, lo económico, lo sociocultural y la dimensión espiritual de la experiencia humana.

Este desafío, además de superar las divisiones entre los campos disciplinarios experimentales, sociales y humanistas, plantea trascender hacia los saberes no científicos con los que se debieran construir diálogos epistémicos relacionales y heterárquicos. No se trata, de desechar la episteme moderna (racionalidad científica), más bien es ponerla a dialogar con otras formas de producir conocimiento (las que históricamente han sido invisibilizadas o negadas) para avanzar hacia articulaciones epistémicas entre sujetos de distintas tradiciones de pensamiento y culturales que se reconozcan con iguales posibilidades de producir saberes que interpreten y expliquen el mundo, saberes que otorguen sentido a la experiencia humana en sus distintos contextos y cosmovisiones. El desafío, en síntesis, es generar las condiciones para hacer emerger diálogos que construyan un lenguaje capaz de pensar los sistemas de

²³ En el año 2013, a partir de la filtración que hiciera a los diarios The Guardian y The Washington Post, el experto en tecnología estadounidense, Edward Snowden (exfuncionario de la Agencia Central de Inteligencia –CIA– y de la Agencia de Seguridad Nacional –NSA–), se hizo público que la NSA tenía implementado sistemas de vigilancia masiva para espiar las comunicaciones de cualquier persona en el mundo (no sólo en territorio estadounidense) y que había dado seguimiento y grabado de manera ilegal a la mayoría de los mandatarios, líderes empresariales, funcionarios internacionales y líderes sociales en el mundo. Aparte del escándalo que provocó en los socios políticos de los EE.UU (líderes europeos) saberse espiados, la denuncia de Snowden dejó al descubierto una operación de vigilancia global, a través de infiltrar las comunicaciones personales (smartphones, computadores).

poder como una serie de dispositivos vinculados en red a desmontar, con la finalidad de abrirse a otras formas de pensar las problemáticas sociales que arrojen soluciones que obliguen a repensar y reconfigurar el proyecto civilizatorio de la modernidad.

En este marco, los investigadores debiéramos hacernos parte de aquellas iniciativas que promueven un “pensamiento heterárquico”; esto es, un pensamiento que se organice con base en “estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas” de modo que no exista una sola lógica preponderante ni una “última instancia” ni exista una clausura del sentido posible de las interpretaciones (Kontopoulos, en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 18).

Desde los años noventa se inicia una reflexión sistemática que se inscribe en la perspectiva decolonial y que se plantea problemáticas que enriquecen la producción de conocimiento a partir de interrogar las condiciones de posibilidad de las interrogantes sociales y los determinantes de *locus* geopolíticos y epistémicos desde los cuales se plantean las problemáticas y se construyen las plataformas de análisis. Desde entonces, se siguen ampliando en diferentes foros académicos, seminarios de divulgación y espacios formativos, los temas abiertos por la perspectiva decolonial que a modo enunciativo se podrían clasificar en las siguientes problemáticas:

- i. El eurocentrismo de las ciencias sociales y la geopolítica del conocimiento (Wallerstein, 1996; Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides, 1999; Lander, 2000; Chakrabarty, 2006; Montero, 1998; Castro-Gómez, 2000; Eze, 2008; Walsh, Castro-Gómez y Schiwy, 2002; Maldonado-Torres, 2012; Escobar, 1998 y 2014; Walsh, 2004);
- ii. La diversidad epistémica, diálogo de saberes e interculturalidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Fernet-Betancourt, 2004; De Sousa, 2009 y 2009b; Mignolo, 2010; Pratt, 1996 y 2010; Walsh, 2009 y 2013);

- iii. La conformación racial del sistema mundo como condición de posibilidad de la modernidad (Dussel, 1992, 2000, 2007; Mignolo, 2002; Quijano, 2000);
- iv. Los procesos de independencia y formación de los Estado-nación como reconfiguraciones coloniales, patriarcales y raciales (Castro-Gómez, 2005; Leyva *et al.*, 2015; Segato, 2003, 2014 y 2016);
- v. El pensamiento caribeño (Fanon, 2001 y 2009; Maldonado-Torres, 2005; Césaire, 2006); y,
- vi. El feminismo decolonial y la sexualidad analizados desde la *interseccionalidad* (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014; Curiel, 2008, 2009 y 2013; Mendoza, 2014; Lugones, 2008; Marcos, 2010; Nuñez, 2011 y 2013).

3. Colonialidad del ser en la producción de subjetividades en la zona del no ser

La perspectiva decolonial apuesta por construir las condiciones que posibiliten la emergencia de un “mundo y un conocimiento otro” (Escobar, 2003) que requiere trabajar desde un “paradigma otro”, entendido como un *locus* de enunciación abierto a dialogar con otras propuestas de producción de conocimiento críticos del proyecto civilizatorio de la modernidad (Mignolo, 2003). La apuesta se orienta a configurar un paradigma que enfatice en la colonialidad como condición de posibilidad de la modernidad.

En este sentido, la colonialidad se entiende como el patrón de poder mundial que surge en el proceso de conquista y colonización de Abya Yala y que ha logrado trascender los tiempos del colonialismo con base en la consolidación de un esquema mental que justifica y legitima las desigualdades asociadas al proyecto civilizatorio de la modernidad (Quijano, 2000). Este nuevo patrón de poder mundial implementó una clasificación social de los pueblos sobre la idea de raza que, a partir del poder de muerte y narrativa imperial, subordinó y redujo a los pueblos conquistados (Abya Yala, Asia, Medio Oriente y África) a una condición de inferioridad y deshumanización. En el marco del nuevo patrón de dominación mundial surgió una interrelación entre las

formas modernas de explotación y dominación (colonialidad del poder) y la producción del conocimiento que garantizó la reproducción de regímenes de pensamientos coloniales (colonialidad del saber), interrelación que a su vez tuvo impacto en el lenguaje y en la experiencia vivida de los pueblos colonizados. Para observar las manifestaciones de dicho impacto el filósofo caribeño Nelson Maldonado-Torres (2007) ha propuesto la categoría “*colonialidad del ser*”, con la que busca señalar que la colonialidad no sólo tiene una expresión en las estructuras sociales del orden capitalista moderno, sino también en la configuración de las subjetividades y sexualidades de los pueblos colonizados y racializados. La gestación de esta categoría se remonta a una interpretación geopolítica y en clave decolonial de la Conquista y las subsecuentes estructuras coloniales y simbólicas que –desde entonces– han organizado la relación entre las poblaciones de los conquistadores y las poblaciones conquistadas. Los orígenes de la configuración de subjetividades de las poblaciones racializadas y deshumanizadas se remontan a los primeros tiempos de la Conquista.

En fin, todo tomaban y daban de aquello que tenían de buena voluntad. Mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vi más de una harto moza. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de 30 años. Muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras. Los cabellos gruesos casi como sedas de cola de caballos, y cortos. Los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás que traen largos, que jamás cortan. Algunos se pintan de prieto, y ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y de ellos se pintan de blanco, y de ellos de colorado, y de ellos de lo que hayan. Y algunos se pintan las caras, y algunos todo el cuerpo, y de ellos solo los ojos, y de ellos solo la nariz. Ellos no traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia. No tienen algún hierro. [...] Y yo creí y creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por cautivos. Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les

decía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, *que me pareció que ninguna secta tenían.*"²⁴

A partir de este texto, con las primeras impresiones de Cristóbal Colón sobre los taínos que lo recibieron al desembarcar en la (actual) isla de Las Bahamas, se inicia el proceso de deshumanización de los pueblos aborígenes del Abya Yala. Al señalar "que ninguna secta tenían" los describió como "gente sin religión", lo que en el siglo XV tenía graves consecuencias porque era situarlos fuera del reino de lo humano:

En el imaginario cristiano [de la época] todos los seres humanos tienen religión: podían tener el <<Dios equivocado>> o los <<dioses equivocados>>, podían hacer guerras y podían matarse entre sí en la batalla contra el <<dios equivocado>>, pero la humanidad del otro, como tendencia y como forma de dominación, aún no se había puesto en duda. Lo que se estaba cuestionando era la teología del <<otro>> (Grosfoguel, 2013: 44).

A partir de la sentencia de Colón, los indígenas de Abya Yala adquirieron una categoría diferente a lo humano; al no tener religión se los instaló en condición de "sujetos que no eran del todo humanos en el mundo", es decir, los dejó fuera del criterio cristiano y teológico desde los que se valoraba a los "otros" en cuanto humanos. Al considerarse "sin religión", los pueblos que habitaban Abya Yala no fueron analizados por criterios religiosos, sino por una concepción antropológica y moderna; es decir, acorde a la nueva clasificación racial que organizó la relación con los "otros", los no europeos. De acuerdo a esta nueva concepción, los pueblos conquistados no sólo no tenían posibilidad de acceder a la verdad, tampoco tenían condición humana (Maldonado-Torres, 2008).

²⁴ Extracto del Diario de Colón. Libro de la primera navegación, en *Cristóbal Colón (1451-1506)*. Cursivas mías. Disponible en Internet: <http://www.staff.uni-mainz.de/lustig/texte/antologia/kolumbus.htm> Consultado en junio 2016.

En este razonamiento, que se remonta a los inicios del sistema, estriba el primer discurso racista del sistema mundo: el racismo religioso, cuyo argumento seguía la lógica: “si no se tiene religión, no se tiene Dios; si no se tiene Dios, no se tiene alma; y si no se tiene alma, no se es humano, sino más cercano a un animal” (Grosfoguel, 2013: 45). Las primeras elaboraciones del racismo religioso habrían surgido durante la guerra que sostuvo la Corona española contra el Imperio musulmán en la península ibérica al que logra vencer con la caída del Sultanato de Granada en enero de 1492, para clasificar y relacionarse con las poblaciones del territorio conquistado: musulmanes y judíos del Al Andalus (Quijano, 1995).

Esta lógica racista estuvo en el centro de la *Controversia de Valladolid* que, a mediados del siglo XVI, sostuvieron el fraile dominico Bartolomé de las Casas y el filósofo y teólogo Juan Ginés de Sepúlveda,²⁵ en la que debatieron en torno a la pregunta ¿Los indios del Nuevo Mundo son hombres como los otros?. En defensa de la posible espiritualidad de los indígenas y, por tanto, de su condición de gentes (de humanos), de las Casas despojó a los indígenas de su cultura y creencias, los definió como seres incompletos (con ausencia de razón y de creencias verdaderas), con una minusvalía reflexiva (salvajismo) y una subordinación religiosa y cultural. Por su parte, Sepúlveda, no sólo planteó que los indígenas eran naturalmente inferiores y bárbaros. dado que “no vivían conforme la razón natural y tenían costumbres malas públicamente entre ellos aprobadas” (como sus idolatrías y canibalismo). También afirmó que no poseían ciencia, eran iletrados y carecían de propiedad privada; incluso,

²⁵ Algunos autores sostienen que en el debate fueron relevantes los planteamientos del fraile dominico Francisco de Vitoria, que expusiera su discípulo, fraile dominico Domingo de Soto (Ochoa, 2011; Dussel, 2007). Este encuentro fue convocado por el Emperador Carlos V debido a las distintas visiones que en el reino y las colonias existían sobre los indígenas, las que se exaltaron cuando en 1542 se promulgaron las Leyes Nuevas de 1542 que prohibían la esclavitud de los indios y la encomienda hereditaria, provocando revueltas en todas las colonias de la Nueva España e, incluso, una guerra civil en el Virreinato del Perú, lo que llevó a su abolición en 1545.

los comparó con niños y mujeres para argumentar que estaban incapacitados para gobernarse a sí mismos. Para Ginés de Sepúlveda, estas razones justificaban la conquista como “guerra justa” y el derecho español de someter a los indios a la esclavitud. Ambas argumentaciones han sido consideradas como las primeras conceptualizaciones de racismo: a la argumentación de Bartolomé de las Casas se le considera una expresión del racismo religioso; y los argumentos de Ginés de Sepúlveda, se ven como elaboraciones del racismo biológico o natural, que se hiciera hegemónico en la reflexión científica a partir del siglo XIX (Grosfoguel, 2013).

Si bien en el debate primó la posición del fraile Bartolomé de las Casas, los argumentos planteados por ambas posiciones en la controversia, interpretados en clave decolonial, justificaron la ocupación colonial bajo el pretexto de la evangelización (Mignolo, 2000), consolidaron la feminización del indio como dispositivo para legitimar –ante los ojos imperiales– someterlo a la servidumbre (Ochoa, 2011), validaron la bestialización (esclavización) de la población africana traída a las Américas (Maldonado-Torres, 2007) y, finalmente, aportaron los fundamentos en los que se sustentó el imaginario europeo, para “inventar” (inveniere) el surgimiento de nuevas identidades (europeo, blanco, indio, negro y mestizo, entre otras) que, de acuerdo con la *colonialidad del poder*, organizaron jerárquicamente bajo el criterio racial el nuevo orden mundial (Quijano, 1995).

Tales argumentos serían los fundamentos para que la mirada occidental niegue al “otro no europeo” o, en el mejor de los casos, lo instale en una condición de subhumano. Ese “otro no europeo” sería alguien cuya vida no se sustenta en las reglas de la razón que, para el conquistador, son las “reglas de su idea de humanidad”; en la medida que los pueblos conquistados no regían sus vidas por tales reglas, entonces se

le atribuyeron reglas de un bárbaro, de una persona no-humana que –incluso– representa un peligro para la civilización; de ahí que, ante la eventualidad de que estos no-humanos no fueran sanados del todo (evangelizados), se les debía eliminar. La negación del “otro no europeo” se ha traducido en negar su racionalidad alternativa por irracional; es decir, no sólo es un tema de negar otra razón distinta a la racionalidad moderna, también es negarle la posibilidad que ese “otro” tenga algún tipo de razón (Dussel, 2007).

Para construir la categoría “*colonialidad del ser*”, Maldonado-Torres (2007) recurre a la tesis del “*ego conquiro*” que Enrique Dussel, basado en la configuración de la subjetividad del conquistador Hernán Cortés,²⁶ señala como condición de posibilidad del “*ego cogito*” cartesiano. Es decir, sin la experiencia exitosa y violenta del europeo como conquistador (que, además de reportarle tierras y riquezas, le permitió configurar una subjetividad de superioridad respecto del otro conquistado y desplazarse hacia el centro geopolítico del sistema mundo recién creado),²⁷ René Descartes no habría tenido los elementos geoculturales para elaborar su teoría del sujeto moderno europeo, con base en la cual estableció una diferencia ontológica con los “otros no europeos” considerados inferiores, no-humanos (Dussel, 1992 y 2000). A la tesis de Dussel (1992: 47) que sugiere “el “Yo-conquistador” como proto-historia de la constitución del *ego cogito*”, Maldonado-Torres (2007) agrega que el antecedente

²⁶ Enrique Dussel analiza las transformaciones que experimenta la vida y subjetividad de Hernán Cortés durante la conquista de la Nueva España que, en contraste con su origen humilde en la rural provincia española de Medellín, le permite erigir una subjetividad de sujeto superior, casi supremo, entre otros factores, estimulado por ser equiparado por los indios a su emperador: un descendiente directo de Dios.

²⁷ A la tesis del *ego conquiro*, Dussel agrega que otro elemento a considerar en la constitución del *ego cogito* es la formación jesuítica de René Descartes, a partir de la cual incorporó el ejercicio –tres veces al día– de hacer una revisión de sus prácticas y pensamientos.

del “escepticismo metódico”,²⁸ fue el “escepticismo misantrópico” a través del cual el pensamiento europeo puso en duda la humanidad de los colonizados: esto es, basándose en la idea que en la construcción de la subjetividad moderna, el *cogito* cartesiano tuvo como contexto a los pueblos conquistados como un otro racializado (Dussel, 1996),²⁹ Maldonado-Torres (2007: 134) afirma que esa racialización constituyó “un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión”. De ahí que el conquistador haya actuado con una “no-ética de guerra”, cuya naturalización en la cotidianidad y en la producción del orden social colonial condenó a los conquistados a una vida de esclavitud y servidumbre, justificadas por las creencias y ausencia de razón de los vencidos y por su constitución biológica y ontológica; es decir, por su condición de no-humanos (Maldonado-Torres, 2007).

De este modo se instituye la diferencia ontológica colonial que distingue entre, de una parte, un yo moderno y superior, cuya experiencia europea, de conquista y racional se proyecta como experiencia e historia de la humanidad; y de otra, un yo racializado, inferior, cuya experiencia y visión de mundo se considera irrelevante y desechable, por no poseer razón ni humanidad (del todo). Al expresar esta diferencia ontológica, en términos fanonianos, aparece la distinción estructural (geopolítica y simbólica) entre quienes habitan en la “*zona del ser*” y quienes, en la “*zona del no ser*”.

Como contraparte de esta producción de un imaginario superior del conquistador, surge un discurso sobre el otro racializado e inferiorizado que se tradujo en el exterminio, esclavización y feminización de las poblaciones conquistadas. Es

²⁸ Se conoce por “escepticismo metódico” al procedimiento que Descartes estableció para acceder a la verdad científica y que fue central para las concepciones modernas del yo y del mundo.

²⁹ Véase apartado 7: Modernity, Eurocentrismo, and Trans-modernity: In Dialogue with Charles Taylor, pp. 129-159.

decir, con base en la “no-ética de la guerra” –como en todo conflicto bélico–, se produjo una apropiación y violación del cuerpo femenino de las poblaciones conquistadas, y como en las Américas también se feminizó el cuerpo de los varones indígenas y afroamericanos, se convirtieron en cuerpos penetrables. El *ego conquiro* primero, y el *ego cogito* después, se caracterizaron por representarse por un *ego fálico*, el ego de un varón o sujeto masculino.

Esta subjetividad masculinizante del europeo tuvo como correlato una construcción sexualizada de la mujer negra, a quien se le atribuyó una esencialidad erótica y promiscua, con la función de satisfacer el deseo sexual masculino y de reproducción de la especie. Como contrapartida, el hombre negro, específicamente la imagen de su pene, se representaba como un peligro, como “una agresiva bestia sexual que desea violar mujeres, particularmente blancas” (Maldonado-Torres, 2007: 148). Ambos, mujer negra y hombre negro, son depositarios de los más abyectos imaginarios sexuales: el hombre representa el acto de violación y, por ello, merece recibir el castigo que ello provoca, aunque en los hechos no haya incurrido en ningún delito; y la mujer, representa por antonomasia a la víctima de la violación y, por esa representación, merece ser violada y sufrir las consecuencias: quedar sin protección penal y abandonada a su suerte financiera (Maldonado-Torres, 2007). De esta forma los africanos esclavizados y sus descendientes quedaron marcados histórica y culturalmente como expresión de lo inhumano y, para las sociedades emergentes de las Américas, sus prácticas y cuerpos representaron símbolos de repudio y exclusión del mundo moderno.

Los cuerpos negros son vistos como excesivamente violentos y eróticos, tanto como recipientes legítimos de violencia excesiva, erótica y de otras formas. [...] La “esencia” de lo negro, en un mundo colonial anti-negro, es parte de un

contexto de sentido más amplio, en el cual la no-ética de la guerra se transforma gradualmente en una parte constitutiva de un supuesto mundo normal. En sus connotaciones raciales y coloniales, lo negro es una invención, tanto como una proyección del cuerpo social orientado por la no-ética de la guerra. [...] Las mismas ideas que inspiran actos inhumanos en la guerra, particularmente, la esclavitud, el asesinato y la violación, son legitimadas en la modernidad, a través de la idea de raza, y dichos actos son gradualmente vistos como normales, en gran medida gracias a la alegada obviedad y al carácter no problemático de la esclavitud negra y el racismo anti-negro. Negros, indígenas y otros sujetos “de color”, son los que sufren de forma preferencial los actos viciosos del sistema. En resumen, este sistema de representaciones simbólicas, las condiciones materiales que en parte lo produce y continúan legitimándolo, y las dinámicas existenciales que forman parte de él [...-], son parte de un proceso que naturaliza la no-ética de la guerra (Maldonado-Torres, 2007: 149).

En síntesis, la *colonialidad del ser* refiere a la naturalización de la no-ética de guerra colonial en la cotidianidad moderna que organiza la vida de las sociedades novohispanas, naturalización que trascendió los tiempos de la Colonia, la Revolución y la Independencia, y sigue presente en las sociedades americanas.

Diferentes trabajos historiográficos han retratado el proceso de deshumanización del cuerpo de la mujer negra, al mostrar la demonización de sus cuerpos y sexualidad por las políticas y prácticas de la Corona y el Santo Oficio (Villanueva, 2008; Reyes y González de la Vara, 2001; Nathan, 1997; Quezada, 1996). Fueron políticas del cuerpo que instalaron en el imaginario social de la Nueva España la idea de cuerpos satanizados, asociados a su conocimiento de hechicería y vinculados a lo demoniaco; fueron cuerpos representados en los rituales y danzas, donde se desataban su libertad y frenesí que el hombre español, criollo y/o mestizo reducía a una supuesta promiscuidad y sexualidad maleada. El desprecio y el temor no sólo se asociaba a las mujeres, sino también a los hombres. Así lo demuestran las descripciones sobre las formas de vida que tenían algunos afromexicanos a mediados del siglo XIX en las haciendas de la Costa Chica, donde trabajaban cuidando los

animales a cambio de vivir dentro de los límites de las haciendas, sin recursos o bienestar alguno, obligados a vivir como animales en cuevas y casi desnudos (Aguirre Beltrán, 1985; Vázquez Añorve, 1969).

Los imaginarios que desde los tiempos coloniales, reproducen a la sexualidad y a los cuerpos afromexicanos bestializados han organizado la cotidianidad en las comunidades de la Costa Chica durante gran parte del siglo XX. Aguirre Beltrán (1985) a finales de los años cuarenta vio esa bestialización en el “Casamiento de monte”: ritual al que recurrían los varones para obligar a las mujeres que elegían, querían o en las que centraban su interés sexual a establecer un vínculo de dependencia social (matrimonio), ritual que incluía el secuestro, la violación sexual de las mujeres y su exhibición pública como bien de posesión. En este ritual, los hombres tenían el apoyo de otros hombres de la comunidad y de familiares, y la complicidad de los usos y costumbres de la comunidad, que les proveía prestigio o, al menos, impunidad. De acuerdo a los relatos recabados entre mujeres del municipio de Cuajinicuilapa, este ritual se seguía practicando en la cabecera municipal a finales de los años setenta y, por lo tanto, ya instalada la institucionalidad moderna en el municipio (Presidencia Municipal, Juzgado por lo Civil y lo Penal, Programas de Salud, etc.), la subjetividad que las mujeres afromexicanas construían respecto a sus cuerpos y sexualidad, seguía condicionada por un ejercicio de la violencia y la expropiación masculina.

4. Problematicar la sexualidad en la *zona del no ser*

En este trabajo busco hacer un aporte a la comprensión de la sexualidad afromexicana que, siguiendo el planteamiento fanoniano y la perspectiva decolonial, ubico en la “zona del no ser”. Con esta localización geopolítica y epistémica de la comunidad

afromexicana marco una distancia con las aproximaciones que no dan cuenta de la necesidad de hacer explícito los condicionamientos que impone habitar bajo la “línea de la humanidad” (Fanon, 2009), que señala a la raza como diferenciador social estructural, tanto en la construcción del orden social como en la producción del conocimiento sobre el mismo.

En virtud de la influencia del posestructuralismo, existe una gran producción académica que recupera la mirada o la dimensión subjetiva de los sujetos para analizar los procesos sociales que éstos animan pero, con excepción de los estudios sobre poblaciones indígenas, son aproximaciones conceptuales que asumen a los sujetos de observación condicionados por los clivajes socioculturales que los configuran (clase social, generación y género) y como sujetos de derecho que forman sus subjetividades en el marco de una sociedad secularizada (con instituciones que funcionan) y con pleno y autónomo uso de la razón.

Es decir, parte de la investigación en el país asume, por el hecho de que está establecido en la Constitución y que forma parte de las narrativas mediáticas, políticas y educativas, que la institucionalidad mexicana resguarda los derechos humanos y ciudadanos en iguales condiciones para todas las personas en el territorio nacional y, del mismo modo, prohíbe todo acto de discriminación motivada que atente contra la dignidad de las personas.³⁰ Pero en la práctica no es así, el Estado y la sociedad

³⁰ La Constitución de los Estados Mexicanos, en su Título Primero. Capítulo I De los Derechos Humanos y sus Garantías, Artículo 1, entre otros temas, establece: “En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta constitución establece.

(...)

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias

mexicana despliegan distintas tecnologías que siguen racializando a la población afroamericana. En efecto, la escuela, la religión, las políticas públicas –especialmente, las políticas de salud– y los medios de comunicación condicionan las configuraciones que los afroamericanos hacen de sí mismo, en tanto sujetos y comunidad. A través de esta operación de racialización se construyen los significados que los afroamericanos atribuyen a las relaciones que establecen con (1) personas de otros grupos sociales con los que comparten su territorio, tiempo y vida, como indígenas y mestizos occidentalizados que llegan a vivir y/o a trabajar al municipio, (2) con las representaciones que tienen de los mexicanos que habitan en otras partes del estado y del país, (3) con las instituciones mexicanas, (4) con los estadounidenses que hacen parte de su experiencia migratoria al país del norte y (5) con el resto del mundo. Tales configuraciones, que se despliegan en el marco de relaciones de discriminación racial, sitúa a estas poblaciones en la *“zona del no ser”*.

Con la categoría *“zona del no ser”* se alude a la *“región extraordinariamente estéril y árida”* en la que histórica y geoculturalmente se ha instalado a la población de origen africano, a partir de que la narrativa imperial la catalogó como no-humana (Fanon, 2009). La *“zona del no ser”*, se ha conceptualizado como *“un limbo, en el que los negros se situarían por debajo de los blancos pero por encima de ciertas criaturas cuya suerte es aún peor; [lo que] puede simplemente significar un punto de ausencia total...”* De ahí que la población negra o de descendencia africana busque escapar de esa zona para lograr ser reconocidos como humanos por un sistema que les niega su humanidad (Gordon, 2009: 220).

sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”.

Fanon propuso la categoría de “*zona del no ser*” como parte de su conceptualización del racismo, en tanto jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la “*línea de lo humano*” que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación e instituye al proyecto de la modernidad. Para Fanon, quienes viven arriba de la *línea de lo humano* son aquellos sujetos que socialmente poseen reconocimiento de su humanidad con acceso a los derechos humanos, ciudadanos, civiles y sociales y, por extensión, viven bajo la protección de instituciones que resguardan sus derechos y son tratados por igual; es decir, viven en contextos sociales con instituciones que funcionan, lo que condiciona la construcción de su subjetividad, capacidad de pensar y creencias religiosas. En cambio, quienes habitan bajo la *línea de la humanidad* son poblaciones racializadas, ya sea por el color de su piel o fenotipo (racismo biológico), o por sus creencias religiosas o lenguas distintas (racismo cultural); son poblaciones que tienen cuestionadas su humanidad y, por extensión, se les niega la posibilidad de tener subjetividad y alma (Fanon, 2009).

Basado en la situación de los hombres y mujeres del Caribe y del norte de África que –como él– vivieron en Francia, Fanon concluye que la discriminación e inferiorización que sufren los hombres negros es por motivos raciales anti-negro, y consideró que las estrategias de blanqueamiento de la población negra para enfrentar las prácticas de invisibilización y bestialización de la sociedad francesa buscaban –sin éxito– dejar atrás su condición inhumana (Fanon, 2009).

A partir de esta conceptualización del racismo, basada en el análisis sociogenético de los procesos de discriminación y bestialización del migrante negro en Francia, estudiosos decoloniales sugieren que la “*zona del no ser*” es una categoría central para analizar las condiciones de existencia social de las poblaciones racializadas

(Maldonado-Torres, 2007; Grosfoguel, 2009 y 2012), toda vez que constituye un “*locus* epistémico” que teoriza desde “la geopolítica del conocimiento del ser colonial negro, de los << condenados de la tierra>> en un mundo racista hegemonizado por blancos, los <<afortunados de la tierra>>” (Grosfoguel, 2009: 261). Este *locus* posibilitaría, por lo tanto, dar cuenta de los condicionamientos estructurales que tiene la vida cotidiana del “sur global” y la producción de las subjetividades en las poblaciones excluidas o que siguen en proceso de “aculturización” a fin de integrarse al proyecto del Estado-nación que surgió en las excolonias.

La “*zona del no ser*” se propone como un dispositivo de distinción racial para identificar los criterios y mecanismos que organizan las relaciones de dominación y las que se activan en la resolución de conflictos en las poblaciones y sujetos según se ubiquen en la *zona del ser* (sobre la línea de lo humano) o a la *zona del no ser* (bajo la línea de lo humano). La línea divisoria entre ambas zonas o mundos de vida también se conoce como “*línea abismal*” (De Sousa Santos, 2010) que distingue los diferentes mecanismos que se activan para resolver los conflictos que ocurren sobre o bajo ella. Es decir, vivir en el privilegio racial de la “*zona del ser*” y auto-percibirse racialmente superiores, no implica estar exentos de relaciones de dominación, tales como relaciones de clase y de género, pero éstas se resuelven en el marco de una institucionalidad que activa mecanismos de regulación y emancipación (De Sousa Santos, 2010): los mecanismos de regulación refieren a la existencia de los códigos de derecho (penal, civil, laboral y humano) que operan en espacios de negociación (tribunales, juntas de conciliación, elecciones, otros) y que funcionan a partir de reconocer que las personas o grupos en conflicto son sujetos de derecho; y el mecanismo de emancipación consiste en los discursos instituidos en los Pactos

Constitucionales de los Estado-nación, de libertad, autonomía e igualdad que garantizan la resolución de conflictos entre personas o grupos sociales que tienen diferencias entre sí o con el Estado. Por lo tanto, sobre la línea de lo humano, los conflictos que se generan entre los grupos dominantes (el “yo”) y los dominados (“el otro”) se resuelven con base en que el “yo” reconoce a su “otro” como un sujeto de derecho con el que se relaciona acorde a las regulaciones y disposiciones institucionales que evitan recurrir (salvo excepciones) a métodos violentos (De Sousa, 2010).

En cambio, bajo la *línea abismal* o en la “*zona del no ser*” los métodos que los grupos dominantes y las instituciones utilizan para gestionar los conflictos son violentos y de expoliación (sólo excepcionalmente se aplican mecanismos de regulación y emancipación). El desconocimiento del carácter humano de los sujetos que habitan en la “*zona del no ser*” permite el uso continuo de la violencia y los métodos más deshumanizadores para terminar con la alteración del orden social: las dictaduras en América Latina en la década de los años sesenta y setenta, los despiadados bombardeos e invasiones en los países del Medio Oriente y del Magreb al iniciar la década del 2000 y la guerra perpetua de baja intensidad que Israel aplica a Palestina son ejemplos de los métodos de barbarie basados en la negación de la humanidad de los habitantes de la “*zona del no ser*”. Como acertara el poeta y político martinico Aimé Césaire (2006), la estupefacción y generalizado rechazo que provocó el genocidio judío de la Alemania nazi en las humanistas y modernas sociedades europeas y del mundo no se explica por la barbarie de los métodos utilizados, sino porque se usaron contra europeos y en territorio europeo, porque –en efecto– la historia está llena de estas prácticas europeas realizadas contra no europeos y fuera

de Europa.³¹ Son muchos los ejemplos pasados y presentes de violencia y expoliación que evidencian los mecanismos utilizados en la “*zona del no ser*” para gestionar las relaciones de dominación sobre los oprimidos; menciono sólo dos situaciones endémicas que caracterizan a los conflictos de América Latina: 1) los sistemáticos asesinatos de los líderes sociales, indígenas y ambientales en manos de grupos armados privados con la complicidad de las autoridades; y 2) la omisión criminal de las autoridades ante los feminicidios en nuestra región y la expandida expoliación de la fuerza laboral de hombres y mujeres en la industria maquiladora, tanto en México como en los países de Centro América.

En síntesis, la “*zona del ser*” corresponde a las sociedades con pasado imperial y la “*zona del no ser*” refieren a las sociedades y territorios con pasado colonial, y aunque en ambos lados de la *línea abismal* existen situaciones de opresión provocadas por un “yo” imperial, capitalista, masculino y heterosexual que se impone a un “otro” sometido, remiten a situaciones muy distintas:

La opresión de clase, género y sexualidad vivida dentro de la *zona del ser* y dentro de la *zona del no-ser* no es igual. Como los conflictos con las clases y las élites dominantes en la *zona del ser* son de naturaleza no-racial, tenemos que en los conflictos de clase, género y sexualidad el «Ser Otro» (Otro oprimido no-racialmente dentro de la *zona del ser*) comparte los privilegios del orden de derechos imperiales, los discursos emancipadores de la Ilustración y los procesos de negociación y resolución de conflictos. Por el contrario, como en la *zona del no-ser* los conflictos de clase, género y sexualidad son al mismo tiempo articulados por la opresión racial, los conflictos son gestionados y administrados con métodos violentos y de apropiación continua. La opresión de clase, sexualidad y género vivida por el «No-Ser Otro» (el Otro oprimido en la zona del no-ser) se agrava debido a la articulación de dichas opresiones con la opresión racial (Grosfoguel: 2012: 96. *Cursivas mías*).

³¹ Como parte de su argumentación, Césaire refiere al mayor genocidio en la historia de la humanidad provocado por la conquista y colonización europea de los pueblos aborígenes de Abya Yala, y a las barbaries que occidente realizó en sus guerras en Vietnam y países del África, las que el relato político e historiográfico conciben como “empresas civilizatorias”

La importancia de la categoría “*zona del no ser*” radica en que la diáspora africana ha sido deshumanizada por la experiencia colonial y, por extensión, cabe asumir que los afromexicanos de la Costa Chica de Guerrero, en particular del municipio de Cuajinicuilapa, como parte de esa diáspora, siguen sufriendo la discriminación racial por la sociedad mexicana, tanto en su representación histórica como en su configuración simbólica y materialidad cotidiana. Más adelante expondré algunos componentes históricos, sociales y culturales que confirman esta situación, tales como (1) la estrategia de “aculturación” del Estado mexicano para incorporar las comunidades indígenas y afromexicana al proyecto país; (2) la estigmatización y persecución de las prácticas sexuales y el cuerpo de la mujer africana durante la colonia; (3) la construcción de un orden social y sexual con base en la matrifocalidad y el compadrazgo que permite contener la violencia de los conflictos sin la injerencia de las instituciones modernas; (4) la presencia de sexualidades que se configuran por fuera de las identidades y vinculadas a los roles sociales que la comunidad atribuye a hombres que transgreden el canon masculino (“marisoles”); y la procuración de justicia acorde a priorizar criterios comunitarios (en beneficio de la paz social) por sobre los de la institucionalidad judicial (castigos individuales, cuando el criterio comunitario no es operable).

5. Saber sexual, *zona del no ser* y aperturas otras

Con ese horizonte de comprensión abordo a la sexualidad afromexicana, en tanto dimensión de la experiencia social que se sigue configurando bajo los condicionamientos de una “*colonialidad del ser*”. Parte de la literatura especializada indica que la extendida visión esencialista de la sexualidad habría surgido asociada al

reemplazo del modelo galeno o modelo unisexual (fines siglo XVII e inicios del siglo XVIII), por otro que asociara la biología humana con la masculina y ubicara a la femenina como su opuesto; paradigma que conceptualizó al hombre y a la mujer como sexos biológicos opuestos e incomensurables (Laqueur, 1994). El análisis histórico que desmonta la visión biologicista de la sexualidad, logra mayor productividad explicativa cuando inscribe su emergencia en el marco de la propia sociedad moderna; es lo que ofrece la analítica foucaultiana de la gubernamentalidad, donde la conceptualización moderna de la sexualidad (es decir, concepción racional o científica) no está separada, más bien hace parte estructural, de la producción del sujeto moderno al que, primero, se le somete a dispositivos que producen cuerpos dóciles orientados a la vida económica (corpo-política o tecnologías del yo) y, luego, como parte de la radicalización capitalista, se le aplica un proceso de disciplinamiento social que permite la naturalización de las diferencias morfológicas de los sexos y la normalización de los roles sociales asignados a cada sexo (biopolítica de los cuerpos). De esta forma, los grupos hegemónicos, con base en criterios sociales, raciales y geoculturales, controlan y/o disciplinan las conductas y procesos de significación de los grupos subalternizados.

Laqueur, Foucault y otros autores, proponen concebir a la sexualidad como una construcción sociocultural e históricamente situada que constituye un régimen que opera como estrategia de control social y que confiere sentido a la morfología del cuerpo, a las relaciones eróticas y a los roles que los seres humanos atribuyen a sus prácticas sexuales, a sus diferencias biológicas y sociales, todo ello en el marco de una lógica binaria de los opuestos hombre y mujer (Llamas, en Espinoza, 2008; Marcos, 2011). La perspectiva construccionista abre el horizonte de posibilidades de

investigación en sexualidad, al abrigar sospechas sobre varios supuestos que el paradigma biologicista naturalizó; por ejemplo, al cuestionar a qué obedece que el instinto sexual se asocie a la naturaleza de lo humano, cuando puede no serlo (Weeks, 1985). Con todo, habría que vigilar el enmarcar dichas posibilidades en un hacer-ético, primero en el campo de la gestión del impacto en los cuerpos y en las subjetividades que se intervienen en el proceso de investigación (cuidar la relación entre todos los sujetos del proceso investigativo), y segundo explicitar el posicionamiento ético-político de la investigación respecto de prácticas y cosmovisiones que no se compartan o abiertamente se consideran deshumanización de la vida, por ejemplo, la ablación femenina que no tiene justificación alguna, ni en virtud de tradiciones culturales y/o creencia religiosas. La sospecha de Weeks abre la posibilidad de reorganizar los significados asociados a las prácticas, normas y representaciones de la sexualidad; en cambio, la justificación de la ablación femenina transgrede un imperativo ético que la academia debiera tener como referencia y último horizonte de posibilidad.

Con la conformación del *sistema-mundo*, surge la modernidad como proyecto civilizatorio que Europa despliega sobre sus colonias. Aunque los análisis de Foucault y Laqueur arriba señalados sólo refieren a la experiencia europea, cabe suponer que los dispositivos disciplinarios, en tanto fueron consustanciales a la formación de la institucionalidad moderna capitalista (los Estado-nación), operaron en territorio europeo como en sus ex colonias. Ello, no obstante, no implica una homologación de las subjetividades, sexualidades y realidades sociales en todo el *sistema-mundo*: las diferencias coloniales y geopolíticas entre los centros imperiales (Europa, EE.UU.) y sus ex colonias muestran distancias insalvables en términos de la secularización de los “mundos de vida” diferenciados por la *colonialidad del poder* (Quijano). Estas

diferencias permiten suponer que las tesis disciplinarias productoras de subjetividades racionalizadas y cuerpos dóciles puedan tener cierta rentabilidad explicativa entre las elites nacionales y los mestizos blanqueados, pero sería ideológica aquella reflexión que sugiera que las sexualidades de los grupos sociales que habitan bajo "*la línea de la humanidad*" sean configuradas sólo a partir de los dispositivos de gubernamentalidad. Esta sospecha tiene un sustento básico: las diferentes tecnologías de control, vigilancia y disciplinamiento de los cuerpos sólo se explica en tanto cuerpos útiles para el sistema, en tanto cuerpo-territorio de intervención y producción; pero considero que la población afromexicana fue y sigue siendo un cuerpo disciplinado en su exclusión del proyecto nación, esto es, el proyecto civilizatorio en las ex colonias ha producido las condiciones para que su estar en el mundo sea a partir en un estar fuera de la comunidad simbólica mexicana. Cabe por lo tanto plantearse una interrogante distinta, una indagación sobre las condiciones de posibilidad de las sexualidades en sujetos que habitan en los márgenes de la institucionalidad, sujetos que configuran subjetividades en las porosidades del sistema.

En términos problemáticos, aquí intento analizar las representaciones discursivas y prácticas de un de sexualidad configurada en la "*zona del no ser*". Como propongo en el marco teórico, las subjetividades que se configuran condicionadas por habitar bajo la *línea de la humanidad*, imponen restricciones de sentido de la experiencia social al naturalizar una vida sin regulaciones institucionales, en donde la violencia y la expoliación operan como mecanismos de resolución de conflictos; lo cual me lleva a plantear como hipótesis que, en estos contextos de ausencia y/o fragilidad institucional prevalece una racismo societal en la regulación y/o contención de la conflictividad social, en la producción de subjetividades que bestializan el cuerpo y

descorporalizan la sexualidad; subjetividades que se inscriben en y posibilitan mecanismos de contención y procuración de justicia que regulan la conflictividad social entre los integrantes, familias y/o acuerpamientos ejidales del territorio, por fuera del régimen occidental heterosexual y patriarcal.

Esta reflexión impone trabajar en una articulación de distintos planos de realidad y, por extensión, exige remitir a dimensiones que configuran y condicionan la experiencia de vida y los significados asociados a ella por la comunidad afroamericana: tales como la materialidad sociopolítica del territorio; la *colonialidad del ser* y la *zona del no ser*; la sexualidad representada y significada en los textos, sean reproducciones orales o escriturales, que requieren abordajes metodológicos que se expondrán más adelante.

6. Fracturas del régimen heterosexual en contexto

Al comparar distintas realidades latinoamericanas, se observan modalidades propias que en las últimas décadas del siglo XX resquebrajaron los cimientos morales en los que el régimen sexual occidental había encerrado a la sexualidad en los límites de la heterosexualidad. Entre otros procesos sociales, cabe mencionar la irrupción política del relato feminista, la propagación y condena moral de la pandemia del VIH y, en su envés, el fortalecimiento y visibilización del movimiento de la diversidad sexual (LGTB: Lesbianas, gay, travestis y bisexuales; ahora LGTTBI: Lesbianas, gay, travestis, transexuales, bisexuales e intersexuales), que contaminaron la conversación social con relatos sexuales disruptores que se diseminaron por las tecnologías de comunicación y, así, contribuyeron a resquebrajar límites y silencios del régimen heterosexual.

En Chile, por ejemplo, a mediados de los noventa inició transmisiones un programa radial (“El Chacotero Sentimental”), cuyo locutor conversaba “al aire” con personas de grupos sociales medios y bajos que contaban sus experiencias sexuales: en un lenguaje procaz y coloquial. El programa estimuló el morbo colectivo y posibilitó que una parte de la sociedad chilena (principalmente urbana y de sectores medios y bajos) se sintiera protagonista y “naturalizara” la sobreexposición de la intimidad sexual de hombres y mujeres, a través de la cual proyectaban sus propias aventuras sexuales de infidelidad, excesos, imaginarios y deseos.³² Por medio de estos relatos mediatizados (reproducidos a través del tiempo, por distintas estaciones de radio, programas de televisión y en redes sociales), hombres y mujeres transgredieron el puritanismo y doble moral dominante en la sociedad chilena que por décadas habían promovido el Estado (a través de la escuela y las políticas públicas), los medios de comunicación y la Iglesia, los tres dispositivos que los grupos dominantes utilizan para hacer hegemónica su visión del mundo y someta “naturalmente” a los grupos subalternos de la sociedad (Gramsci, 2001).

En el México de los años noventa, por otra parte, la difusión mediática de la sexualidad promueve un relato hipersexuado del cuerpo femenino, como objeto de deseo; es un relato sin argumentación, más bien con el despliegue de cuerpos femeninos ornamentales, pasivos y erotizados. En lo que aquí importa resaltar, este imaginario comienza a contaminarse con otro relato a partir de 1999, cuando aparecen programas en un registro educativo y de consejería experta que, a través de los años, se ha ampliado, tanto en los espacios mediáticos como en las artes y redes sociales.

³² Recientemente, un medio de noticias chileno (La Cuarta, 2016); dirigido a los grupos sociales bajos, difundió una selección de relatos como parte de los 20 años de existencia del programa, en el que han compartido más de 35 mil historias con su audiencia.

Este nuevo relato ha logrado que la población (especialmente, la que construye su capital cultural para significar su cuerpo y sexualidad, bajo la influencia de los dispositivos que promueven la visión puritana y de doble moral de los grupos dominantes) tenga espacios para romper sus miedos, superar tabús que limitan el ejercicio sexual, a través de resolver dudas y acceder a consejerías expertas sobre su sexualidad.³³

Estos programas, unidos a las campañas gubernamentales para prevenir la propagación del VIH/SIDA y la generalizada comercialización de la erótica y el cuerpo femeninos en las industrias culturales, han operado como mediaciones sociales que – con variada intensidad– han incidido en la acelerada instalación de la sexualidad en la conversación social, y en las transformaciones de la sexualidad experimentada y significada por hombres y mujeres de los distintos grupos sociales del país.

La década de los noventa marca el inicio de las investigaciones sobre sexualidad en el país, en mucho como reacción tardía a la propagación del VIH, por lo que en sus inicios, los esfuerzos mayoritariamente se centraron en observar –en el marco de las prácticas reproductivas– las prácticas y los factores de riesgo. Hacia el final de la década, las preocupaciones transitaron hacia problemáticas vinculadas a la relevancia de la sexualidad en la configuración de las relaciones entre las mujeres y los hombres, en el marco de los procesos de configuración identitaria.

³³ Estos espacios surgieron a iniciativa de la sexóloga psicoanalista Anabel Ochoa de origen español, quien incursiona en distintos platós de televisión y cabinas radiales para abordar la problemática de la sexualidad con base en un saber científico. Su primer programa (Desnudo total) data de 1999 y se transmitió por la cadena XEW, al que siguieron otros: Voces en la intimidad, de 2001, en radio ACIR; Sin Miedo a las palabras, entre 2004 y 2008, en radio 12-60 y 88.9 Noticias; y otros en formato teatral (Los monólogos de la vagina, 2001-2008) o de revista (Desnudarse). Con la masificación de la Internet, se multiplicaron los espacios en las redes sociales (portales, Facebook, Youtube) que funcionan como espacios de debate, de consejería y formativos sobre la sexualidad. Algunos de ellos, como el sitio Silvia Olmedo, poseen una discursividad con un fuerte sesgo edificante.

Los estudios sobre sexualidad han dado origen a una reflexión sobre los vínculos entre la construcción social de las relaciones de género y los comportamientos sexuales. Estas reflexiones se refieren principalmente a la influencia que tienen la construcción de las identidades y las desigualdades de acceso a poder, prestigio y recursos entre hombres y mujeres en los significados de la sexualidad (Zsazs, 1998: 78).

Veinte años después, la agenda de investigación sobre la sexualidad se ha diversificado y enriquecido con reflexiones que buscan dar cuenta de la complejidad social que ha provocado la emergencia de realidades sociales y sexuales que habían permanecido ocultas o silenciadas en la conversación social del país: el SIDA permitió que la academia dirigiera su mirada hacia sujetos y sexualidades que, en el proceso de globalización cultural y tecnológica, sometió a la sociedad mexicana a las demandas del movimiento LGTBI y a la tecnologización de la producción de cuerpos y sexualidades descolonizadas.

En términos comunicacionales, entre 1990 y 2010, el país asiste a una revolución informativa producto del explosivo crecimiento del Internet y el consecuente uso masivo de las redes sociales permitiendo, en las nuevas generaciones, un acceso directo a nuevas fuentes de información sobre la sexualidad que reemplazan y/o complementan a padres, profesores y pares (de más edad), así como a libros y revistas que (des)informan sobre la sexualidad humana, otrora referentes formativos por excelencia.³⁴ A inicios de los años noventa, los medios de comunicación habían sido resaltados por producir una saturación en las interacciones sociales en los EE.UU., arriesgando una fragmentación de lo social provocada por la aceleración y simultaneidad de interacciones con distintos sujetos y en diferentes

³⁴ Según la Asociación Mexicana de Internet (2015), entre 2006 y 2014 los usuarios de Internet en el país pasaron de 20,2 a 53,9 millones, de los cuales el 63% se concentra en hombres y mujeres que tienen entre 13 y 34 años de edad que, en promedio, al día pasan 6,11 horas conectados.

planos sociales, lo cual se tradujo en que los procesos identitarios permanecieran abiertos e inconclusos (Gergen, 1992). En esa misma época se advierte que, en el contexto de las transformaciones que provocaría en la sociedad mexicana la firma del Tratado del Libre Comercio con EE.UU., las políticas neoliberales del Estado mexicano impactarían (además del plano económico) en el cultural, debido a que la globalización de las tecnologías de comunicación modificarían los procesos de configuración identitaria de los mexicanos. Por lo tanto, la academia ya no podía seguir recurriendo a una definición identitaria limitada a los tradicionales procesos cara a cara en espacios físicos específicos (García Canclini, 1992).

Al constituirse no sólo en relación con un territorio, sino también en conexión con redes internacionales de mensajes y bienes, necesitamos una definición no únicamente socioespacial, sino sociocomunicacional de la identidad. O sea una definición que articule los referentes locales, nacionales y también de las culturas postnacionales que cada vez en mayor grado configuran las identidades en todas partes y reestructuran el significado de las marcas locales, regionales establecidas a partir de experiencias territoriales distintivas. La identidad se conforma tanto mediante el arraigo en el territorio que se habita, como mediante la participación en redes comunicacionales deslocalizadas (García Canclini, 1992: 10).

La accesibilidad y masificación del uso de redes sociales tuvo como correlato transformaciones en la conversación social sobre la intimidad, en los rituales de seducción, en la conjuración de imaginarios y de deseos sexuales. Las redes se inundan de relatos sexuales no necesariamente estimulantes, sino de narrativas sobre las violencias que viven mujeres y niños a manos de adultos, hombres heterosexuales y personajes que antes eran intocables, como los sacerdotes pederastas. Las redes articulan la función de circuitos de información con la de mercado de los deseos y los afectos: muchos hombres y mujeres, heterosexuales o no, con o sin experiencia sexual, recurren a las redes sociales para contactar parejas ocasionales para tener sexo o para

formar una relación afectiva, incluso, para formar una familia.³⁵ En síntesis, las tecnologías han cambiado nuestra intimidad en términos de los deseos construidos, las experiencias practicadas y los vicios potenciados (Yehya, 2008), y especialmente, en términos de promover la sexualización violenta del cuerpo sexuado (Yehya, 2013).

Por otra parte, la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo (2010) y la despenalización del aborto (2007), ambos en la capital del país,³⁶ han instalado en la conversación social y en la agenda de investigación nuevas problemáticas por los fenómenos sociales que estas normativas promueven en la sociedad mexicana, no sólo en la capital sino en los imaginarios sociales de la población nacional; especialmente, cuando estas legislaciones han provocado una contraofensiva conservadora de la Iglesia católica y los grupos conservadores del país, creado legislaciones regresivas en aquellos estados que tienen mayoría legislativa. Y conforme a tales leyes, en varios estados del país la práctica del aborto, en cualquiera de sus modalidades, ha llevado a la cárcel y/o al oprobio público a miles de mujeres; las parejas homosexuales han visto conculcados sus deseos de formalizar su vida afectiva; y, lo más preocupante, el cambio de la legislación en algunos estados (Sonora, Baja California y Campeche) propone la exoneración del castigo a los adultos que, habiendo tenido sexo con menores de edad (de manera forzada, consentida o vía engaños), acepten casarse con la menor (Altamirano, 2016).

³⁵ De acuerdo a los resultados preliminares de una investigación en curso sobre los “Hipsters” –cultura juvenil urbana muy extendida en la actual clase media mexicana– sugiere que las juventudes de esta cultura tiende a construir amistades en redes sociales a quienes integran a su vida social, una vez que hayan demostrado tener afinidades de perspectivas, prácticas y hábitos.

³⁶ La Gaceta del Distrito Federal del 29 de diciembre de 2009, publica el Decreto que reforma diversas disposiciones del Código Civil para el Distrito Federal y del Código de procedimientos civiles para el Distrito Federal, de la ALDF, con las cuales se modifica la definición de matrimonio contenida en el Código Civil del Distrito Federal, quedando como sigue: “Artículo 146. Matrimonio es la unión libre de dos personas para realizar la comunidad de vida, en donde ambos se procuran respeto, igualdad y ayuda mutua. Debe celebrarse ante el Juez del Registro Civil y con las formalidades que estipule el presente código.”

Como contrapunto a la avanzada patriarcal oscurantista en los estados mexicanos, la “Marcha del Orgullo Gay” se ha consolidado en las principales ciudades del país, instalando las demandas por la no discriminación por diferencia sexual en la agenda pública, provocando que incluso legisladores y autoridades políticas hagan suya la agenda por la diversidad sexual. También ha contribuido a cambiar la conversación social sobre la sexualidad la difusión y rechazo generalizado de los feminicidios que, en la década de los noventa, los medios de comunicación y autoridades del país limitaban a Ciudad Juárez, pero que es un fenómeno de extrema gravedad –por su continuidad e impunidad– en otros estados de la república, como Veracruz y estado de México. El rechazo a la violencia de género y sexual, se suma a la responsabilidad social y política que se atribuye las autoridades de estos estados por su omisión y/o incompetencia, lo que se ha significado como demostración del machismo que predomina en el sistema político y jurídico del país.

7. Sexualidad en la *zona del ser*

Las ciencias sociales realizan los primeros estudios sobre la sexualidad humana en la primera década del siglo XX con los trabajos del psicólogo y pedagogo estadounidense Stanley Hall (1904/1938) quien, influenciado por la psicología fisiológica de su maestro Wilhelm Wundt, propone la Ley de Recapitulación que asimila el crecimiento de los organismos (personas) con las fases de la humanidad en su camino a la madurez o formación de la personalidad: para Hall, la infancia (0 – 4 años) correspondería a la fase animal de la humanidad, en el que desarrolla su capacidad sensora y motora; la niñez (4 – 8 años) sería la etapa de la caza y la recolección cuando el hombre vivía en las cavernas; la juventud (8 – 12 años) refiere al proceso de disciplinamiento y

adopción de las rutinas que demuestran su capacidad de adaptación y aprendizaje; y, por último, la adolescencia (12 – 25 años) sería una fase de tormenta y aventura, en el que se experimentan las sensaciones más extremas y se aprende a lidiar con la inestabilidad emocional; es la fase más trágica, turbulenta y extrema, al término de la cual se alcanza la madurez. La perspectiva biogenética de Hall resalta que esta fase se caracteriza y condiciona por los cambios asociados a la maduración biológica del cuerpo, especialmente, en los órganos sexuales.

Esta perspectiva tuvo respuesta en los estudios que la antropología estructuralista realizara en las décadas siguientes: de una parte, en el año de 1928 la antropóloga estadounidense Margaret Mead (1997), con base en su estudio sobre las adolescentes de Samoa (archipiélago del Pacífico Sur, cerca de Nueva Zelanda), desmonta las tesis que concibe a la adolescencia como una fase de crisis y de ajuste en tránsito a la adultez. El trabajo de Mead demostró que las tesis de Hall (basado en la realidad estadounidense) no tenían aplicación universal; unos años después, en 1932, Bronislaw Malinowski (1974) publica su investigación de la relación que los habitantes de las Islas Trobriand (costa oriental de Nueva Guinea) poseían con la sexualidad, el erotismo, el incesto, la represión sexual, el poder y la paternidad, en la que cuestionó el carácter universal de la tesis psicoanalista sobre el complejo de Edipo. Con todo, pese a los cuestionamientos que recibiera, la concepción biogenética predominó a través del siglo XX hasta que en los años setenta surgen concepciones socioconstruccionistas que revierten la visión de la psicología evolucionista y los imaginarios edificantes promovidos por los discursos religioso, médico y jurídico en los que se sustentaba el régimen sexual que normalizara a la heterosexualidad.

Las nuevas teorías propusieron una conceptualización sociohistórica de la sexualidad; es decir, en tanto producción sociocultural, la conceptualización de la sexualidad resulta de las interpretaciones y significados que las instituciones sociales de las distintas culturas atribuyen al cuerpo, a los mitos, a las creencias, a las fantasías, a las narrativas y a las prácticas sexuales. Esta transformación categorial rompió del todo con la visión biológica de la sexualidad y fue condición de posibilidad para que en la academia se aceptara que existían distintas concepciones y formas de significar (atribuirle sentido) a la experiencia sexual.

Aparecen, en este contexto, definiciones que recuperan los contextos culturales y las distintas modalidades que, a través del tiempo, la civilización occidental ha desplegado para definir a la sexualidad en sus propias realidades (no sólo en las consideradas primitivas como las analizadas por Mead y Malinowski). Contrario a las teorías que habían conceptualizado a la sexualidad como “un fenómeno natural” o como manifestación de la biología humana, las nuevas propuestas teóricas atribuyen un rol central a las formas en que se ha pensado (razón), a los contextos en los que se conceptualiza a la sexualidad como dimensión de la experiencia humana (cultura) y a las transformaciones que las sociedades han experimentado a través del tiempo (historia). En este proceso, la definición de sexualidad que se corresponde con este proceso, fue señalada a mediados de los años ochenta:

[...] lo que definimos como “sexualidad” es una construcción histórica, que reúne una multitud de distintas posibilidades biológicas y mentales – identidad genérica, diferencias corporales, capacidades reproductivas, necesidades, deseos y fantasías– que no necesariamente deben estar vinculadas, y que en otras culturas no lo han estado. Todos los elementos constitutivos de la sexualidad tienen su origen en el cuerpo o en la mente, y no pretendo negar los límites planteados por la biología o los procesos mentales. Pero las capacidades del cuerpo y la psique adquieren significado sólo en las relaciones sociales (Weeks, 1998, 19-20).

En el mismo tenor, en la academia mexicana se afirma que “un comportamiento, un deseo o una fantasía los vuelven sexuales los significados socialmente aprendidos; así, lo que es sexual en una cultura no lo es en otra” (Szasz, 1998: 11). Por lo tanto, la sexualidad se ha definido acorde a los significados que en distintas culturas se le ha atribuido a las prácticas, imaginarios y mitos asociados a los cuerpos, a lo erótico y al deseo sexual. Al interior de la propia tradición occidental (tanto en Europa, como en la América blanqueada) las definiciones y representaciones sociales construidas sobre la sexualidad han variado a través del tiempo. Estas variaciones permiten afirmar que las representaciones sociales y definiciones que han prevalecido de la sexualidad occidentalizada se han construido en función de las fuerzas sociales e históricas que han participado, ya sea para instalar una visión hegemónica o para resistirse a ella. En esta tesitura Jeffrey Weeks afirma: “La “sexualidad”, en mi opinión, es una “unidad ficticia”, que alguna vez no existió y que en algún momento en el futuro tal vez de nuevo no exista. Es un invento de la mente humana” (1998: 19).

Las conceptualizaciones de la sexualidad, si bien reconocen los límites que comportan las posibilidades del propio cuerpo y los procesos de significación que los seres humanos le atribuimos a su materialidad como al erotismo asociado, inscriben su conceptualización y sentido en los procesos de interacción social en los que las prácticas sexuales, sus mitos, deseos e imaginarios se significan. La definición o concepción de la sexualidad ya no está en los sujetos que la experimentan, sino en los significados compartidos socialmente. Significados que se han construido

sociohistóricamente en las diferentes culturas que organizan la vida de los grupos humanos o colectivos sociales.

La irrupción y expansión del campo de estudios sobre la sexualidad en el país permitió, a fines de la década de los noventa, construir una definición que (1) al dar cuenta del carácter social de las orientaciones sexuales resquebrajó a la heteronormatividad que había difundido la reflexión biologicista; (2) reconoció la variabilidad científica del concepto de acuerdo a qué disciplina social la analice; (3) recuperó la historicidad y el socioconstruccionismo que una década antes –entre otros– habían propuesto Jeffrey Weeks, Monique Wittig (2005/1979), Donna Haraway (1984/1995), Thomas Laqueur (1990/1994); y, (4) enriqueció los componentes de la subjetividad que comportan a la sexualidad:

El concepto de sexualidad no es unívoco y su delimitación depende de la perspectiva teórica y disciplinaria que se adopte para su estudio. Designa ciertos comportamientos, prácticas y hábitos que involucran al cuerpo, pero también designa relaciones sociales, conjuntos de ideas, moralidades, discursos y significados que las sociedades y sus instituciones construyen en torno a los deseos eróticos y los comportamientos sexuales. En las sociedades modernas designa también las clasificaciones que se atribuyen a las personas según sus preferencias eróticas y la autodefinición que hacen los individuos de su orientación sexual. La sexualidad consiste en un conjunto de relaciones que son específicas histórica y culturalmente (Szasz, 1998).

La gran transformación social que permitió esta definición instalada en lo sociocultural y abierta a lo diferente, consistió en sacar al mundo de la diversidad sexual del estatus de lo patológico y de la imagen de “contra-natura” a los que habían sido sometidos por los discursos médico y religioso. Cabría señalar que los aportes teóricos del construccionismo social, en una parte relevante debe mucho al movimiento LGTB que reforzó su lucha social y política en la década de los años

ochenta a partir de la “muerte social” que provocó la propagación del VIH-SIDA (Sontag, 2003).³⁷

La superación de la visión biologicista de la sexualidad hizo evidente su importancia en la configuración de las subjetividades y en la construcción social de los sujetos dado que, en vez de considerarse una invariante biológica (“biología es destino”), se comienza a concebir como parte de un proceso social condicionado por los códigos culturales, las normativas y las mediaciones sociales que se activan en las prácticas de los sujetos.

Nuestras identidades sexuales –como hombres y mujeres, normales o anormales, heterosexuales u homosexuales– se construyen partiendo de los diversos materiales que negociamos en el curso de nuestras vidas, limitados por nuestra herencia biológica, modificados por la contingencia, la reglamentación y el control social, y sujetos a trastornos constantes por esperanzas y deseos inconscientes (Weeks, 1998: 67).

La emergencia de propuestas de análisis y conceptualizaciones que superan los límites biológicos y el conservadurismo moral de la institucionalidad religiosa y pública (Estado y corporaciones mediáticas), visibilizó la irrupción de sexualidades que comenzaron a romper la narrativa heterosexual y reproductiva y, a su vez, estimuló la emergencia de nuevas miradas que continúan revolucionando el campo de estudios de la sexualidad.³⁸ El reconocimiento de la diversidad sexual aportó complejidad al estudio y a la conceptualización de la sexualidad, pero es una reflexión que se sustenta en miradas sobre y desde las realidades sociales de la “*zona del ser*” o dentro de los

³⁷ La metáfora sobre el SIDA, planteada por Sontag (2003) a fines de esa década, tuvo como objetivo denunciar el abandono social y político (sobre todo por parte de las instituciones médicas y gubernamentales) que padecieron los hombres y mujeres que adquirieron el virus y sufrieron una gran mortandad a causa de la pandemia.

³⁸ La construcción cultural de la sexualidad (Laqueur, 1994), el sexo como un *performance* social (Butler, 2007) y el desdibujamiento de las fronteras entre la naturaleza, lo humano y las tecnologías como dispositivo epistémico para la experiencia sexual y social experimentada por un cuerpo-tecnologizado (Haraway, 1991), son algunos ejemplos de las tesis que han revolucionado los estudios sobre la sexualidad humana, proceso que no se ha detenido.

parámetros del proyecto civilizatorio de la modernidad. Es decir, esta definición de la sexualidad excluye los condicionamientos de la racialización de quienes descienden de las poblaciones colonizadas y esclavizadas. Dar cuenta de los dispositivos y discursos grupos poblacionales racializados y que, sin duda, configuraron los imaginarios sociales de la sexualidad afromexicana, lo que obliga a observar las subjetividades que en estos grupos ha producido el atribuirles impulsos sexuales desenfrenados y un cuerpo hipersexualizado. Es más, importa sobremanera identificar los mecanismos y las tecnologías que, a través del tiempo, ha logrado la cosificación, mercantilización y patologización de los cuerpos afrodescendientes. Este proceso secular contempló operaciones discursivas, médicas, sociales y jurídicas que lograron instalar a las mujeres afrodescendientes en un sustrato de animalidad, de subhumanidad, y habría promovido la idea de que la sexualidad de las mujeres negras se construye en oposición a la de las mujeres blancas (Hammond, en Lugones, 2005).

Esto indicaría que, si bien se han producido grandes avances para hacer de la definición de la *sexualidad* una categoría que permita comprender la complejidad de las realidades sexuales de la humanidad, subsiste un vacío, una ausencia, especialmente en las realidades sociales, subjetividades y cuerpos de hombres y mujeres racializados. Es decir, en la medida que las "*formaciones discursivas*" que han producido los imaginarios sociales sobre los cuerpos y sexualidades racializadas tendrían un espesor y un significado distinto del atribuido a quienes se han socializado en territorios ubicados en la "*zona del ser*", cabría suponer que construyen subjetividades y procesos de significación de sus prácticas e imaginarios sexuales restringidos y/o delimitados por una simbólica sexual deshumanizada, en la que han predominado representaciones que bestializan el erotismo e hipersexualizan los

cuerpos. En la “*zona del ser*”, incluso los sujetos masculinos y femeninos con prácticas y subjetividades que transgreden la heteronormatividad dominante, tienen acceso a dispositivos institucionales y a mediaciones sociales para solventar su diferencia. En cambio, para las poblaciones racializadas, especialmente las poblaciones afroamericanas, no existen tales mediaciones; para la construcción social de la sexualidad de estas poblaciones, se activan dispositivos y tecnologías que reproducen representaciones predefinidas y naturalizadas: la mujer sería el objeto sexual cuyo destino, por excelencia, es el dar y recibir placer; y el hombre, por su parte, es un sujeto que intimida por las mitologías y las creencias generalizadas en el imaginario occidental que les atribuye potencia y apetito sexual sin límites; algo también asocian a las dimensiones de sus genitales, que instala al afroamericano en una sexualidad animal, desmedida y salvaje (Quezada, 1996).³⁹

En los análisis que se presentan más adelante, se abundará en la relevancia que poseen estos mitos y creencias en las construcciones que hombres y mujeres de la Costa Chica hacen de su subjetividad y sexualidad que les confiere una distinción respecto de otros grupos sociales.

8. Centralidad de la clave racial

Para amplios sectores de nuestra sociedad el racismo sería un estereotipo y un prejuicio que algunas personas tienen respecto de otras. Visto así, el racismo se reduce a un problema de ciertas personas con ideas extremistas y, en la medida que estos grupos son demográficamente pequeños, el racismo sería un problema restringido a

³⁹ Alejandro de los Santos (2014), en un breve artículo, analiza distintas producciones (cinematográficas, literarias, ensayísticas y puestas en escena) que se han dedicado a evidenciar los prejuicios franceses sobre la sexualidad masculina de los hombres afrodescendientes, que los muestra como sujetos de climas tropicales con una sexualidad animal, desmesurada e irracional.

unos extremistas porcentualmente insignificantes. Bajo esta concepción, la sociedad y sus estructuras sociales debieran ocuparse de vigilar e inhibir el actuar racista de estos grupos minoritarios con ideas extremas para que no dañen o afecten la vida de otros grupos de la sociedad, considerados por los racistas como seres inferiores, subhumanos, escoria humana. Esta es la concepción que difunden los medios de comunicación de nuestro país; incluso, es la representación que propone la Secretaría de Educación Pública.

El racismo ha sido preocupación temprana de las sociedades modernas. Su expresión histórica más brutal, la esclavitud, fue tema central en los inicios de los Estados modernos latinoamericanos cuya abolición fue una de las primeras medidas implementadas por los gobernantes. Pese a ello, en la mayoría de los Estados-nación las prácticas racistas no terminaron. Para entender la aparente contradicción entre la decisión de terminar con la esclavitud como rechazo al racismo, y la reproducción de las prácticas y representaciones sociales racistas que siguieron deshumanizando a los afromexicanos, ayuda conocer las conceptualizaciones académicas del racismo que, lejos de reducirlo a ideas extremas de minorías sociales fanáticas, lo concibe como ideología de los grupos hegemónicos (perspectiva eurocéntrica) o como parte constitutiva del Estado moderno (perspectiva decolonial).

En la tradición eurocéntrica varios autores se han ocupado de plantear que el racismo es un problema que requiere ser resuelto para construir un mundo menos desigual. A inicios de los años setenta, a solicitud de la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), Claude Levi-Strauss realizó un estudio que desmonta los prejuicios y mitos sobre las diferencias de raza que alimentan la discriminación racial y la xenofobia. En sus escritos, el antropólogo belga

cuestionó la pertinencia de hacer uso del término “raza” en cualquier estudio del ser humano y concluyó que la superación “del problema de la desigualdad de razas” no se logrará con negarlo; por el contrario, sostuvo que se le debe analizar vinculado a la desigualdad que existe en la diversidad de culturas para generar una consciencia pública del problema no sólo de hecho sino de derecho (Levi-Strauss, 1993). Por su parte, Teun van Dijk ha demostrado la relevancia que posee el discurso (principalmente el generado en las élites nacionales) para reproducir el racismo en las sociedades modernas; para el lingüista holandés, a través del discurso las élites nacionales siguen construyendo una visión negativa del sujeto racializado (Van Dijk, 2007). En tercer lugar, en sus estudios sobre la genealogía del racismo Michel Foucault (2000) los describe como una tecnología constitutiva de los Estados modernos, en tanto fenómeno que surge hacia el siglo XIX, como una tecnología que utilizan los nuevos grupos en el poder para eliminar a sus enemigos de clase.

Desde una aproximación diferente, antes del filósofo francés, el pensador martinico Franz Fanon, había planteado que el racismo es la base estructural que organiza las relaciones sociales en las sociedades modernas, visión fundamental para la reflexión decolonial y que comporta una distinción ética, histórica y epistemológica respecto de las anteriores. Dada la gran incidencia del pensamiento foucaultiano en la academia latinoamericana, a continuación se presenta la distinción que hay entre su tesis del racismo y lo afirmado por Fanon, distinción que es fundamental para efectos de la reflexión que propongo en este trabajo.⁴⁰

⁴⁰ Para realizar esta distinción sigo el planteamiento construido por Ramón Grosfoguel (2012, 2014 y otros)

8.1. Genealogía occidental del racismo: “Dejar morir a las malas razas”

En su clase del 17 de marzo de 1976 Michel Foucault disertó sobre la *biopolítica*, complejizando su propuesta sobre la *corpopolítica* como el proceso de disciplinamiento de los cuerpos que diera inicio en las sociedades europeas en el siglo XVI. En su teoría del poder, Foucault explica que la producción de los cuerpos disciplinados, ahora centrado en el control de los grupos poblacionales, se orientaba al funcionamiento y consolidación del sistema capitalista que estaba en pleno proceso de expansión en el continente europeo. Ese día, Foucault planteó que la *biopolítica* era una tecnología de poder surgida en la segunda mitad del siglo XVIII como parte del arte de gobernar a partir de producir la vida de los súbditos⁴¹ con la finalidad de producir cuerpos como herramientas de trabajo al servicio del reino (léase Estado capitalista). De ahí que la *biopolítica* constituye una tecnología de gobierno que regula procesos vitales de la población (como natalidad, mortalidad, enfermedad, urbanidad, educación y seguridad) para generar las condiciones de vida funcionales al capitalismo.

El racismo forma parte de las tecnologías gubernamentales en tanto que, así como produce vida social de aquellas poblaciones útiles a la actividad capitalista, deja morir a aquellas razas que no se ajustan a esas reglas de vida:

El racismo va a desarrollarse en primer lugar con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador, cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones, destruir no sólo al adversario político, sino a la población rival, esa especie de peligro que representa para la raza que somos si están frente a nosotros. Podemos decir que pasa lo mismo con respecto a la criminalidad si ésta se pensó en términos de racismo, fue a partir del momento que el biopoder se planteó la necesidad de dar muerte o apartar a un criminal. Lo mismo vale para la locura y diversas anomalías. En líneas generales, creo que el racismo atiende a la función de muerte del biopoder, de acuerdo a que la

⁴¹ Como explicara el autor en *Vigilar y Castigar*, el arte de gobernar con base en producir la vida reemplazó la idea de gobierno previa que descasaba en la idea de infringir temor, aplicando torturas y muerte como escarmiento público a quienes no obedecían a las autoridades y/o señores

muerte del otro se traduce en el fortalecimiento de uno mismo, tanto miembro de una raza o población (Foucault, 2000: 232).

Pese a vincular el racismo a los procesos de colonización, Foucault propone una genealogía del racismo como tecnología de biopoder del Estado, lo que permite –a su vez– analizar al racismo como *formación discursiva* (“dejar morir”) aplicada a las poblaciones indeseadas para los grupos hegemónicos al interior de la propia Europa. En concreto, plantea que el racismo aparece primero vinculado a la emergencia de la burguesía inglesa a mediados del siglo XVI, después a la aristocracia francesa que lo utiliza como arma (discursiva) en contra de la burguesía en el siglo XVIII, en el siglo siguiente asociado al proyecto del darwinismo social y, por último, en el siglo XX vinculado a los campos de concentración nazi y a los gulags de la Unión Soviética.

En su propuesta genealógica, Foucault afirma que la noción de raza cambia de significado en el siglo XIX en virtud de las modificaciones en las reglas para producir discursos de verdad. A partir del siglo XIX, la noción de racismo deja de nombrar la “guerra de razas” (entendida como “guerra de etnias”)⁴² y adquiere un sentido biológico, a través de lo cual se buscó validar una pureza de sangre y de raza de la población blanca europea. Es decir, el discurso racista (biológico) sería un fenómeno intra-europeo que surge en el siglo XIX como efecto de la biopolítica del Estado, a través de la cual los grupos que detentaban el poder disciplinario y biopolítico buscaban controlar a otros grupos de la sociedad: concretamente, a las clases obreras emergentes (Grosfoguel, 2012).

⁴² En este sentido, antes del siglo XIX, la palabra raza no comportaba el sentido biológico que a partir de ese momento adquiriría y tendría un significado estable. En el discurso de la guerra de razas, se entenderá por razas a grupos que no tienen el mismo origen, que no hablan la misma lengua ni profesan la misma religión o que se hayan configurado como grupo (como una unidad o un todo político) con base en la violencia de las guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas (Foucault, 1992).

8.2. Racismo: tecnología de la modernidad

En la teoría decolonial, en cambio, el origen del racismo se remonta al siglo XV. El primer racismo fue de carácter religioso y étnico, y la Corona Española lo aplicó a judíos y musulmanes que habitaban el territorio del Al-Ándalus cuando éste fue finalmente conquistado en enero 1492.

Existía ya a fines del siglo XV en la península ibérica el discurso acerca de la <<pureza de sangre>>. Este discurso era una forma de proto-racismo movilizadо contra las poblaciones musulmanas y judías durante la conquista colonial por parte de la monarquía católica para destruir el poder político musulmán en la península ibérica, territorio conocido como Al-Ándalus. La práctica de limpieza étnica del territorio conllevó un genocidio contra las poblaciones musulmanas y judías. El discurso de la <<pureza de sangre>> fue un discurso del estado movilizadо para vigilar a las poblaciones que sobrevivieron a las masacres y que, para evitar la muerte, fueron forzados a <<convertirse>> a la cristiandad. La idea de este discurso era vigilar <<biopolíticamente>> (contrario a Foucault estos procesos se pueden rastrear al siglo XV) a aquellas poblaciones con ascendencia judía y musulmana para asegurar que su conversión no fuera fingida (Grosfoguel, 2012: 87).

Grosfoguel plantea que las técnicas de conquista militar y evangelización empleadas en Al-Ándalus fueron exportadas a las Américas, en cuyo proceso de conquista y colonización se deshumanizó a las poblaciones que las habitaban y a quienes fueron a ella introducidos en condición de esclavos. En este contexto, Grosfoguel hace una relectura de la Controversia de Valladolid e interpreta la postura de Ginés de Sepúlveda (quien argumentó que los indios no tienen alma y debían considerarse como animales y, por extensión, existía justeza en su explotación como esclavos), como un racismo teológico que constituyen las bases y fundamento de la secularización del racismo biológico del siglo XIX. A su vez, el argumento de “pueblos bárbaros a cristianizar” de Bartolomé de las Casas, devino en un discurso racista

culturalista de “pueblos primitivos a civilizar”. Por lo tanto, contrario al argumento foucaultiano, el racismo científico del siglo XIX no surge como una adaptación discursiva de la “guerra de razas” por parte del Estado disciplinario, sino es resultado de una “rearticulación del racismo religioso de corte teológico cristiano de <<pueblos sin alma>> del siglo XVI y del racismo de color de fines del siglo XVI, de corte <<biologizante>>” (Grosfoguel, 2012: 92).

En esta tesitura, teóricos de la diáspora africana sostienen que el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano y que la *raza* ha funcionado como un dispositivo de violencia colonial, generando violencia física y muertes, violencia psicológica y sensorial manifestada en la pérdida y enmascaramiento de la identidad cultural (Fanon, 2009). En este mismo sentido, el racismo fungiría como una máquina de producir sujetos inferiorizados a los que se somete desde una “nueva economía política de lo viviente”, esto es, desde una “necropolítica” o del poder de la muerte que realiza una reconfiguración profunda de las relaciones del poder a partir de promover nuevas formas de sometimiento con base en el terror y el sacrificio permanente (Mbembe, 2011). En la actualidad, se colige, el racismo configura un lenguaje de una guerra social fundado en una ideología de seguridad que opera a través de las campañas de protección y riesgo social que naturalizan el declive de los derechos ciudadanos de las personas racializadas. Ello explicaría las tesis del canadiense Lóic Wacquant, sobre la criminalización de la pobreza de los grupos afroamericanos y migrantes africanos en Francia como la última reconfiguración del neoliberalismo para naturalizar los procesos de concentración de riqueza en un pequeño porcentaje de la población y la expulsión o reducción en ghettos

(cárceles, barrios empobrecidos marginales) del sistema a aquellos grupos sociales que son prescindibles para reproducir la riqueza (Wacquant, 2010).

De acuerdo a la concepción fanoniana, el racismo es un problema sistémico, estructural e institucional, ya que una condición de posibilidad del racismo es la existencia de instituciones que traducen los prejuicios y estereotipos racistas de los grupos hegemónicos en políticas públicas y acciones con efectos sociales. En efecto, racismo comporta una materialidad de acciones y políticas que condicionan la vida de la población racializada en términos de mercado de trabajo, políticas de acceso a la vivienda, a la salud y seguridad social, acceso a la justicia y construir un orden social acorde a sus creencias y concepciones de mundo.

La historia de la humanidad muestra la existencia de distintos tipos de racismo (religioso, étnico, biológico)⁴³ definidos por distintos marcadores de discriminación que pueden variar según los contextos. Pero, por sobre esos marcadores de discriminación racial, su constitución como jerarquía institucional de poder unifica y agrupa las distintas prácticas racistas y establece una relación de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano (Grosfoguel, 2014). Así, a quien esté bajo la línea de lo humano se le considera subhumano o no humano. En este sentido, el racismo promovido y practicado por la cultura occidental no sólo es un problema de discriminación de acceso a los derechos sociales como ciudadanos, sino que atraviesa todas las dimensiones de la existencia del ser humano que se le heterodefine habitante de la *“zona del no ser”*.

⁴³ Grosfoguel (2014) también ha planteado que existe un racismo epistémico, expresado en que el pensamiento occidental, que recurre al método científico para producir conocimiento, discrimina otras formas de producir conocimiento que puedan tener los grupos sociales de los territorios conquistados.

En este registro, el racismo no es un fenómeno abstracto sino que se expresa en la materialidad de la dominación que, en la gestión de los conflictos de género, de clase, de sexualidad en la *“zona del no ser”*, utiliza métodos de *“despojo”* y *“expoliación”* de los recursos aplicando la violencia (Grosfoguel, 2014).

9. Racialización de la sexualidad

En la literatura contemporánea, la problemática que plantean la raza y la sexualidad en sociedades racializadas se ha tematizado como expresión del orden colonial organizado con base en la racialización de las poblaciones colonizadas (Wade, 2008).

La relación entre sexualidad y raza hace parte del legado colonial y es constitutiva del orden social jerarquizado racialmente. Investigaciones en la sociedad brasileña, indican que el orden colonial se construyó a partir de producir un imaginario social (representaciones, discursos, normas sociales) e implementar unas técnicas de control social que racializaron a las identidades de los afrodescendientes: las técnicas de control social (que incluían la violación de las mujeres y la restricción social de los comportamientos sexuales interracial) provocaron la cosificación y fetichización sexual del cuerpo de las poblaciones afrodescendientes, reduciendo a objeto de deseo el cuerpo femenino y a la repugnancia sexual el masculino (Bastide, en Wade, 2008). Este orden racial colonial fue la condición de posibilidad para que los hombres blancos se sintieran en la libertad de abusar sexualmente de las mujeres negras, prácticas y representaciones que producen el imaginario de su hipersexualización. Otros autores han planteado que el dominio del hombre blanco se tradujo en reprimir a los hombres negros el acceso a las mujeres blancas, dando origen al mito del hombre negro violador y a quien las mujeres blancas le atribuyen un apetito insaciable (Hernton y

Bell Hooks, en Wade, 2008).

Estas visiones tienen implícitos cuestionables: el supuesto deseo sexual de los hombres blancos y la pasividad sexual de las mujeres blancas –propuesto por Bastide– y el supuesto deseo sexual de los hombres negros –propuesto por Hernton. Supuestos que no consideran que el deseo sexual es una fuerza que se orienta según las estructuras de poder (McClintock, 1995). La feminista negra estadounidense McClintock, siguiendo a Federici, sugiere que la sexualidad, el género, la raza y la clase social emergen y toman forma en el marco de las relaciones que estos clivajes tienen entre sí; es decir, son relaciones que no anteceden ni son externas a las condiciones sociales en las que ocurren.

Cabe señalar que la racialización de la sexualidad de la población afrodescendiente tiene como antecedente la misma relación que estableció el conquistador con la población indígena. Es decir, en la relación que desde el inicio los hombres españoles construyeron al “*otro*” (las poblaciones conquistadas), que representaron como una extensión de la naturaleza y del territorio que tomaban posesión. Existen múltiples expresiones pictóricas de los siglos XVI y XVII que coadyuvaron a construir un imaginario del proceso de conquista como una relación jerárquica entre el conquistador y el conquistado. Por ejemplo, en el grabado de Theodor Galle de 1630 se presenta al primero –al *ego conquiro*– con la imagen de un Cristóbal Colón prolijamente vestido conforme las costumbres de la Europa de la época, sosteniendo el estandarte de la Corona (representando, así, el poder del Rey) y al segundo –los pueblos conquistados– con la imagen de una mujer tendida en una hamaca, como despertando para recibir a su conquistador, a su señor y guía en la ruta de su “evangelización” y proceso civilizatorio, en virtud de lo cual superará su estado

de canibalismo y naturaleza (Florescano, 2014).



Grabado de Theodor Galle (1630), basado en un dibujo de Jan van der Straet (1575)

Como se señaló más arriba, la feminización del hombre indígena y la sexualización de la mujer indígena fue parte constitutiva del proyecto civilizatorio de la modernidad en el Abya Yala. La construcción del orden social, las condiciones de vida material y la cosmovisión indígena sufrieron una alteración radical, debido al sometimiento cultural y político que les impuso el conquistador: la sobre-explotación y contagio de enfermedades provocó una gran mortandad entre los aborígenes (Todorov, 2007) y fueron negados e invisibilizados sus saberes y epistemologías (Dussel, 1992). No obstante, existieron circunstancias que les permitieron condiciones de existencia distinta a los africanos esclavizados y a sus descendientes: diferencia que obedeció al impacto que tuvieron en el proceso de colonización las conclusiones de la Controversia de Valladolid. En efecto, al ser considerados los indígenas sujetos con alma que debían ser evangelizados, aunque no redundó en una mejoría sustancial de sus condiciones de vida, los eximió de una situación de esclavitud y, lo más importante, no fueron reducidos a la condición subhumana y bestializada a la que sí fueron sometidas las

poblaciones africanas esclavizadas.

La deshumanización de los esclavos y de sus descendientes forma parte de las imbricaciones culturales que tienen la raza y la sexualidad en la actual conformación de las identidades nacionales de América Latina, especialmente en aquellas realidades con una notoria presencia afrodescendiente. En Colombia, por ejemplo, pese a toda la producción mediática que promueve la valoración de intercambio de la belleza, la juventud y el poder económico en el mercado erótico-afectivo, el mayor estatus económico que logran alcanzar los afrodescendientes al comercializar sus cuerpos y erotismo no supera del todo el peso simbólico que poseen los valores de “lo negro” (Wade, 2009). En Brasil, la racialización de la sexualidad es un código fundamental para organizar el mercado de las relaciones afectivas-eróticas, en tanto los hombres negros con poder económico establecen lazos afectivos-eróticos con mujeres blancas (que buscan bienestar económico) para blanquearse en la escala racial de la sociedad (Moutinho, 2004) y, del mismo modo, las jóvenes negras venden su sexualidad y deseo a hombres blancos mayores con estatus económico pero sin poder sexual, supeditando su propio placer sexual al mayor nivel de vida que sus parejas les garantizan (Goldstein, en Wade, 2008).

Asimismo, estudios sobre la época decimonónica cubana reflejan una racialización de la sexualidad en la configuración de los códigos sociales que condicionaron las relaciones entre hombres y mujeres: de una parte, los hombres blancos recurrieron al dispositivo del honor para controlar la sexualidad de las mujeres blancas y, de este modo, impedir que tuvieran sexo con hombres negros; y de otra, ellos se permitían mantener relaciones de concubinato con mujeres no blancas. Así como ocurría en los territorios de la Nueva España, las mujeres negras de la isla

recurrían al concubinato con hombres blancos para lograr ascenso social para ellas y sus hijos, con lo cual ejercían resistencia cultural al orden colonial, resquebrajando los códigos de jerarquía social existentes en un territorio regido por estructuras coloniales. De lo anterior se desprende que la racialización de la sexualidad se puede interpretar como un ejercicio de dominio masculino racial que consiste en el control de la sexualidad femenina –tanto de las mujeres blancas como no blancas– para ejercer e imponer un dominio sobre los otros hombres y poblaciones (no blancos) y, a la vez, proteger la propia virilidad del hombre heterosexual blanco (Martinez-Alier, 1989).

A partir de estos casos, cabe afirmar que la racialización de la sexualidad es un dispositivo constitutivo de la configuración de la nación mexicana, al utilizarse a las mujeres discursiva y prácticamente como objetos centrales para la creación y propagación de una simbología mítica de la relación entre nación y la dimensión reproductiva de la sexualidad femenina, cuya referencia más explícita es la doble relación que existe entre la imagen de “madre patria”, primero, con la nación y, segundo, con el imperio que conquistó a los pueblos originarios de México.



“La patria”. Óleo sobre tela, 120 x 160 cm. de Guillermo González Camarena, 1962

En México, la máxima expresión de esa relación, se representa en “La Patria”⁴⁴ por el significado y la gran penetración que tiene en el imaginario popular del mural. Es una imagen que representa el mestizaje del pueblo mexicano, entendido metafóricamente como resultado del encuentro de la cultura europea (lo masculino y letrado) con las culturas indígenas (la naturaleza y lo femenino). Es el encuentro sexual del hombre blanco con la mujer indígena; metáfora que trasciende lo biológico y se instala en lo ideológico al representar el proyecto modernizador de la élite nacionalista que descansa en la fuerza cultural, agrícola e industrial del pueblo para buscar un futuro de bonanza.

Esta versión de la mujer, como ícono de la patria moderna, es exaltada por los discursos nacionalistas que presentan a la “mujer” como la productora de los hijos que forman la población y sus ciudadanos, un ícono que constituye los símbolos territoriales de la nación, de las identidades nacionales y el baluarte simbólico de la defensa de la nación (Wade, 2008). Las mujeres, en tanto “madres”, también se representan como guardianas y civilizadoras, siempre que se comporten bien, tal como lo establecen las representaciones nacionalistas promovidas por la élite criolla (esto es: deben abstenerse de tener vida sexual con grupos sociales distintos al que pertenecen o, dicho en otras palabras, deben tener sexo sólo con los hombres blancos de la élite); en caso contrario, se representan como una amenaza al cuerpo de la nación, ya que serían mujeres que no restringen su vida sexual al interior de su grupo o

⁴⁴ Obra del muralista Guillermo González Camarena creada por encargo de las autoridades de la Secretaría de Educación Pública en 1962, con la finalidad de ilustrar las portadas de los libros de textos gratuitos, a partir de los cuales se organiza la educación primaria en el país. Esta imagen también está presente en todas las escuelas públicas del territorio nacional.

categoría social (Guy, 1995). Así, la madre patria, la mujer que celebra la narrativa nacionalista latinoamericana, es aquella mujer blanca, o no, que posibilitó la gestación de un pueblo mestizo a partir de relacionarse sexualmente con hombres blancos, un mestizaje en el que estuvieron excluidos los hombres negros (Summer, en Muotihno, 2014).

La racialización de la sexualidad, en suma, cabe interpretarse como un dispositivo de la modernidad que operó en la organización de las sociedades coloniales, en tanto fue constitutivo de las identidades colectivas en los Estado-nación latinoamericanos: es decir, el nexa raza-sexo permite comprender la configuración de estructuras sociales en las sociedades latinoamericanas que reproducen procesos de dominación coloniales en el marco de los cuales, por extensión, se producen subjetividades subalternas –y de resistencia– en los grupos sociales herederos de las poblaciones colonizadas: mestizos empobrecidos, indígenas y afromexicanos. Para efectos de lo que aquí propongo, la categoría *racialización de la sexualidad* ofrece la posibilidad de observar cómo ha operado entre la población afromexicana de la Costa Chica la configuración de sus subjetividades como mexicanos *border*, en tanto grupos racializados que habitan en la *zona del no ser*.

CAPÍTULO III. MIRADAS ACADÉMICAS EN TIERRA DE NEGROS

*No soy descendiente de esclavos,
yo desciendo de seres humanos que fueron esclavizados.*
Makota Valdina, Brasil

En este apartado, se presenta una relación de las principales investigaciones sobre los afromexicanos. La mayoría de estos trabajos se inscriben en un registro historiográfico y etnográfico y refieren temas diversos, como su origen y áreas de localización, saberes y tradiciones que organizan su cotidianidad, expresiones de resistencia y organización política, complejidades conceptuales para denominarlos, la esclavitud infantil y la vida de las mujeres en los espacios públicos. También se presentan los análisis de investigaciones recientes (tesis de posgrado) que trabajan procesos de socialización en los niños, las prácticas sociales e identitarias y la construcción genérica fuera del canon heterosexual.

Al inicio del capítulo expongo brevemente lo que –desde mi perspectiva– explicaría la ausencia de investigaciones en el campo de los estudios afromexicanos y, a continuación se presentan los análisis que amplían y fortalecen el campo de estudios inaugurado por el antropólogo veracruzano Aguirre Beltrán a mediados del siglo XX. La mayoría trabaja desde el prisma que impone el clivaje de “raza”, unos pocos incorporan la relación entre “raza” y “clase”; otros pocos, trabajan la relación “raza” y “género” y uno aborda los diferenciadores analíticos “raza” y “generación”. En esta relación se ha hecho énfasis en los estudios sobre la población y realidades del Municipio de Cuajinicuilapa. Hacia el final de este apartado, se analizan los procesos que constituyen condicionamientos socioculturales de la sexualidad que viven y

significan los afromexicanos de la Costa Chica, específicamente en el Municipio de Cuajinicuilapa.

1. Escrituras pendientes sobre los afromexicanos

La obra que iniciara el antropólogo veracruzano Aguirre Beltrán en la década de 1940 sobre la población afromexicana ha sido ampliada desde el registro historiográfico y antropológico, que se ha enfocado en el periodo virreinal y las realidades afromexicanas de Veracruz y la Costa Chica de los estados de Guerrero y Oaxaca. No obstante, aún hay mucho por indagar, tanto en su pasado como en el presente, en estos estados y en todo el territorio nacional para conocer y develar los procesos de transculturación que dieron lugar a su actual cosmovisión y las estrategias de existencia que desplegaron para sobrevivir a los aciagos tiempos de la esclavitud y el impacto que ha tenido en su vida y configuración como comunidad el racismo y su invisibilización en la historia, la cultura y la sociedad mexicana (Velázquez y Hoffman, 2007).

El carácter marginal que tienen los estudios afromexicanos en la producción académica no obedece a falta de interés o de legitimidad del tema, sino a la existencia de un racismo estructural y silencioso. Si bien Velázquez y Hoffman atribuyen la escasez de investigaciones a algo inherente a la academia, habría que considerar al racismo como un componente estructural del modelo civilizatorio de la modernidad (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2012), y a la academia como producto y dispositivo del patrón de orden mundial surgido con la modernidad y, por extensión, que condiciona la producción del orden social mexicano.

La configuración de un imaginario nacional sostenido en la idea del mestizaje (*Raza cósmica* de Vasconcelos), fue la estrategia posrevolucionaria para unir a la nación en las primeras décadas del siglo XX: el mestizaje, siguiendo las ideas ilustradas, hizo desaparecer del relato de la nación las diferencias culturales, cosmogónicas e históricas que poseen los diversos grupos sociales que comparten el territorio y la historia del país. Durante las primeras décadas del siglo XX la narrativa del mestizaje fue tejiendo una idea de país a través los dispositivos del Estado (escuela, políticas públicas, deportes, programas de salud) y de la Iglesia (homilías, estrategias de intervención), lo que permite construir una idea de pertenencia en torno al imaginario de lo mexicano. Pero un siglo después, la narrativa del mestizaje se ha agotado e, incluso, se contradice con la declaratoria de país pluricultural (Art. 2º Constitución mexicana). Hoy se requiere otro relato para construir un ideario de país inclusivo y que supere sus instituciones e historia sustentada en la discriminación racial.

En el marco de las obligaciones que exigen los tratados internacionales, las autoridades mexicanas han impulsado políticas correctivas o paliativas que coadyuven a construir una consciencia ciudadana sobre la discriminación.⁴⁵ En el ámbito de la educación se han elaborado materiales pedagógicos, como textos de apoyo, que abordan la discriminación racial, en los cuales –lamentablemente– los afroamericanos siguen invisibilizados. En el libro *KIPATLA* (Gómez, Lemus y Watanabe, 2013), utilizado en educación primaria para tratar distintos tipos de discriminación en el país (racial, étnica, sexual, de género y otras), se trabaja la discriminación racial a través de la historia de Yaro, el hijo varón de una familia africana de exiliados que huyó de la

⁴⁵ Entre otras convenciones y tratados internacionales contra la discriminación, México es firmante de la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial* de las Naciones Unidas, que data del 7 de marzo de 1966.

guerra en su país de origen (Lumbasa)⁴⁶ y, debido a los prejuicios de los adultos del pueblo al que llegó a vivir en México (Kipatla), no consigue rentar una casa para vivir con su familia. Los compañeros de escuela de Yaro hacen una campaña a favor de la familia africana, lo que permite a su familia rentar una vivienda. Con base en una historia sobre el derecho al exilio de los refugiados de guerra,⁴⁷ se aborda el racismo que padecen las personas de raza negra. La clave de la historia reside en mostrar a niños sin prejuicios, que apoyan decididamente a su compañero de estudios. Es una historia sobre población africana de reciente migración que posee dificultades adicionales por no dominar el español (la familia de Yaro habla francés, porque Lumbasa fue colonia francesa, y Lingala, idioma de la población originaria de Lumbasa). Por lo tanto, a través de este material el Estado evidencia que prefiere seguir ocultando las realidades de la población afroamericana que, además de habitar el territorio mexicano antes de la formación del Estado-nación, fue protagonista de su propia configuración.

2. Vacíos que perpetúan la invisibilización del “otro”

Las primeras décadas de la Independencia estuvieron marcadas por tiempos convulsos y por la ausencia de un relato orientado a organizar la vida social de la población. Ese relato se forma a través del siglo XIX, fuertemente promovido por una narrativa ensayística y periodística que fue elaborando un ideario de comunidad nacional y de región, con base en las ideas ilustradas que campeaban en la intelectualidad criolla que valoraban lo civilizatorio (asociado a lo europeo) y el progreso (uso de la razón), en

⁴⁶ Véase “Ndaky para Yaro”, en Gómez, Lemus y Watanabe (2013: 97-120).

⁴⁷ El derecho al exilio quedó establecido en la *Convención sobre el estatuto de los Refugiados* de la ONU en 1951, que se ha complementado en dos tratados adicionales en 1954 y 1967.

detrimento de lo autóctono (lo indígena) y lo tradicional (Ramos, 1989; Ríos, 2002). Hacia 1845, el periodista y político argentino Domingo Sarmiento plantea el contrapunto entre civilización (asociado al migrante europeo y al progreso) y barbarie (asociado a los pueblos originarios y sus tradiciones), contrapunto compartido por la mayoría de las elites nacionales y que organizó la clasificación de los grupos en el orden social de los países nacientes.

Hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, las prácticas intelectuales que promovieron el ensayo adquirieron relevancia pública debido al fortalecimiento de la relación literatura-poder político, al acceso de nuevos grupos sociales a la educación y a la creciente autonomía (o separación) de la escritura respecto de las escuelas de Derecho. La pérdida de la exclusividad del uso de la palabra que antes poseía la élite, y en ello el poder de nombrar/crear la realidad, se tradujo en que la intelectualidad criolla desplazó su trabajo creativo al periodismo que les ofreció la posibilidad de analizar (a algunos casos secundar y a otros cuestionar) el proceso modernizador de las sociedades latinoamericanas (Rama, 1998; Ramos, 1989). Tempranamente el venezolano Simón Rodríguez, en *Sociedades americanas* (1828), rechazó alfabetizar a los pueblos sólo con base en el idioma español y, por su intermedio, la occidentalización de las sociedades latinoamericanas.⁴⁸ Lo siguieron el cubano José Martí (1891) y el puertorriqueño Rubén Darío (1905): el primero denunció el riesgo de que EE.UU. pudiera colonizar, ahora culturalmente, a los nacientes Estado-nación de América Latina; y el segundo revaloró el uso popular y subversivo de la lengua

⁴⁸ Simón Rodríguez, como ministro de Educación de Bolivia, defendió la educación basada en las costumbres y saberes de los pueblos originarios, lo que fue rechazado por la elite criolla que impulsó la independencia de Bolivia en 1825 y provocó su temprana destitución y la interrupción de sus políticas de lo que hoy conocemos como estado pluriverso (Ramírez, 1996).

española, como una manera de enfatizar lo propio y lo diverso de “Nuestramérica”, y de esta forma resistir a la colonización cultural de los EEUU y de la propia lengua española.

Otros ensayistas latinoamericanos decimonónicos, en cambio, se sumaron al relato moderno y promovieron la “república de las letras”. El venezolano Andrés Bello, en su *Gramática para los americanos* (1847), resaltó la necesidad de la palabra escrita de la lengua española para que, a través de su poder político (escribir las leyes del Estado), se pudiera garantizar la unidad continental y el seguro andar de los incipientes estados y sociedades de las Américas. El saber sobre el “otro” y el saber decir permiten configurar una “ciudad letrada” que resguardaba los valores del mundo civilizado, los valores hispánicos y de las sociedades criollas (Ramos, 1989). Unas décadas después, el argentino Domingo Sarmiento, en *Civilización y Barbarie* (1874), construyó un relato del indígena y del *gaucho* como ese “otro” que se debe subordinar a las normas civilizadoras necesarias para la fundación de una idea de nación. En el proyecto escritural de Sarmiento, el indígena y el *gaucho* no poseen el estatus de ser humano, más bien aparecen como una entidad cultural a superar para que Argentina logre sumarse a la modernidad que representa el hombre civilizado (inmigrante europeo). En esta dirección, el uruguayo José Enrique Rodó propuso al *joven ilustrado* como el sujeto de la modernización y de los cambios que requerían las sociedades latinoamericanas en su objetivo de progresar (Rodó, 1900). Finalmente, el mexicano José Vasconcelos, en su propuesta de “*raza cósmica*” de 1925, propuso que México fuera una nación mestiza, síntesis y superación (y, a la vez, borrón) de las culturas de las razas que dieron lugar al mexicano (Vasconcelos, 1948).

El legado occidental fue fundamental para la construcción del proyecto nación mexicano de los gobiernos postrevolucionarios, quienes elaboraron un relato nacionalista que inventó a un “sujeto mexicano” a través del cual buscó homogeneizar la diversidad cultural del país: “[...] era necesario encontrar la verdadera personalidad del mexicano, descubrir su espíritu auténtico” (Bartra, 2003: 107). La creación del sujeto revolucionario y nacionalista fue una de las principales temáticas del grupo del Ateneo, de la literatura que surgió durante la Revolución mexicana y de los muralistas:

Esta tensión nacionalista estimula un nuevo proceso, paralelo al que genera el mito del edén subvertido. Para una parte de la cultura dominante la masa popular deja de ser lo *otro*; el ajeno indio agachado es sustituido, o al menos complementado, por un nuevo estereotipo con el que las clases cultas pueden, hasta cierto punto, identificarse: el mexicano violento y revolucionario, emotivo y fiestero, urbano y agresivo. [...] No hay que extrañarse, pues el signo de los tiempos modernos ya ha impreso su huella en la cultura mexicana; la señal distintiva de la modernidad es [...] la conciencia de vivir en un mundo en el que todo está preñado de su contrario. No debe sorprender a nadie que el campesino sumiso se levante como zapatista revolucionario y que el “progreso” lo transforme en un hombre nuevo: el proletariado, héroe de la modernidad (Bartra, 2003: 108).

El proyecto de nación de los gobiernos postrevolucionarios promueve un “México imaginario” asociado a la visión occidentalizada de los grupos en el poder, proyecto que se opone a la pluralidad cultural existente en el “México profundo”, conformado por los pueblos originarios, cuyos legados posibilitan un proyecto de nación pluricultural (Bonfil Batalla, 1990).

La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana. El primer proyecto llegó con los invasores europeos pero no se abandonó con la independencia: los nuevos grupos que tomaron el poder, primero los criollos y después los mestizos, nunca renunciaron al proyecto occidental. No han renunciado a él; sus diferencias y las luchas que los dividen expresan sólo divergencias sobre la mejor manera de

llevar adelante el mismo proyecto. [...] a ese sector, que encarna e impulsa el proyecto dominante en nuestro país, lo llamo aquí el México imaginario. [...] El proyecto occidental del México imaginario ha sido excluyente y negador de la civilización mesoamericana; [...] La coincidencia de poder y civilización occidental, en un polo, no es una coincidencia fortuita, sino el resultado necesario de una historia colonial que hasta ahora no ha sido cancelada en el interior de la sociedad mexicana. Una característica sustantiva de toda sociedad colonial es que el grupo invasor, que pertenece a una cultura distinta de la de los pueblos sobre los que ejerce su dominio, afirma ideológicamente su superioridad inmanente en todos los órdenes de la vida y, en consecuencia, niega y excluye a la cultura del colonizado. La descolonización de México fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España, pero no se eliminó la estructura colonial interna, porque los grupos que han detentado el poder desde 1821 nunca han renunciado al proyecto civilizatorio de occidente ni han superado la visión distorsionada del país que es consustancial al punto de vista del colonizador. Así, los diversos proyectos nacionales conforme a los cuales se ha pretendido organizar a la sociedad mexicana en los distintos periodos de su historia independiente, han sido en todos los casos proyectos encuadrados exclusivamente en el marco de la civilización occidental, en los que la realidad del México profundo no tiene cabida y es contemplada únicamente como símbolo de atraso y obstáculo a vencer (Bonfil, 1990:10-11).

La centralidad del legado occidental en la producción del proyecto nación que, a través del cual los gobiernos postrevolucionarios buscaron borrar la diversidad indígena, no tematizan la exclusión de la que fueron objeto los afromexicanos en el relato del Estado-nación (Solís, 2009).⁴⁹ Bartra y Bonfil enfatizan la exaltación en la ciudad letrada, basada en un ideario de mestizaje ilustrado y urbano, construyen al indígena como su “otro” del cual debía diferenciarse el mestizo que aspirara integrarse al proyecto país, pero nada dicen del negro contribuyendo a su invisibilidad histórica, lo que Aguirre Beltrán denunciará en un artículo póstumo:

Es inconcebible que la Historia de México (1978), editada por Salvat y coordinada por Miguel León Portilla, preclaro profesional, [...] mencione una

⁴⁹ Cabe destacar que, aunque en la dirección del proyecto modernizador y como oposición crítica a las prácticas de resistencia que los pachucos tenían hacia la cultura de EE.UU, Octavio Paz en el *Laberinto de la Soledad* (1950) describe a los afromexicanos como grupo que, a pesar de ser perseguido por la intolerancia racial, persisten en ser aceptados como ciudadanos en una sociedad que los niega (Paz, 1998).

sola vez al negro, o a la esclavitud negra en alguna de las 3.100 páginas contenidas en trece volúmenes profusamente ilustrados. Seguramente no se trata de un olvido involuntario, ya que tal cosa significaría racismo larvado, inconsistente, de lo cual no me atrevería a acusar a los colaboradores de la Historia. Es más probable que la culpa de la omisión se debe a la ausencia, entre ellos de un científico social especializado en estudios africanistas (Aguirre Beltrán, 2005: 355).

La ausencia denunciada por Aguirre Beltrán no radica en la falta de especialistas, más bien se explica en el carácter racista de la propia modernidad y sus instituciones, incluida la academia. Cabe insistir en que ésta se fue configurando en función de los postulados y necesidades del proyecto de la modernidad que –en las excolonias– se tradujo en replicar la racionalidad científica surgida en la Europa del norte (Alemania, Inglaterra y Francia), cuyas condiciones se fueron estableciendo con la conformación del *sistema-mundo* en el siglo XV (Wallerstein, 1979).

Al igual que en todas las naciones latinoamericanas, la independencia de México se expresó en la ruptura de la dependencia política que mantenía con España, permitiendo a la élite criolla tomar en sus manos las decisiones políticas y económicas del país; no obstante, el fin de colonialismo no se tradujo en una independencia cultural y epistémica, ya que las élites criollas (y después mestizas) reprodujeron y defendieron la cosmovisión occidental, hicieron propias los postulados del proyecto civilizatorio de la modernidad y asumieron que la racionalidad científica era el único mecanismo para acceder a una comprensión de la realidad. La continuidad colonial cultural y epistémica fue constitutiva de la formación del Estado-nación y sigue siéndolo hasta el presente (Lander, 2000). La hegemonía del legado occidental en la construcción de la comunidad simbólica y de la institucionalidad del país confirma que las formas de vida (sistemas de organización y reproducción social), las cosmovisiones

(sistemas de creencias y relación con su entorno, la tierra) y los sistemas de explicación e interpretación de la realidad (sistema de producción de sentido) de los pueblos subalternizados en el periodo colonial (comunidades indígenas y afroamericanos) siguen sumergidos en la otredad, descalificados socialmente y subordinados al relato moderno de la nación.

La *colonialidad del saber*, en mi opinión, sería la condición de posibilidad de que los grupos hegemónicos del país a lo largo del siglo XX establecieran una relación con los grupos subordinados sólo a partir de las estrategias de integración social, con total desprecio por sus historias y tradiciones culturales. Los grupos hegemónicos, fieles a sus prioridades y visión del mundo, utilizaron todos los dispositivos del Estado (escuela, políticas públicas) y de la Iglesia para promover la idea de progreso con base en una narrativa de homogeneización y negación de la multiplicidad de visiones que tienen las comunidades que cohabitan en el territorio nacional. Las sistemáticas políticas de invisibilización serían, en parte, la explicación del vacío existente en la academia mexicana de conocimiento sobre el mundo de los afroamericanos. Con todo, por distintos motivos (alzamiento zapatista, fin de las políticas de “indigenismo, presión internacional, entre otros) hace un par de décadas se ha incrementado el trabajo de investigación y discusión sobre las realidades afroamericanas, proceso que sigue siendo marginal en la academia pero ha instalado una agenda que se acrecienta.

3. Realidades afroamericanas construidas por la academia

En los años noventa aparecen diversos estudios sobre afroamericanos que retoman, amplían y diversifican el trabajo iniciado por Aguirre Beltrán. Desde la historiografía se indaga el pasado de la población de origen africano, especialmente en el periodo

colonial; y desde la antropología se investiga la cotidianidad de las comunidades afroamericanas en Veracruz y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca (Velázquez y Hoffmann, 2007).

En este renacer investigativo sobresalen los trabajos realizados por el Programa Universitario México Nación Multicultural de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), que dio cobijo al Proyecto “Afroamérica. La Tercera Raíz” (en 1975); por el “Seminario Poblaciones de origen africano en México”, creado en 1997 en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); y el proyecto “La Ruta del Esclavo: resistencia, libertad y patrimonio” que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) inicia en 1994. A estos programas se suman los esfuerzos académicos en diversas universidades nacionales y extranjeras que aportan a la reflexión sobre los afroamericanos.⁵⁰ Este impulso se reforzó a partir del 2011, declarado como el Año Internacional de los afrodescendientes y por la reciente resolución de la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas que proclamó al periodo 2015-2024, como el Decenio Internacional para los Afrodescendientes (resolución 68/237). A partir de estos resolutivos de Naciones Unidas, instituciones mexicanas como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) han reforzado la realización y

⁵⁰ En este periodo cabe destacar el aporte sustancial de dos investigadoras mexicanas: en primer lugar, el trabajo de Luz María Martínez Montiel en los años ochenta y noventa, se tradujo en una mayor producción de conocimiento y en la habilitación de espacios institucionales para el debate y la investigación (el Programa Tercera Raíz en la UNAM) y la difusión (el único “Museo de Afroestizos” del país, ubicado en el municipio de Cuajinicuilapa) de las realidades afroamericanas en el país; en segundo lugar, el trabajo de María Elisa Velázquez Gutiérrez, quien ha construido redes internacionales, organizado seminarios y creado espacios institucionales de debate entre investigadores nacionales e internacionales, posibilitando el fortalecimiento del campo de estudios en los últimos años, a lo que se agrega su compromiso y acompañamiento al pueblo afroamericano en su lucha por el reconocimiento constitucional.

difusión de investigaciones para dar a conocer la historia de injusticias que ha vivido esta población.⁵¹

3.1. Una historia de deshumanización y resistencia

Una sistematización de la producción académica de los trabajos historiográficos sobre la población afromexicana hacia el final de la década anterior, mencionó lo siguiente (Velázquez y Hoffman, 2007):⁵²

- i) que entre 1580 y 1650 llegaron a la Nueva España aproximadamente 250,000 hombres y mujeres, la mayoría pertenecían a las culturas de África Occidental, Central y del Ser (Senegambia, Guinea, el Congo, Angola y Mozambique) y que realizaron actividades en casi todo el país;
- ii) que no fue un grupo homogéneo: si bien la mayoría fue esclavizada, algunos alcanzaron la libertad y mejores condiciones de vida; que trabajaron en haciendas, ingenios, minas y obrajes; también formaron parte de las milicias, participaron en gremios y hubo arquitectos, pintores y cantantes; también formaron grupos de cimarrones que se resistieron, algunos con éxito, como el caso de Yanga en Veracruz;
- iii) que las mujeres fueron importantes en el trabajo doméstico y en lograr la libertad de su familia; y que había diferencias entre la esclavitud doméstica y de plantación, lo que generó distintas y complejas redes sociales y familiares; y,
- iv) que tenían una gran riqueza musical, lingüística y literaria que, además de permitir la conservación de tradiciones, fungía como dispositivos de resistencia cultural.

En términos etnográficos –las autoras sostuvieron que– se habían estudiado las expresiones musicales, festivas y rituales, y comparado ambas costas (Costa Chica y Veracruz) para conocer sus especificidades, lo que permitió constatar que su cohesión sociocultural no se reduce a los rasgos comunes, sino a la intervención de agentes en

⁵¹ Entre las investigaciones, cabe destacar el trabajo de Julia Flores Dávila (2006), María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde Nieto (2012) y CONAPRED (2006).

⁵² Como ejemplos, las autoras señalan trabajos historiográficos, algunos propios publicados en la Colección Africanía (Velázquez y Correa, 2005) y en *Revista Mexicana de Sociología* (Hoffman, 2006). También mencionan algunos trabajos de otros autores: de Juan Manuel De la Serna (1998), Cristina Díaz (2003) y Ben Vinson III y Bobby Vaughn (2004).

distintos niveles de los ámbitos culturales, políticos y económicos. Las autoras propusieron incorporar nuevas fuentes y archivos de referencia, incursionar en áreas aún desconocidas (como en el norte del país) y construir historias integrales de la Costa Chica. En la investigación historiográfica plantearon la necesidad de conocer a cabalidad la historia de cómo y desde dónde llegaron los africanos que fueron esclavizados, investigar el siglo XIX para lo que se necesita transitar a nuevos criterios y fuentes de información (artísticas, crónicas, censos, otros); también sugirieron indagar sobre cómo incidió la ideología del liberalismo del siglo XIX y la construcción del mestizaje en el ideario nacionalista en la población afroamericana. Finalmente, las autoras reconocieron las limitaciones que ofrece el modelo interétnico que analiza a las poblaciones afroamericanas e indígenas como compartimentos separados, y plantearon la necesidad de incorporar una mirada desde la “interseccionalidad” para comprender las identidades no sólo a partir de cruzar o contemplar *raza* y *clase* (que de suyo ha sido escasamente trabajado en el país), sino con base en incluir otras dimensiones como el género y lo religioso.

La identidad étnico-racial se cruza en permanencia con otros regímenes de identificación. El más conocido y estudiado es sin duda el cruce raza-clase, aunque tampoco ha merecido toda la atención necesaria en México, sobre todo en estudios contemporáneos que suelen poner énfasis en lo étnico, pero deberíamos integrar también la dimensión religiosa y la de género. Es decir, reconocer que una identificación, sea étnica, racial o de otra índole, sólo se activa en campos de interrelaciones y retroacti[v]aciones múltiples, donde los estigmas y las determinaciones se [a]cumulan o se compensan según las configuraciones globales en las que se enmarcan (Velázquez y Hoffman, 2007).

La promoción de la multidimensionalidad en el análisis de la configuración identitaria de la población afroamericana, aporta la idea que la mirada disciplinaria que observa a las dimensiones de la experiencia social como un todo aislado o cerradas sobre si

mismas, son lecturas parciales y sesgadas que no logran comprender la complejidad de la experiencia social de las mujeres afromexicanas. Incluir la dimensión religiosa en la comprensión de la configuración identitaria de una persona de raza negra altera –en parte– la analítica de la interseccionalidad en los términos trabajados por el feminismo negro, en el que surge esta propuesta (Combahee River Collective, 1988),⁵³ en tanto “acentuó la interseccionalidad de lo racial, del sexo, de la heterosexualidad en la vida y la opresión de las mujeres negras” (Curiel, 2007: 96). Lo interesante de esta categoría, a pesar de que se ha transformado y expropiado por las instituciones, radica en su potencial explicativo de las prácticas y significaciones que los hombres afromexicanos confieren a su cuerpo y sexualidad, en el contexto cultural y sociopolítico que atraviesa Cuajinicuilapa en la actualidad, temas que se abordarán en el trascurso de esta investigación.⁵⁴

En este contexto, la colección de publicaciones del proyecto *Africanía*, que articula esfuerzos de varias instituciones (INAH, UNAM, Instituto de Investigación y Desarrollo de Francia y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos –CEMCA–) constituye el principal proyecto editorial sobre las investigaciones y reflexiones realizadas sobre la diversidad de realidades que comporta la historia, las cosmovisiones y la cotidianidad afromexicana. Los siete volúmenes de la colección

⁵³ “La Colectiva del Río Comabahee (Combahee River Collective) fue un grupo feminista negro ubicado en la ciudad de Boston cuyo nombre vino de la acción guerrillera organizada y dirigida por Harriet Tubman el 2 de junio de 1863, en la región de Port Royal del estado de Carolina del Sur. Esta acción liberó a más de 750 esclavos y es la única campaña militar en la historia norteamericana planeada y dirigida por una mujer” (Combahee river Collective, 1988: 172). Véase también a Crenshaw, Kimberlé (1993).

⁵⁴ En términos de lo que falta por conocer, las autoras señalaron que existe una gran falencia de información sobre la población afro mexicana, como se puede deducir de los resultados de las encuestas de discriminación en el país, que muestran altos grados de discriminación racial. También se plantea que la complejidad de la reflexión sobre el mestizaje radicaría en que las políticas del Estado-nación han promovido el imaginario de una sociedad sustentado en el mestizaje de españoles e indígenas ha invisibilizado las realidades de las poblaciones afromexicanas y de las propias comunidades indígenas que no se sienten interpeladas por el discurso nacionalista del mestizaje (Velázquez y Hoffman, 2007).

aportan diversos elementos de análisis conceptuales, históricos, culturales y sociales sobre la deshumanización de la esclavitud y la subsecuente discriminación racial que la población afrodescendiente sigue padeciendo en distintas partes del país, de Centroamérica y del Caribe.

El primer volumen (Velázquez y Correa, 2005) reúne las ponencias del Seminario *Estudios sobre poblaciones y cultura de herencia africana en México* (INAH, 1997) que se dividen en un apartado teórico y metodológico y en otro de estudios de caso. El libro –siguiendo la obra de Aguirre Beltrán– desmonta el imaginario nacional de una sociedad novohispana conformada por una mayoría indígena y una minoría hispánica, creada y ampliamente promovida por la élite nacional. Los textos abogan por trabajar desde una perspectiva multidisciplinaria, a partir de triangular el análisis de la diversidad de culturas de sus lugares de origen (África), las ideas y prácticas comerciales de los europeos y las transformaciones que los africanos esclavizados y sus descendientes tuvieron por su traslado forzado y de explotación en la Nueva España. Ello permite comprender el protagonismo de los afromexicanos en la configuración de la cultura nacional y del mestizaje de la sociedad mexicanas. En este trabajo, además, se presentan los primeros análisis sobre el rol de las mujeres afromexicanas en la sociedad novohispana, resaltando la importancia de las “amas de leche”, cocineras y vendedoras en la capital del virreinato. Destaca el texto de Alejandra Cárdenas (2005), que propone desplazarse fuera de los marcos de la historia oficial que, de suyo, niega la diferencia cultural entre las distintas comunidades que forman al país, ya que la historia oficial produce y reproduce el relato patriarcal, heterosexista y racista asociado al proyecto de la modernidad

De acuerdo con el discurso histórico de la modernidad, el varón blanco, adulto, joven, heterosexual y cristiano es el único poseedor del logos y, por lo tanto, poseedor de la única condición humana posible, mientras que la amplísima gama de la alteridad, es decir, la supuesta barbarie, representa la índole animal y el caos. Para la modernidad, la otredad no existe sino como bando o inversión. Así, las mujeres son hombres incompletos, las religiones diferentes son prácticas diabólicas y los pueblos negros e indios son el inverso de la civilización (Cárdenas, 2005: 327).

En la medida que el trabajo científico se limita a los horizontes de comprensión de la historia oficial, la academia se hace corresponsable del silencio que prevalece sobre la alteridad negada. La autora demuestra que las actas del Santo Oficio constatan que aquellas mujeres que fueron juzgadas como hechiceras e indecentes, por tener de amantes a marineros que llegaban al puerto de Acapulco, fueron acusadas por las envidias que provocaron en los denunciantes y/o los temores que provocaban las pasiones que se les asociaba. La búsqueda de recuperar sentidos desde la microhistoria y la alteridad, aproxima el trabajo de Cárdenas con la tradición de los estudios subalternos, cuyas metodologías (“lectura en reversa” y “escuchar la voz pequeña”) corroen el relato oficial, al inscribir las fuentes históricas en el contexto sociocultural en el que se elaboraron: es decir, transgredir la versión oficial al acceder a una lectura de las subjetividades involucradas en los hechos analizados (Guha, 2003). En un sentido más amplio, utilizar las categorías de la modernidad política en el análisis de las realidades de las excolonias, en tanto arrastran consigo la historia del uso que se hizo de ellas y, por tanto, aunque tengan un sentido universal (el que se pretende alcanzar en el plano teórico), tienen un sentido particular que altera su pretensión universal (su sentido teórico primario) que lleva a vigilar la pertinencia de las categorías en la observación de realidades no occidentalizadas o, lo más

importante, atender los cambios de sentido, alteraciones o matices que imponen los procesos, los sujetos y sus procesos de significar su entorno (Chakrabarty, 2008).⁵⁵

El segundo volumen (Velázquez, 2006) profundiza en las realidades de las mujeres de origen africano en los siglos XVII y XVIII novohispanos, donde se cuestiona la teoría de la *aculturación* del antropólogo norteamericano Melville Herkovits (que guiara el trabajo de Aguirre Beltrán) porque, al enfatizar en la búsqueda de rasgos culturales puros de origen africano, reproducir estereotipos y construir identidades e inventar mitos, dificultó la comprensión de las realidades que vivieron las mujeres afroamericanas. El análisis sobre la cotidianidad de las mujeres en los siglos XVI y XVII demostró que el color de piel (junto a la discriminación y el racismo) adquiere relevancia a partir del siglo XVIII, producto de las reformas borbónicas que se consolidan en el siglo XIX al devenir las ideas ilustradas hegemónicas en la conformación de los Estado-nación. Antes de ello, el factor racial no era un determinante en la asignación y significación de sus tareas, tanto en el espacio privado como en el público. A su vez, el trabajo desmonta los estereotipos de las mujeres que las reducía al trabajo doméstico, prostitución o amancebamiento con los blancos y a labores en los ingenios de algodón y azúcar: las mujeres destacaron en los oficios y actividades en el comercio (en el espacio público), demostrando capacidad para ascender socialmente, obtener la libertad para sí y su familia y construir redes de

⁵⁵ Dipesh Chakrabarty (2008), plantea que los universales que emergieron en el marco de la expansión y dominación colonial europea, tales como naturaleza, cultura, sujeto, Estado-nación, democracia, ciudadanía, igualdad, derechos, globalización, arrastran consigo el sentido explicativo y el horizonte de comprensión que le atribuya la reflexión científica a partir de las experiencias occidentales en las que se construyó la categoría; y, en la medida, que las realidades socioculturales de las excolonias comportan diferencias –en algunos casos estructurales– la utilización de tales categorías no permite comprender las realidades analizadas, más bien éstas se estandarizan acorde a la epistemología de la que son parte dichos universales.

solidaridad al interior de la comunidad, como mecanismo de resistencia y contención de las condiciones de explotación esclava.

El tercer volumen de la colección (Cunin, 2008) constituye un esfuerzo por hacer circular la producción sobre afrodescendientes en las Américas realizada en otros países (principalmente en Francia), con autores fundadores de la problemática (Roger Bastide, Colette Guillaumin y Stuart Hall) que trabajan con enfoques poco conocidos en la academia nacional y refieren a realidades desconocidas en la región.

De manera complementaria a esta colección, en otra antología se reúnen ponencias del mismo Seminario que dio origen a los primeros tomos de *Africanía*, junto a otros trabajos que entregaron más antecedentes sobre la vida de las comunidades africanas y sus descendientes que se asentaron en la Costa Chica durante el periodo colonial y el siglo XIX (Velázquez y Correa, 2007). Algunos textos se ocupan del tráfico de los africanos esclavizados en la Costa Chica (origen y rutas comerciales), otros analizan la cotidianidad de persecución y hostigamiento que afectaba principalmente a las mujeres africanas y afrodescendientes producto de las razzias inquisitoriales; también existen estudios sobre la composición de las castas (“negros”, “mulatos”, “morenos”, “pardos”, “indios”, “mestizos” y “blancos”) y la participación afrodescendiente en las milicias, enfatizando en el prestigio que ello les confería durante la Colonia; y para el siglo XIX se presentan datos demográficos con base en la clasificación colonial de castas. Por otra parte, los textos antropológicos analizan la representación de lo afromexicano en la cultural nacional, cuestionan las definiciones académicas sobre las comunidades de la Costa Chica y tematizan las influencias africanas en manifestaciones musicales recuperadas recientemente en la zona.

En esta antología, destacan los análisis de la construcción identitaria de los afromexicanos desde las narrativas que la sociedad mexicana ha elaborado de ellos, heterodefinidos como un “*otro*” cuya importancia en los tiempos coloniales decayó en los siglos siguientes (XVIII y XIX) fruto de la estrategia de generalizar el mestizaje como ideario compartido en el territorio nacional. Con todo, en la actualidad “lo negro” sigue siendo reivindicado en las localidades donde están asentados sus descendientes, constatándose que no existe un consenso sobre sus representaciones, tanto a nivel local como regional y nacional, debido a que los colectivos sociales en cada nivel (federal, estatal y local) elaboran sus propios marcos de interpretación, con base en estereotipos, mitos e intereses geográfica e históricamente construidos (Hoffmann, 2007). La autora compara las configuraciones identitarias en Pinotepa (Oaxaca) y Cuajinicuilapa (Guerrero), cercanas entre sí, pero que operan distintos dispositivos en la imbricación local y otros niveles debido a que, a diferencia de Guerrero, en Oaxaca existiría un reconocimiento de las diferencias étnicas en la Constitución estatal que incidiría en la construcción de la identidad étnica; la ausencia de esa normativa en Guerrero⁵⁶ no eliminaría la imbricación de los niveles en la configuración identitaria de Cuajinicuilapa, pero no le entrega elementos clasificatorios para procesar las diferencias que, como comunidad de afromexicanos, se podrían utilizar para establecer distinciones al interior de la comunidad.⁵⁷ También destaca el análisis que

⁵⁶ En los tiempos de este trabajo aún no existía la Ley 701, a través de la cual, el estado de Guerrero confiere reconocimiento a los pueblos originarios e, incluso, le confiere a los afromexicanos estatus de comunidad fundante y sujeto de derechos de las políticas y programas públicos.

⁵⁷ La autora trabaja este tema en otro texto (Hoffman, 2006), en el que realiza un debate de carácter conceptual sobre las configuraciones identitarias de los afromexicanos de la Costa Chica. Plantea que se requiere superar las heterodefiniciones académicas construidas más desde una visión ideológica y estereotipada de la población afromexicana; y considera que una aproximación más explicativa consistiría en recuperar las formas de identificación que construye la población en el contacto con su especialidad, que analiza desde la cotidianidad de lo local.

plantea Eduardo Añorve⁵⁸ sobre lo afromexicano cuestionando la mirada construida por la academia (por los “*frasteros*”, es decir, por los que no somos del lugar), a partir de reivindicar la historia oral que se ha venido perdiendo por la mayor conectividad que tienen las comunidades de la Costa Chica desde que en 1966 se inaugurara la Costera del Pacífico (carretera que une Guerrero y Oaxaca) y, sobretodo, debido a las nuevas tecnologías de comunicación; a pesar de lo cual se mantienen prácticas culturales y tradiciones musicales, como las canciones (chilenas, corridos, sones), que permiten a los hombres de la costa construir memoria e identidad, en las que los términos “raza” o “etnia” no aparecen o se ven discriminatorios (inauguración de la Costera del Pacífico (Añorve, 2007). Añorve, a partir de utilizar el neologismo “costachiquense” cuestiona las diversas categorías producidas por la academia para denominar a los afromexicanos; en su opinión ninguna de las categorías “negros”, “afromestizos” y “afromexicanos”⁵⁹ logra englobar la diversidad cultural y el sentido de pertenencia –definido desde un sentido de localidad– que significan las poblaciones que –por siglos ha vivido y– se sienten parte de la Costa Chica.

Los siguientes cuatro tomos de la colección *Africanía* contienen las ponencias presentadas en el Congreso “Diáspora, nación y diferencia” (2008), que trabajó la diáspora afrodescendiente y la conceptualización que otorga especificidad al campo de estudios que investiga la experiencia de la esclavitud de la población africana y contribuya a terminar con la invisibilización y discriminación histórica que han sufrido

⁵⁸ Eduardo Añorve es un periodista y cronista de Cuajinicuilapa es una voz que se ha logrado posicionar en parte de la comunidad en virtud de las publicaciones realizadas por su cuenta en las que difunde relatos e historias de los afrodescendientes de la Costa Chica, ya sea en Factbook (*Desde Cuaji, Trinchera*), conferencias o libros (*Los hijos del Machomula*, 2011)

⁵⁹ Respecto a la denominación “afromexicanos” Añorve, tal como se verá más adelante, lo atribuye a la Academia, sin contemplar que emerge y se institucionaliza en el marco de la lucha por el reconocimiento.

sus descendientes. Las primeras dos entregas analizan la dimensión política de la organización afrodescendiente y sus estrategias para constituirse en sujetos políticos y culturales en los territorios que llegaron y donde realizaron sus vidas como esclavos y hombres libres (Hoffman, 2010). En concreto, en virtud del trabajo político del movimiento negro en algunos países de Centroamérica (Panamá, Nicaragua y Belice) y de sus redes transnacionales, se afirma que la capacidad de decidir y organizarse en la diferencia de la ciudadanía multicultural, está enlazada a conceptos opuestos, como a la libertad de no escoger, asumir la identidad no-étnica y una ciudadanía sin adjetivos e imposiciones. Resalta el texto de Gloria Lara (2010) quien analiza la configuración de “una corriente etnopolítica en la Costa Chica” que busca el reconocimiento jurídico de la población afromexicana en la legislación nacional. En su texto, se destaca que es una sensibilidad presente hace ya varios años en algunas organizaciones afromexicanas, principalmente orientadas a las expresiones culturales, que lo asumen como bandera de lucha y lo defienden en los distintos foros institucionales en los que se presentan, como en redes sociales. En el siguiente volumen (Cunin, 2010) se aborda la problemática de lo “negro” en términos de su construcción conceptual y su potencial político como categoría que alude a las especificidades históricas, geopolíticas y culturales de la experiencia de los africanos que llegaron al continente junto al conquistador, que sufrieron la migración y la esclavitud forzada y que después vivieron en libertad. Bajo esta idea se presentan casos sobre la incidencia de “lo negro” en el mestizaje mexicano, estadounidense y en algunos países de Centroamérica y El Caribe.

La tercera entrega (De la Serna, 2011) presenta un detallado análisis sobre las condiciones históricas que llevaron a los europeos a naturalizar la trata de personas del continente africano (las leyes de 1542 que prohibieron la esclavitud de la población

de las “Indias occidentales”, y la modificación a las “Partidas” del rey Alfonso X que, desde el siglo XIII, regulaban la relación entre amo y esclavos, eliminando el derecho a la libertad al contraer nupcias con una persona libre y el derecho a la libertad del vientre. En este escenario, se analizan las distintas estrategias y modalidades utilizadas por los africanos esclavizados en América para acceder a la libertad, tanto en México como en otros países de las Américas (De la Serna, 2011):

- i) “libertad graciosa” que otorgaba el amo moribundo;
- ii) “miscegenación” o proceso de mestizaje que permitía, con el tiempo, la libertad de las nuevas generaciones;
- iii) “cimarronaje” que posibilitaba la vida en libertad, pero en la ilegalidad, aislados y en confrontación permanente con las autoridades novohispanas y que, en casos excepcionales, llegaba a la rebelión como en Saint Domingue (1793) que concluyó diez años después en la independencia de Haití; y
- iv) “libertad vigilada” que consistía en la posibilidad de cimarrones para fundar poblaciones (cuadrillas) y vivir en vecindad, a partir de negociar con las autoridades virreinales (como el caso de Yanga, en Veracruz) o los hacendados (como el caso de Cuajinicuilapa, San Nicolás y Maldonado, en Guerrero).

El último tomo de la colección *Africanía* tuvo la finalidad de aportar elementos sobre la contribución de la población africana esclavizada en las Américas, y sus descendientes, a la historia de los lugares a los que arribaron y en los que realizaron sus vidas, en tanto sujetos sociales con herencias culturales y con experiencias familiares y sociales, en los que construyeron relaciones con los otros grupos socioculturales desde que llegaron al continente, signados por la diferencia con unos y la subalternidad con otros (Velázquez, 2011). En ese marco presenta reflexiones historiográficas sobre:

- i) El comercio y las redes de comunicación existente en los tiempos de mayor auge esclavista, se trabaja desde fuentes y contextos africanos, complementando lo que se ha producido con base en las fuentes locales y de las Indias, acercándose así a una mirada holística sobre los procesos sociales y culturales, y los cambios que existieron en los tres continentes mayormente involucrados en el comercio de esclavos (África, Europa y

- América), sobre los tejidos sociales construidos y las identidades y formas de definir pertinencia que surgieron en la población africana esclavizada;
- ii) Las categorías y denominaciones utilizadas para referirse a la población esclavizada y sus descendientes en Latinoamérica han sido motivo de un largo debate que se remonta al trabajo de Aguirre Beltrán en los años cincuenta, con los términos “afromestizos” e “indiomestizos”, los que fueron sustituidos en los años ochenta y noventa por las categorías “la tercera raíz” y “afromexicanos” (Martínez Montiel, 1992), y hacia el final de los noventa aparece el término “afrodescendientes” con la idea de recuperar su origen africano y su contribución a la configuración de la propia sociedad mexicana. El debate sugiere que las limitaciones del trabajo histórico radican en que sigue supeditado a la organización social virreinal, como “sociedad de castas” en las que, entre otros, existían “moriscos” y “lobos”, denominaciones que respondían más a una sujeción epistémica e ideológica con las ideas de la ilustración. En la medida que la categoría “raza” fue estructurante de la clasificación social novohispana, su predominancia en la investigación actual dificultaría alcanzar una mayor comprensión de la diversidad de realidades que tenían los afrodescendientes. Para superar tales limitaciones se revisan las denominaciones utilizadas en los distintos territorios, donde lo “negro” y lo “afro” adquieren complejidades locales que tiene narrativas históricas propias. En este contexto, se sugiere crear nuevas categorías, construir nuevas aproximaciones para entender las dinámicas sociales de la época, como la “calidad” de vida, la importancia de la situación familiar, el reconocimiento social, la categoría asignada a la profesión u ocupación y el prestigio personal;⁶⁰
 - iii) Las comunidades domésticas y la vida cotidiana en las colonias se trabajan en relación a temas poco o nada trabajados por la historiografía, como el papel de los grupos o comunidades en las sociedades virreinales, las características demográficas locales, la movilidad social en los gremios, la esclavitud infantil y las cofradías de negros y mulatos, problemáticas que abonan a la comprensión de la vida cotidiana y las redes sociales y de solidaridad creadas en el contexto de la esclavitud.

En otro estado del arte, en la línea de Aguirre Beltrán, se sostiene que a diferencia de otros países latinoamericanos –como Colombia y Brasil– en donde los afrodescendientes lograron reproducir y conservar las culturas africanas de las que procedían, en México no fue posible debido al éxito que habría tenido el proceso de

⁶⁰ La autora, en su alusión a nuevas categorías o énfasis analíticos, hace referencia a los trabajos de Pilar Gonzalbo (1998) y de Robert McCaa (1993).

aculturación (Vázquez, 2008); es decir, en esos países las políticas coloniales que prohibían a blancos, mestizos e indígenas casarse con negros o mulatos no lograron impedir del todo los intercambios –principalmente clandestinos– sexuales, sociales y culturales que dieron lugar al establecimiento de redes y relaciones de parentesco de afrodescendientes, principalmente con grupos indígenas. En el caso de la Nueva España, el contacto temprano y continuo con indígenas, unido a las estrategias de sobrevivencia (de adaptación) que exigieron las condiciones de la esclavitud y la gran influencia de la Iglesia católicas impidieron la reproducción de las prácticas culturales que los africanos esclavizados traían de sus contextos de origen. Asimismo, pese a la elevada cantidad de africanos introducidos a la Nueva España (250,000 aproximadamente, en el periodo de mayor comercio de esclavos: siglos XVI y XVII), el continuo contacto cultural y sexual con las comunidades indígenas tempranamente se generó una población mestiza, perdiéndose tradiciones y cosmovisiones africanas. Por lo tanto, en la actualidad, todos aquellos grupos que, debido a su aislamiento en palenques, cuadrillas de cimarrones o en “libertad vigilada” (como Cuajinicuilapa), lograron conservar muchas de sus condiciones de vida y características somáticas predominantemente negroides y rasgos culturales africanos son, en realidad, mestizos.

3.2. Lucha por el reconocimiento constitucional

En el marco de los dispositivos gubernamentales y sociales de invisibilización, algunos autores destacan las acciones afromexicanas de organización e interpelación al sistema en pos del reconocimiento como comunidad nacional con una historia, tradiciones y manifestaciones culturales distintivas. Gloria Lara (2014) inscribe la lucha por el reconocimiento del pueblo afromexicano en el marco de las políticas de

multiculturalidad que ha impulsado en el último tiempo el gobierno mexicano, esfuerzos que habrían fracasado porque se ha buscado acomodarlos en el marco jurídico del reconocimiento indígena, cuyas características, cosmovisión e historia no son homologables, lo que reflejaría el desprecio gubernamental por la historicidad y especificidad cultural de la población afroamericana. También se cuestiona que los esfuerzos por conceptualizar la identidad sociocultural de esta población parta de los rasgos raciales y de su pasado africano cuando, desde su llegada al territorio, ha debido y logrado construir un imaginario de mayor complejidad que transita en un continuo intercultural de afirmación y resistencia (Hoffman, 2014). Por lo tanto, el éxito de las luchas por el reconocimiento dependerá de lograr una gran incidencia política para que el Estado construya un marco jurídico acorde a la realidad pluricultural del país y a las transformaciones culturales contemporáneas, en el que se reconozca a la población afroamericana a partir de los imaginarios surgidos en su experiencia intercultural y política durante la Colonia y la construcción del Estado-nación (en especial, durante los periodos de la Independencia y de la Revolución). Es decir, estas luchas por el reconocimiento jurídico deben abrirse a un ejercicio de auto-reconocimiento, que surja en los contextos socioculturales y territoriales en los que han experimentado su vida e historia las distintas comunidades afroamericanas (en la Costa Chica, pero también en Veracruz, Coahuila y en los otros estados donde residen afroamericanos).

Los esfuerzos de organización de los afroamericanos de la Costa Chica se remontan al año de 1992, en el que se unen a la movilización generada en torno al Consejo de los 500 años de resistencia indígena, negra y popular (Garay, 2012).⁶¹

⁶¹ Liliana Garay (2012) afirma que la versión mexicana de la campaña de repudio a los festejos del

Desde entonces, se han impulsado diversas iniciativas y movilizaciones con apoyo de las autoridades ejidales (Comisarios y Comisariados), organizaciones sociales y algunos legisladores que han dado lugar a un movimiento de organizaciones afromexicanas que luchan por el reconocimiento constitucional en su calidad de comunidad y pueblo, es decir, como sujeto de derechos (García, 2017). A la fecha sólo han logrado que se les reconozca en las constituciones estatales de Guerrero y Oaxaca. En la constitución guerrerense se les reconoce como sujeto de derecho, pero en tanto no se han emitido las leyes secundarias de dicho reconocimiento, a la fecha no se ha traducido en beneficios concretos para la población negra del estado (Congreso del Estado Libre y Soberano de Guerrero, 2011).⁶² Y en el caso de Oaxaca en el año 2012 se entregó a las autoridades del Estado una iniciativa de Ley que –al igual que en Guerrero– introduce modificaciones a la Legislación vigente para el reconocimiento de los pueblos afromexicanos, pero sigue sin aprobarse en el Congreso Local.

A nivel federal, algunos legisladores se han sumado a la lucha por este reconocimiento, lo que se ha traducido en la presentación de iniciativas de

Quinto Centenario fue, especialmente, activa en la Costa de Guerrero, en virtud de la entusiasta incorporación de las comunidades afromexicanas, logrando visibilidad como pueblo específico.

⁶² “Antes de la conquista, ya habitaban en Guerrero los pueblos Mixteco, Amuzgo, Náhuatl y los Tlapanecos de Tlapa y Yopitzingo; y desde los primeros tiempos de la Colonia, los pueblos afromestizos de la Costa, los cuales constituyen nuestra tercera raíz. Somos por naturaleza, historia y destino un Estado pluriétnico y multicultural, que se nutre y enriquece de su propia diversidad y de la asimilación crítica de la cultura universal. De ahí, que la resistencia de los pueblos y comunidades indígenas y afromestizas en defensa de sus derechos y libertades, tenga tan hondas raíces en nuestra Suriana entidad.” (Exposición de motivos, Diputado Efraín Ramos Ramírez, Ley 701, 2011: 2); “La presente Ley tiene como base el reconocimiento de Guerrero como una entidad pluricultural, así como la inclusión plena de los pueblos originarios en nuestro Estado, como son: el Náhuatl, el Mixteco, el Tlapaneco, el Amuzgo y los pueblos afromexicanos.” (Exposición de motivos, Diputado Francisco Javier García González, Ley 701, 2011: 6). Y Artículo 5, párrafo 3 “El Estado de Guerrero, también reconoce como fundadores del Estado a los pueblos y comunidades afromexicanas de Guerrero, por lo que serán sujetos de los beneficios y obligaciones de esta Ley y tendrán derecho a la protección de sus costumbres, usos, tradiciones, lengua, religión, indumentaria y rasgos culturales” (Ley 701, 2011: 12).

modificación al art. 2º constitucional, pero sin éxito.⁶³ Ello ha provocado que las organizaciones sociales del movimiento afromexicano⁶⁴ y la propia Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) denuncien la omisión o inmovilismo del Estado mexicano lo que, entre otras consecuencias tangibles, se expresa en la exclusión del pueblo afromexicano en los presupuestos públicos. En términos raciales, las políticas de exclusión e invisibilización gubernamentales son muestras de discriminación (CNDH, 2016).

3.3. Lengua propia y singularidad cultural

Uno de los grandes obstáculos que ha encontrado el reconocimiento constitucional de los afromexicanos –en opinión de algunas autoridades de origen indígena– sería la carencia de una lengua propia; así se reflejó en una reunión de trabajo entre autoridades del Gobierno del estado de Guerrero, en el año 2013, donde el Subsecretario de Asuntos Indígenas, Lic. Felipe Ortiz Montealegre, de origen mixteco, argumentó que a los “afros” no se les podía dar reconocimiento porque, a diferencia

⁶³ En noviembre del 2012 se creó una comisión especial de los pueblos afromexicanos en el Congreso de la Unión, para “visibilizar a estos pueblos como parte fundacional de la nación mexicana y se considere su reconocimiento expreso como sujetos colectivos de derechos en el artículo 2 constitucional, el cual reconoce la composición pluricultural de la nación.” (Gaceta parlamentaria, 2012). Como parte de sus logros ha sido establecer el 25 de marzo, como Día Nacional de los Pueblos Afromexicanos (Gaceta Parlamentaria, 2013). Incluso, la diputada Teresa Mujica Morga propuso modificar la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en sus artículos 2, 27, 28 y 115, a fin de “reconocer a la población negra afromexicana, sus aportes a la cultura y a la historia de nuestro país, así como su participación en la conformación de la identidad nacional” (Gaceta Parlamentaria, 2014).

⁶⁴ El movimiento para lograr el reconocimiento institucional llevó a la conformación de una red de organizaciones civiles e interesados de la comunidad afromexicana para trabajar por ese objetivo, en la que se han congregado diversas organizaciones de la Costa Chica, entre las que cabe destacar: Púrpura, SocPinda, Xquenda, Los negros y sus fandangos, Radio Cimarrón, Santa Quilama, Grupo Culutra Costa Chica, Las Florecitas, Mujeres artesanas Afros, Cooperativa de Pescadores y África AC), red que se suma al trabajo que desde hace años vienen haciendo distintas organizaciones de Guerrero y Oaxaca: Alianza cívica Pinotepa Nacional (Oaxaca), Red de Mujeres de la Costa Chica, Guerrero Negro y Raíces de Identidad, A.C.

de los indígenas, no tenían una lengua propia.⁶⁵ Es decir, en su lucha por el reconocimiento los afromexicanos han tenido que lidiar con funcionarios de origen indígena que, desde sus cargos de autoridad, han fundamentado su rechazo al reconocimiento con base en el argumento dominante en las ciencias sociales y jurídicas para definir a una comunidad como etnia o pueblo originario: la falta de una lengua propia. Dicho en otros términos, estos funcionarios son una muestra del éxito de la *colonialidad del saber* entre las propias comunidades indígenas, ya que hacen suyas categorías occidentales para definir el carácter de pueblo o de sujeto de derecho del Estado-nación. Una primera hipótesis explicativa de la visión excluyente de los funcionarios públicos de origen indígena sería la negación de la historia de siglos de expoliación y deshumanización que, en grados distintos, compartieron con la población de origen africano; tampoco les importaría el haber compartido estrategias de resistencia y sobrevivencia, y menos el haber sido protagonistas de procesos de interculturación que alteraron y modificaron los patrones culturales y las cosmovisiones que tenían antes de la Colonia. Una segunda hipótesis estaría en el éxito y vigencia de la *colonialidad*, reflejada en sujetos despojados de su historia y desconocedores de su configuración geocultural. Y, una tercera hipótesis, sería la histórica conflictividad que caracterizaría la relación entre indígenas y descendientes africanos.⁶⁶ Lo concreto, es que en el mundo indígena prevalecería las categorías occidentales para definir la condición de pueblo.

⁶⁵ Información proporcionada por el Ing. Bulmaro García Zabaleta, Subsecretario del Pueblo Afromexicano del Gobierno del Estado de Guerrero (2012-2015).

⁶⁶ Aunque llegaron como esclavos, los africanos y sus descendientes asumieron labores (capataces, enviados de encomenderos, arrieros y vaqueros) desde las cuales establecieron una relación jerárquica y abusiva con las comunidades indígenas de la región, provocando daño y animadversión (Aguirre Beltrán, 1985); estructura jerárquica que sigue organizando las relaciones afromexicano-indígena en el presente.

No obstante, en términos de la exigencia del idioma, algunos lingüistas cuestionan la tesis de que el español hablado por los afromexicanos de la Costa Chica no sea considerado como un idioma distintivo; no como un dialecto del español, sino como un idioma que posee una estructura de significados propios. En efecto, aunque el proceso de aculturación y la intromisión de los medios masivos de comunicación han provocado una marcada tendencia a la estandarización lingüística en las comunidades de mayor volumen poblacional del municipio (la cabecera municipal, San Nicolás, Colonia Alemán, Punta Maldonado, entre otras), cuya consecuencia sería que del habla africanoide colonial sólo quedarían vestigios y memorias destinados a desaparecer (Althoff, 1994), existiría una fuerte correlación entre el trasfondo africano y el habla contemporáneo entre las comunidades afromexicanas que darían lugar a variedades híbridas afrohispanicas adquiridas como lengua nativa en los tiempos de la Nueva España (Lipski, 2007). Es más, el español mexicano tendría matices cuyo origen sería el contacto de los distintos grupos sociales que en la Colonia y periodos posteriores convivieron con africanos y sus descendientes que adquirieron el español como segunda lengua, lo que habría dado lugar a variaciones dialectales aun perceptibles en ciertas zonas aisladas del país, pero que han sido borradas de la escena nacional por las estrategias de homogeneización gubernamentales (narrativas nacionalistas en la construcción del Estado-nación e ideario mestizo) y demográficos (asentamientos en zonas marginales).

Para resaltar las especificidades que se encuentran en las comunidades de la Costa Chica, se ha planteado que los africanos esclavizados no fueron sujetos que, pasivamente, hayan aceptado las condiciones de explotación a las que fueron sometidos y que la narrativa del mestizaje nacionalista (europeo e indígenas) ocultó

los otros mestizajes (africanos e indígenas), en los cuales habrían surgido relaciones que –sin estar carentes de tensiones– no habrían sido verticales y de sometimiento como las relaciones con el conquistador; relaciones no verticales que –posteriormente– permitieron la reproducción de sus visiones y modalidades de relacionarse con otros grupos (Herrera, 2015).

Contrario a lo planteado por Aguirre Beltrán (1985), entre indígenas y afroamericanos habría surgido una *interculturalidad relacional*; esto es, el contacto entre indígenas y población africana y descendientes se habría establecido con base en la aceptación y articulación en la diferencia, lo que sería la condición para la emergencia de nuevas cosmovisiones, creencias culturales y prácticas sociales.

Este tipo de contacto, más próximo a una heterarquía, posibilitó la imbricación entre distintos, la confluencia e intercambio de saberes, de maneras de pensar, de prácticas, valores y tradiciones culturales de sujetos y colectivos con distintas trayectorias. Sería una configuración por fuera del imaginario del Estado-nación, donde el mestizaje se conformaría a partir de los preceptos y códigos de relación occidentales (cosmovisión racional, religión monoteísta y secularización de la vida), imaginarios que en la actualidad utilizan aquellos mestizos blanqueados que no se identifican ni con lo indígena ni lo afroamericano.

En tanto lo afroamericano se construye en una alteridad nacional (en el territorio, pero fuera del imaginario de lo nacional), constituiría un estereotipo asociado lo “violento, tonto, flojo, con una sexualidad acrecentada, le gusta la fiesta” (Herrera, 2015: 155).

3.4. Simulación intercultural y representación escolar afromexicana

En el Foro Internacional sobre Estudios Culturales y Decoloniales realizado en octubre del 2011 en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM),⁶⁷ Bruno Plácido, el fundador de la Policía Comunitaria de la Montaña y la Costa del estado de Guerrero, afirmó:

yo no sé muy bien quien soy porque en la constitución [del país] dice que los mexicanos vienen de los españoles y de los indígenas, y como por mis venas corre sangre africana no me siento incluido (Plácido, 2011).

En esta afirmación, el líder comunitario hace evidente una de las consecuencias más estructurales de la discriminación que existe en el país contra los afromexicanos: la invisibilización de la población afromexicana en la conformación de la sociedad mexicana, tanto en su historia como en su presente. La invisibilización de este pueblo ha sido una política de Estado que demuestra el carácter racista del proyecto nación y explica, en gran parte, el desconocimiento y discriminación que en la sociedad mexicana existe sobre esta población. Sin duda la escuela, uno de los dispositivos gubernamentales más influyentes en la configuración de las representaciones sociales de la población, ha tenido un papel central en los imaginarios que la sociedad mexicana ha construido de sí, de su historia, de su diversidad cultural, de los diferentes grupos que habitan el territorio nacional y, entre éstos, de los afromexicanos.

La escuela, como parte del estado nación y del proyecto civilizatorio del que éste hace parte, no es un dispositivo neutro o carente de intencionalidad en su

⁶⁷ El Foro fue organizado por el Seminario de Estudios Culturales y Decoloniales de la UACM, como parte del proceso de diseño de un Posgrado en Estudios Culturales y Decoloniales en la Universidad, con la idea de “generar espacios de reflexión transdisciplinar en diálogo intercultural con otras formas de saberes y prácticas, con movimientos y actores que promueven otras formas de mirar el mundo”. De ahí que se convocaran a académicos y activistas sociales para “pensar las realidades en el Sur desde los aportes de la reflexión decolonial y las prácticas de actores sociales que se resisten a seguir inscritos en la tradición dominante de la racionalidad occidental” (Programa Foro, 2011).

estructura organizacional, objetivos formativos, estrategias pedagógicas, contenidos programáticos, sistemas de evaluación y políticas de verdad para fundamentar su función social en la población. En esta lógica, cabe preguntarse cómo gestiona la escuela las diferencias de capital cultural que traen los estudiantes según sus lugares sociales de pertenencia y cómo procesa la diversidad de cosmovisiones que comporta una sociedad multicultural. Como señalan los estudios sobre el proceso de independencia, la élite independentista mexicana (al igual que en las demás naciones latinoamericanas que se independizaron de España en las primeras décadas del s. XIX) buscó distanciarse de la amenaza cultural que en la época EE.UU. representaba para su incipiente economía y frágil institucionalidad (Ramos, 1989) y, dado que estaban seducidos por las ideas de la Ilustración francesa, decidieron emular los preceptos liberales del siglo XIX europeo (Moreno, 2010) al grado de calcar parte de las cartas constitucionales de Francia e Inglaterra, replicando su institucionalidad. De ahí que sea aplicable, en un nivel de análisis, los trabajos que existen sobre el sistema educacional francés e inglés porque permiten una primera aproximación a las premisas sobre la población y el proyecto de sociedad en las que se basaría el sistema educacional mexicano.

Los trabajos consultados (Bourdieu y Passeron, 1977; Bernstein, 1998) permiten señalar que el modelo educativo en Francia y en Inglaterra no operan como un dispositivo democrático de integración social; sino que es selectivo y discrecional. Si en México opera con similares criterios institucionales cabría cuestionar la tesis oficial del “fracaso escolar” de las juventudes pertenecientes a los grupos sociales empobrecidos, ya que se podría interpretar como un éxito del sistema escolar debido a que, bajo sus difundidas políticas de homologación, la escuela constituye un

dispositivo de segregación y exclusión de aquellos estudiantes que no disponen del capital cultural que el proceso pedagógico exige como piso para la comprensión de los contenidos impartidos en el aula. Así, el origen social marca de manera indeleble la carrera escolar de los educandos y su posterior vida profesional y laboral, ya que las acciones pedagógicas imponen de manera arbitraria un arbitrio cultural: esto es, las visiones, intereses, códigos y el lenguaje de las clases dominantes (Bourdieu y Passeron, 1977) y de las “nuevas clases medias emergentes” (Bernstein, 1998).

Toda acción pedagógica es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural (Bourdieu y Passeron, 1977: 45).

El arbitrio consiste en que los marcos y esquemas de clasificación que imperan en la escuela, incluidos los saberes y códigos de expresión y de comunicación, son predominantemente los que hacen parte de los procesos de socialización y del capital cultural de las clases medias y altas (Varela y Álvarez-Uría, 2014) y, por extensión, ajenos a las culturas populares. Según Bernstein (1998), la escuela opera en un “código elaborado” caracterizado por su universalismo inscrito en la reproducción ideológica del modelo hegemónico de la sociedad; mientras que los estudiantes de bajos recursos poseen un “código restringido” que internalizan en sus contextos familiares, barriales y comunitarios. El acceso desigual a una lengua elaborada (es decir, cultivada en la tradición ilustrada) determina la relación de los sujetos con el proceso pedagógico. Esa distancia inicial augura una fractura estructural que deviene en su fracaso escolar.

Analizar la segregación y/o negación del otro en clave racial incluye un nivel de complejidad, asociado al origen de la escuela laica y pública (la Europa del siglo XVII), en tanto surge como dispositivo de biopolítica para disciplinar a la población y hacerla dócil y funcional a las exigencias del Estado (ciudadano) y del mercado (trabajador)

(Foucault, 1997). Función biopolítica que las élites de nuestros países replican con rigor y ciegamente: los educandos no sólo adquieren habilidades y conocimientos funcionales a las necesidades del mercado y del estado; los programas educativos vacían a los educandos de origen indígena, afroamericano y urbano-popular de sus capitales culturales y sistemas de interpretación de la realidad social que les rodea. Salvo contadas excepciones, los universitarios se sumergen en una formación abstracta, universalizante, en función del mercado global y, por extensión, con prescindencia de las habilidades y sensibilidades construidas en sus nichos socioculturales de pertenencia para comprender su entorno inmediato y la realidad social del tiempo en el que despliegan su experiencia social.

El sistema educativo nacional, a partir del gobierno del presidente Vicente Fox (2000-2006) promovió la educación intercultural en el nivel superior. Debido a la presión que impuso el alzamiento zapatista (1994), el Congreso de la Unión en el año 2002 modificó la constitución política e incorporó el carácter pluricultural de la nación mexicana. En ese marco, el poder ejecutivo impulsó la creación de universidades interculturales en distintos estados del país. Pero ¿cuál ha sido la función de la educación intercultural en el país? Una primera aproximación, inscribe la experiencia mexicana en el contexto mundial y agrupa enseñanzas interculturales en: 1) las que promueven la integración al proyecto nación, exaltando su unicidad y, por extensión, son propuestas que tienden a la aculturación de las culturas originarias o a construir una relación jerárquica entre la cultura dominante (moderna/capitalista/patriarcal) y las otras;⁶⁸ y 2) las que buscan descolonizar la educación y las sociedades

⁶⁸ En este grupo se ubican la “educación asimiladora”, “educación pluralista”, la “educación para la tolerancia”, “para transformar”, “para interactuar” y “empoderar” (Dietz y Mateos, 2011).

latinoamericanas que se caracterizarían por enfatizar en la metáfora del diálogo (Dietz y Mateos, 2011).

La “metáfora dialógica” en las prácticas interculturales comporta una diversidad de saberes discursivos que entran a disputar el sentido de la vida que se organizan y modulan por los intermediarios, ya que éstos condicionan y direccionan la migración de los saberes interculturales. De acuerdo a estos autores, en las prácticas educativas existen dos tipos de “saberes discursivamente estructurados” que luchan por posicionarse en el espacio académico y formativo: uno es la visión indigenista que, vía el predominio de resaltar la lengua, los saberes y problemáticas indígenas, busca empoderar a los pueblos originarios históricamente subordinados e invisibilizados por el proyecto civilizatorio de la modernidad; y el otro discurso, propone una valoración de lo diverso como un componente enriquecedor, vivencial y pedagógicamente aprovechable para promover actitudes de tolerancia frente a un “*otro*” distinto, con el que se comparte el mundo. Este segundo discurso parte de la existencia de muchos grupos diferentes, por lo que se hace necesario generar las condiciones para el diálogo en esta diversidad de miradas, historias y realidades, y no sólo entre una supuesta única cultura dominante y las otras culturas subalternizadas (que ven en los indígenas).

En ese contexto, adquieren centralidad los mediadores o educadores porque aportan plasticidad y creatividad en los procesos de enseñanza que, dependiendo de los contenidos, las audiencias y las coyunturas, desplazan y matizan la promoción del indigenismo o de lo dialógico a partir de seleccionar, significar y enfatizar en la transmisión de los saberes interculturales a los educandos. Los profesores interculturales, no obstante, no clausuran el sentido de los saberes que se ponen en juego en el proceso de enseñanza-aprendizaje porque los propios estudiantes también

los resignifican: los jerarquizan y les incorporan elementos de significación que recuperan de sus cosmovisiones y realidades inmediatas que contaminan y alteran su sentido, sobretodo cuando son saberes abstractos y universalizantes. Este desplazamiento pendular abierto al diálogo que existiría en el proceso de aprendizaje, daría lugar a una manera distinta de hacer circular saberes interculturales.

Paulatinamente y en los márgenes del sistema educativo mexicano, [...] alternativas discursivas que superan el sesgo paternalista, asistencialista e indigenista o normalista que persiste en gran parte del discurso intercultural [...] surgen modelos “comunitarios” o “contextualistas” que pretenden emanciparse de la tutela discursiva del Estado-nación y de su visión monológica y victimista del “otro” cultural (Dietz y Mateos, 2011: 162).

En una línea de análisis distinta, siguiendo la propuesta de Walsh (2010, 2013), considero que la escuela y los procesos formativos están marcados por la negación del “otro” al excluir sus formas de saber; a su vez, para superar esta concepción colonizadora de la pedagogía se requiere una “*interculturalidad crítica*” que cuestione la racionalidad instrumental del capitalismo, a fin de producir sociedades con otro ordenamiento social. Es decir, se propone una transformación de las estructuras e instituciones sociales (incluida la escuela) y de las relaciones sociales para generar condiciones distintas de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir. El actual sistema de enseñanza intercultural no genera las condiciones para un diálogo intercultural porque en éste se realiza en una relación jerárquica que desconoce la posibilidad y la potencialidad de las epistemologías del *otro* indígena o afromexicano; por lo que sólo se puede hablar de un acto de simulación (Walsh, 2013).

En la interculturalidad crítica, lo pedagógico se entiende en los términos de Paulo Freire, quien la concebía como una “metodología imprescindible dentro de y para las luchas sociales, políticas, ontológicas y epistémicas de liberación” (Freire, en

Walsh, 2013: 29), por lo tanto es una práctica que trasciende el espacio escolarizado y que integra elementos de las luchas sociales que realizan los movimientos indígenas y las organizaciones afroamericanas en las que muestran sus formas de vida y resistencia. Con base en las experiencias pedagógicas en distintas comunidades del mundo andino y de otras partes de América Latina, incluido el mundo zapatista, la interculturalidad crítica sugiere la recuperación de la memoria colectiva de las comunidades (a partir de los relatos locales) y re-aprender los significados de los universales que hemos aprendido en el marco de las disciplinas del conocimiento, tal como los asistentes a la “Escuelita Zapatista” re-aprenden la noción de “libertad” desde el compartir la experiencia (Esteve, 2013).

Existen muchos ejemplos de políticas escolares que buscan excluir en la formación de las nuevas generaciones el legado y la conformación pluricultural de la sociedad mexicana. Uno de ellos, la Reforma Integral de la Educación Básica en el año 2009, provocó el rechazo de los expertos en educación porque eliminó de los libros de textos de educación primaria los contenidos sobre la Conquista de México y los tres siglos de dominación y colonialismo español. Producto de la modificación en la versión de la historia de México presentada en los libros de texto, los niños mexicanos ya no tendrán oportunidad de conocer el complejo y doloroso origen del país (Avilés, 2009). La estrategia gubernamental de borrar la huella de los pueblos originarios en la configuración de la idea de comunidad nacional de los mexicanos, se inscribe en las políticas de blanqueamiento de la memoria promovida por las élites nacionales a fin de fincar nuevos valores o referentes de identidad nacional y pertenencia cultural, como el individualismo, el éxito material, la industria turística y los símbolos patrios, entre otros. Estas estrategias de blanqueamiento, a través de la Reforma Integral de la

Educación Básica del 2009, evidencia que los libros de texto constituyen dispositivos de disciplinamiento colonial al difundir una versión manipulada de la historia y de la sociedad mexicana, minimizando la diversidad cultural y demográfica del país (por ejemplo, situando a la comunidad afroamericana en un tiempo pasado que se debe superar).

Por una parte, los pueblos indígenas se recuperan desde su importancia en la riqueza cultural del país, pero sus lenguas y saberes se excluyen como una prolongación de las políticas de aculturación del siglo XX.

Los libros, como vehículo de educación del Estado, construyen el ideal de un mexicano mestizo y alfabetizado y excluyen de entrada a los indígenas, quienes se ven como el mayor obstáculo para construir un país integrado con vocación a la modernidad. Así, castellanizar e integrar al indígena a la mexicanidad es la única propuesta viable en la política educativa oficial (Corona, 2008).

Y por otra, una revisión de los diversos libros de texto de primaria y telesecundaria elaborados por la Secretaría de Educación Pública demuestra que los afroamericanos en la educación primaria (pública y privada) del país y en la telesecundaria (que se imparte en los lugares más remotos del país) son presentados como esclavos y negros (Masferrer, 2014); es decir, en las nuevas generaciones se promueve una representación engañosa y/o tergiversada basada en estereotipos raciales que reproducen un imaginario social para consolidar la ignorancia social que los discrimina y estigmatiza. En la medida que los afroamericanos son asociados a los esclavos de la Colonia, sin entregar los antecedentes históricos y el contexto geopolítico de la deshumanización de la población africana esclavizada y de sus aportes a la conformación del país, se dificulta entenderlos como parte de la sociedad mexicana; y al señalar que son “negros” que provienen de África (sin explicar la negritud, como

proceso de racialización de la diferencia), descrito como un continente pobre, se entrega una versión parcial de las diversas realidades africanas y se estimula la discriminación racial que sufren los afromexicanos en el territorio nacional.

Al evitar señalar claramente que los afromexicanos son parte de la historia del país y que, desde su llegada a la Nueva España, han contribuido a la construcción de la sociedad mexicana (en la economía colonial, participando en las guerras de la Independencia y de la Revolución y aportando a la diversidad cultural que tiene México), los libros de textos los borran de la historia nacional. Es más, al describirlos en el mismo registro de menonitas, judíos y asiáticos, como grupos que provienen de otros países, los libros de texto contribuyen a marginar a los afromexicanos de la propia configuración sociocultural de la sociedad mexicana ya que, al igual que en el cuento de *Kipatla*, los ubican en la otredad, en el afuera del proceso de construcción del Estado-nación. De este modo, la escuela opera como un dispositivo que reproduce, no sólo en los libros de texto sino también en el propio cuerpo docente, una representación social que agiliza la circulación de imaginarios racializados y discriminatorios.

4. Escrituras de las sexualidades afromexicanas

En lo que sigue se presenta una panorámica de los estudios que problematizan la sexualidad afromexicana y contribuyen a contextualizar una comprensión de la construcción sociocultural de sus cuerpos, prácticas sexuales, mitos, creencias e imaginarios.

En su gran mayoría los materiales existentes (libros, artículos, tesis), en una tesitura histórica abordan la sexualidad de las mujeres africanas esclavizadas en los

tiempos coloniales y, en un registro antropológico, los procesos de socialización identitarios comunitarios y las sexualidades no canónicas.

Algunos escritos hacen una revisión de los archivos del Santo Oficio, en los que se asocian las prácticas de brujería y magia a la sexualidad y cuerpos de las mujeres de las castas marginadas: negras, mulatas e indígenas (Behar, 1991). El imaginario de la brujería llegó a las colonias de la mano de los españoles:⁶⁹ la materialidad del discurso se obtenía en las sesiones de confesión (bajo tortura) que se publicaban como edictos de fe, en los que la superstición, la brujería y la magia se denunciaban como pecados. En la Nueva España, el discurso colonial sobre la brujería sexual surgió desde cinco sujetos de enunciación: (1) la Iglesia y (2) la autoridad política establecían los términos del discurso; (3) los hombres que se creían embrujados señalaban a quienes eran acusadas de practicarla; (4) las propias acusadas que en su ejercicio buscaban poder sobre los hombres; a estos sujetos (o lugares) de enunciación, se agregan (5) las mujeres que denunciaban a las practicantes de hechicería, a quienes habían consultado con la intención de liberarse de la culpa moral que les provocó el haber recurrido a ellas (Cárdenas, 2007).

En el ejercicio de la brujería habrían existido tres constantes. En primer lugar, contrario a la idea del carácter oculto y solitario del ejercicio de la brujería sexual, era una práctica que permitió construir multiplicidad de redes entre mujeres pertenecientes a distintas castas:

Una característica común a todos estos casos que implicaban el uso femenino de la brujería sexual y los pactos diabólicos es la existencia de una red de mujeres que se intercambiaban remedios y consejos respecto a las relaciones maritales y sexuales. Esta red no sólo se daba entre los diferentes grupos

⁶⁹ En el imaginario de la España medieval, la imagen de la brujería sexual, correspondía a la celestina, alcahueta y bruja (Behar, 1991).

étnicos, sino entre las diversas clases sociales, e incluía a mujeres de las clases altas y bajas de la sociedad mexicana colonial (Behar, 1991: 210).

En segundo lugar, las mujeres que la practicaron buscaban paradójicamente acceder a un poder, en tanto se ejercía en el nivel más íntimo de las relaciones sociales (las sexuales), pero no tenían mayor incidencia en el marco del sistema patriarcal que imponía las reglas del juego en el espacio público. La idea de “embruja” a los hombres para emascularlos física, subjetiva o simbólicamente (vía el suministro de yerbas y/o polvos o enterrar huevos para ligar sus genitales) tenía una finalidad política: controlar y modificar la conducta de los hombres que las dominaban, quienes moderaban o frenaban sus excesos al atribuirles poderes místicos. Pero, en la medida que la Iglesia trivializaba el poder de la brujería al calificarla como superstición y reducirla a pecado bochornoso y menor, el poder femenino local o en la intimidad perdía eficacia en los espacios de toma de decisiones vinculantes (Behar, 1991).

Una tercera constante, habría sido el existir o vivir en la alteridad de los cánones sociales, sin vínculos fuertes que se opusieran o activaran contra el Santo Oficio:

En el caso de las mujeres de origen africano la alteridad está representada en forma múltiple por su sexo, porque pertenecen a culturas diferentes y además por su condición económica, pues se trata de mujeres de origen africano y muchas de ellas pobres y algunas ancianas (Cárdenas, 2007: 36).

En la medida que la hechicería y la brujería –aunque diferentes entre sí⁷⁰ en el discurso cristiano implicaban un acuerdo o pacto con el Diablo, representaban una

⁷⁰ Cárdenas, con base en el trabajo de Elia Nathan, señala dos distinciones: “la hechicería por una parte se vale de medios mágicos referidos a causas o propiedades ocultas, presentes en la naturaleza, mientras que la brujería obtiene su poder de seres sobrenaturales. [Y] aquella que se refiere a la brujería como un poder innato para dañar y por hechicería, en cambio, se entiende un conjunto de técnicas aprendidas que cualquier persona puede utilizar” (Nathan, en Cárdenas, 2007: 36).

pérdida de la capacidad de la persona para controlarse y quedar atrapada en las pasiones, los sentimientos y las pulsiones corporales. Y como lo no racional se atribuía a las mujeres, éstas eran por excelencia el objeto de la persecución inquisitorial: cuerpo y sexualidad desmedida se asoció a las mujeres; en cambio, razón y autocontrol a los hombres. Esta construcción discursiva que se instaló como imaginario social de las mujeres y de su sexualidad, adquiere mayor relevancia debido a que el imaginario social estructura la producción de las relaciones sociales, entre las que se incluyen las relaciones interculturales. De ahí que entre las prácticas discursivas y las prácticas sociales existe una relación de continuidad que persiste en el largo plazo (Cárdenas, 2007).

Trabajos recientes sobre la sexualidad afroamericana en la zona señalan que en Cuajinicuilapa lo masculino y lo femenino se construyen con base en el “sistema de organización genérico” constituido por los esquemas de valoración sociales y subjetivos y por los procesos de decisión asociados a los espacios laborales, organizacionales y de encuentro público, en los cuales los sujetos genéricos poseen roles asignados socialmente y realizan sus actividades cotidianas (Ramírez, 2010).⁷¹ De acuerdo con este sistema, las sexualidades masculinas no heterosexuales no pueden concebirse como homosexuales. La autora refiere a los “marisoles” que son varones

⁷¹ La autora recupera el concepto de Marinella Miano (2002), quien lo utilizó en su investigación sobre las relaciones genéricas, en un contexto sociocultural (Juchitán, Oaxaca), en el que además de hombres y mujeres existe un tercer género aceptado socialmente: los *muxe'*. En su trabajo, Miano plantea que las representaciones sociales de género no están determinadas del todo desde el nivel simbólico, sino de los roles asignados en los distintos espacios sociales en los que interactúan los tres géneros: “la lectura del sistema de organización genérica no desarrolla tanto –aunque tampoco lo desatiende– el nivel simbólico de lo femenino y lo masculino, el ser hombre, mujer o *muxe'*, sino que acentúa los roles y las relaciones de poder entre hombres, mujeres y *muxe'* en contextos de interacción (ámbito doméstico, política, sistema festivo, etc.), privilegiando la normativa de espacios sociales definidos, en los cuales cada género ejerce una presencia hegemónica y que encuentran su reificación y simbolización en lugares concretos: casa, mercado, calles, palacio municipal, casa de la cultura, cantinas” (Miano, 2002: 19).

criados como mujeres y que con el paso de los años se desplazan hacia un espacio entre lo masculino y lo femenino, en el cual van conformando y experimentando una identidad genérica diferente al heterosexual y al homosexual. Así como los *muxe'* en Juchitán, los “marisoles” en la Costa Chica adquieren su reconocimiento social como un otro genérico (diferente a los hombres y a las mujeres) a partir de la distinción social que la comunidad les atribuye por las actividades que realizan en los distintos espacios sociales que tradicionalmente han realizado tanto hombres como mujeres.

En general, las actividades de los “marisoles” se organizan según la fuerza física masculina y la minuciosidad y limpieza femenina. En el marco del espacio doméstico, a tempranas edades (6 – 7 años) se producen arreglos sobre la forma de criar a los “marisoles”, a quienes se les asignan tareas femeninas y masculinas; lo mismo ocurre fuera del espacio doméstico, como en el encierro, en la milpa y la venta de productos: por ejemplo, en la casa, los “marisoles” colaboran con las mujeres adultas en la elaboración de la comida (lo que confiere gran prestigio social, especialmente en las fiestas) y en el cuidado de los niños;⁷² y en el *encierro*, espacio tradicionalmente relacionado a lo masculino, los “marisoles” y las mujeres lo utilizan de forma recreativa.⁷³

El honor familiar es un referente simbólico que homologa a los “marisoles” jóvenes a las mujeres jóvenes, ya que les impone limitaciones para participar en actividades comunitarias de esparcimiento (como en ferias, palenques, jaripeos y bailes nocturnos) por el riesgo que tienen de irse con hombres que dañen el honor

⁷² Las mujeres jóvenes, por su parte, tienen la responsabilidad de hacer el aseo y lavar la ropa; los hombres, en cambio, deben limpiar las áreas de afuera de la casa y hacer las reparaciones que ésta requiera.

⁷³ Los *encierros* son superficies de tierra en las afueras de los pueblos o localidades, cercadas con alambres o varillas, en los que se crían los animales para venta o subsistencia. En estos espacios, la división de trabajo atribuye a los adultos la toma de las decisiones (qué alimentos dar a los animales, cuáles vender, dónde, a quién y cómo negociar el precio) y a los jóvenes la realización del trabajo.

familiar. Junto a los espacios doméstico y agrícola, la iglesia, la calle, la comisaría ejidal y el mercado inciden en la configuración genérica de los “marisoles”: la iglesia les confiere gran prestigio por su activa participación en el ciclo de festividades religiosas organizados por las hermandades de rezanderos y mayordomías de la comunidad, hermandades conformadas principalmente por “marisoles”; la calle, por su parte, utilizada por niños para jugar y por hombre mayores para descansar sobre sillas, mujeres y “marisoles” la usan para rezar a los santos; y en el mercado destacan por sus tareas de vendedoras. El reconocimiento social de los “marisoles” también se asocia a las actividades laborales que desarrollan, entre las que destacan “estilistas, profesores de danza y baile, rezanderos, organizadores y decoradores de las festividades sociales y religiosas, cuidadores de niños, comerciantes, entre las principales” (Ramírez, 2010: 102).⁷⁴

En suma, la aceptación social de los “marisoles” como un sujeto genérico distinto a lo masculino y lo femenino, resquebraja la clasificación sexual con base en el sistema sexo-género hegemónico que sólo contempla la existencia de dos géneros. La valoración social de los “marisoles” en la comunidad afromexicana constituye una alteración de los roles y prácticas sexuales heteronormativos; asimismo, los “marisoles”, en el plano simbólico, activan recursos discursivos y de valoración social

⁷⁴ Tania Ramírez (2010: 102) plantea que mujeres y hombres también acceden a una identidad y a un reconocimiento social, con base en las funciones que tienen asignadas socialmente: “Ser “mujer” en Cuajinicuilapa está asociado con la obtención de productos derivados (queso y cremas) de la leche, saber cocinar, saber hacer pan, administrar los gastos de la unidad doméstica, ir al mercado ya sea para comprar o vender, pescar en el río, realizar quehaceres de limpieza en la unidad residencial del grupo doméstico, realizar los rezos, entre otras. Ser “hombre” implica realizar actividades relacionadas con el cuidado del ganado, con el saber matar a los animales, con la venta al mayoreo de carne y pescado, ir a pescar al mar, trabajar en el mantenimiento de “la casa” y del “encierro”, entre otras labores. Aquellas personas que se despeguen demasiado de estas actividades, que son parte del modelo “femenino” y “masculino”, entraran en otras categorías de género (si es que hay un reconocimiento social para ellas, porque puede haber casos en que las personas no “entren” en ninguna espacialidad sociogenérica).”

que trastocan las representaciones sociales canónicas desde las que se tiende a otorgar sentido a las vivencias, prácticas e imaginarios de la sexualidad.

[...] resulta complicado hablar en Cuajinicuilapa de una sexualidad correspondiente a un género. La llamada “coherencia normativa” (List, 2009)⁷⁵ no está presente en su modelo. Y por otro lado las prácticas sexuales no han generado identidades formalmente. La arena sexual no ha sido regulada del mismo modo que en occidente. Como me ha conversado Quiroz, la “putería” es una parte de la sexualidad, concebida en la región de una manera festiva y lúdica, cuya visibilidad puede encontrarse en los bailes de las fiestas y festividades. Asimismo, la sexualidad de la vida cotidiana, me parece que se mueve en un plano distinto a las identidades de género. El plano sexual se mueve por una arena más fluida en parte porque no se han generado identidades en torno a ella, mientras que el género es flexible pero tiene límites normativos más viables (Ramírez, 2010: 101).

Así como los “muxes” en Juchitán (Miano, 2002), los “marisoles” corroen el orden patriarcal y heterosexista en Cuajinicuilapa. En primer lugar, desmontan el orden social promovido desde un sistema sexo-género que reconoce dos sujetos genéricos (hombre y mujer) y, en segundo lugar, los roles y valoración del trabajo de hombres, mujeres y “marisoles” trastoca la división del trabajo impuesta por el orden capitalista que, desde sus inicios, ha relegado a las mujeres al trabajo doméstico sin valor económico. En efecto, el sistema capitalista no sólo fue posible por la apropiación de las tierras comunales por parte de los ricos de la Europa medieval, por el comercio de africanos esclavizados, por las riquezas expoliadas y las tierras apropiadas en la Colonia, sino también por la caza de las brujas (Federici, 2010). La persecución inquisitorial que iniciara la Iglesia en el siglo XII se abocó principalmente a exterminar a las mujeres que dominaran las artes de la brujería y la hechicería. Este exterminio, que

⁷⁵ La autora remite al trabajo de Mauricio List (2009), en el que demuestra que los hombres homosexuales viven su sexualidad según los roles que el sistema heterosexual les asigna a sus cuerpos; es decir, experimentan una sexualidad significando sus prácticas sexuales acorde al sistema heterosexual, donde uno asume un rol femenino (pasivo, dominado) y otro asume el rol masculino (activo, dominante).

constituyó el primer genocidio/epistemicidio de la historia de la humanidad (Grosfoguel, 2013), también permitió, en los orígenes del capitalismo en la Europa del siglo XV, reducir a la mujer al ámbito doméstico, labores que fueron consideradas como trabajo no asalariado. La desvaloración del trabajo femenino y doméstico no tiene aplicabilidad entre la comunidad afroamericana de Cuajinicuilapa.

La sexualidad transita, en términos de su ejercicio, sentidos asociados y representaciones sociales, en un terreno más fluido, menos limitante, que lo definido por el sistema sexo-género (Ramírez, 2010). La “putería” abre una zona difusa y compleja de la sexualidad de los varones afroamericanos porque con ella se alude a relaciones homoeróticas no clasificables; una zona en la que participan hombres y “marisoles”, sin que en ello se cuestionen (ni los participantes ni la sociedad local) los roles e identidades sexuales socialmente asignados.⁷⁶

[...] no resulta tan difícil observar que la arena sexual no está normada de manera estática; no se trazan los linderos coercitivos de “las identidades”. La construcción de la diversidad sexual en la región cruza todos los géneros y no es privativa de los “marisoles” o de “los hombres”. Socialmente se reconocen en un plano de horizontalidad diferentes prácticas sexuales, que pueden ser realizadas por todos los géneros (Ramírez, 2010: 103).

A pesar de que el proceso de homoerotismo no es un elemento sustancial de la posición genérica del “marisol”, en la juventud toma un peso importante en las experiencias de su vida, porque inaugura una nueva etapa en sus relaciones sociales. De ahí que sea un común denominador el tema del “primer amor” en los relatos de vida que me brindaron. En la vida adulta pierde centralidad este tipo de experiencias, pero no desaparecen sino se agregan como una característica más de la posición genérica del Marisol (Ramírez, 2010: 134).

La escuela, a partir de la secundaria, representa el inicio de las prácticas sexuales y afectivas de los jóvenes “marisoles”. Su primer temor es el eventual rechazo que

⁷⁶ De acuerdo a información proporcionada por Eduardo Añorve –en conversación informal, abril 2016– más del 90% de los hombres afrodescendientes han tenido experiencias homoeróticas. Afirmación que también han emitido otros hombres del municipio, que sería reflejo de que las prácticas homoeróticas son extendidas en la zona.

provoque su coquetería en los compañeros o amigos que les atraen eróticamente. También la imagen de la pareja o novio genera preocupación al interior de la familia: de una parte, las madres advierten el peligro de contraer enfermedades de transmisión sexual y el riesgo de una violencia homofóbica promovida por los medios de comunicación al incrementar la cobertura de muertes violentas de homosexuales en otras partes del país aunque, luego de un tiempo, las madres abandonan su interés por la vida sexual de sus hijos “marisoles”; y en segundo lugar, aparece el rechazo de los hermanos que no aceptan la vida homoerótica del “marisol”, con quienes tienen que negociar que debe existir reciprocidad en que entre ellos no cabe inmiscuirse en la vida del otro. A partir de este inicio, los lugares para tener relaciones homoeróticas, se diseminan a diversos espacios sociales con condiciones para desplegar procesos de seducción, de coqueteo y practicar sexo, como en “encierros”, palenques y monte.

Congruente con la construcción social del “marisol” acorde a la asignación y valoración de roles masculinos y, a la vez, femeninos, la construcción del cuerpo también se significa en el desplazamiento social que transgrede la naturalización de la asignación de un determinado género por el criterio biológico (según posea órganos sexuales masculinos o femeninos).

La construcción de la figura genérica del Marisol, y de paso de su “cuerpo” Marisol, no podría reducirse meramente al hecho de “varones” que buscan formar parte de la arena femenina y ser reconocidos como mujeres, pues en su discurso ellos mismos señalan como entran y escapan al modelo femenino y masculino. Son a la vez “muy hombres” y “muy mujeres”, en tanto que no son ninguno de los dos. La sociedad por igual los percibe en estos desplazamientos y fuera de ellos, en una especie de liminalidad pero que sí tiene una visibilidad reconocible; una especificidad, ya que ningún momento buscan apegarse por completo a tal o cual modelo (Ramírez, 2010: 158-159).

Aunque socialmente las mujeres reclaman determinada estética (usar blazer, por ejemplo), en el vestido del diario los “marisoles” mezclan la estéticas masculinas (playeras) con las femeninas (sandalias plásticas, jeans o short ajustados); producen un cuerpo masculino sin la dimensión violenta con la que se socializa un hombre afromexicano: es decir, si bien tienen un desarrollo muscular acorde a las tareas físicas de fuerza que realizan, salvo contadas ocasiones (cuando reciben ofensas por hombres, mujeres u otros “marisoles”) no recurren a respuestas de violencia física, lo cual los distingue de un cuerpo masculino socializado en códigos violentos. Los cuerpos masculinos, en realidad, serían socializados como biología de la violencia, motivados por las representaciones de lo masculino:

En la violencia entre hombres aparecen muchos otros factores asociados a la masculinidad: el ser el más fuerte, el más valiente, el que defiende a su familia y a su espacio, el que se enfrenta a otro hombre por una mujer, entre muchos otros. Para ser hombre en resumen, se debe saber pelear, sino quedará en duda su posición genérica (Ramírez, 2010: 159-160).

La construcción social de los “marisoles” problematiza los análisis de género dominantes que reducen las identidades definidas con base en las orientaciones sexuales, lo que exige transitar hacia marcos de interpretación que partan, primero, de recuperar los procesos de subjetivación y significación locales que se articulan con representaciones modernas y legados culturales que no lo son y, segundo, contextualizar y dimensionar la incidencia de los dispositivos institucionales, discursivos y materiales que llevan a los hombres afromexicanos a practicar y significar su experiencia sexual en espacios intermedios, porosos y dislocadores de las propuestas clasificadoras construidas desde teorías y/o las aproximaciones occidentalizadas.

En una reflexión que recurre a la *interseccionalidad*, en virtud de que “[...] los elementos de clase, raza y género hacen parte de un entramado social que conforma modos de identificación, aspectos de distinción social y formas de exclusiones/inclusiones que para ser entendidas deben verse a la luz de la intersección entre una y otra categoría” (Correa, 2013: 151) se afirma que éstas inciden en distinto grado en la configuración de la sexualidad de las mujeres.⁷⁷ En primer lugar, los procesos de racialización de la comunidad se producen desde los propios dispositivos del estado, los movimientos etno-políticos en los que participan la comunidad afroamericana y de los pueblos originarios del entorno. La categoría “negro” no sería estructurante de la configuración identitaria de los afroamericanos, debido a que –pese a su uso coloquial y cotidiano– se la significa como discriminatoria.⁷⁸ Los clivajes de clase/status social y el género hacen parte de los procesos de socialización familiar y local, y poseen un papel fundamental para la permanencia del orden social racializado. Y, lo que aquí importa, “los procesos de sexualización de la mujer y el hombre afrodescendientes, [en tanto sujetos sexualizados, se construyen] a partir de estereotipos que naturalizan la diferencia de género en el marco de representaciones raciales sobre lo masculino y lo femenino” (Correa, 2013: 147).

⁷⁷ Cabe señalar que este trabajo se hizo en El Ciruelo, pueblo ubicado en Oaxaca a 28 kms de Cuajinicuilapa y, toda vez que presenta rasgos culturales, sociales e históricos similares, constituye un referente relevante para la reflexión que aquí se presenta. Es decir, la comunidad de El Ciruelo comporta una proximidad espacial (28 kms) e histórico-cultural: relevancia del cimarronaje en sus orígenes, similar historia intercultural (aislada de los centros coloniales, se genera un contacto y mestizaje principalmente con población indígena) y muchos lazos por consanguinidad, parentesco e historias compartidas y cierto grado de organización y activismo político en torno al reconocimiento afrodescendiente; también posee similares condiciones de vida: organización política interna y ejidal, vida costeña y una economía basada en la agricultura a baja escala. Todo lo cual lleva a considerar a El Ciruelo como un espacio sociocultural y político-institucional con condicionamientos y prácticas sociales y de significación similares a las que tienen y organizan la vida de los cuajileños; de ahí que se considere este trabajo como un referente directo para entender los procesos de significación de hombres y mujeres en el municipio de Cuajinicuilapa.

⁷⁸ La tesis también indaga sobre el grado de incidencia que tiene en los procesos de socialización (y, por extensión, de configuración identitaria) los discursos reivindicativos de lo “negro” asociados a las acciones por el reconocimiento de la población afroamericana.

Con todo, en los procesos de socialización y familiares, las diferencias sociales tienen mayor relevancia que los aspectos raciales. No obstante, la distinción de clase no estaría sólo supeditada al capital económico ya que, a excepción de unas pocas familias, en la mayoría de la población es de autoconsumo (es decir, la distinción medida en términos de la extensión de la propiedad de la tierra –entre ranchos de 3 ó 300 hectáreas– o de la cuantía de cabezas de ganado –entre 5 y 500 ó más– no tendría mayor impacto); la distinción de clase “se relaciona también con el estatus y capital social que se ostente, mismo que se ha consolidado a partir de ciertos marcadores de estatus, tales como: el apellido, el parentesco, desde luego los bienes materiales y económicos; la relación con las esferas de gobierno local y otros elementos de carácter intangible y simbólico, como el respeto, prestigio, reconocimiento, honorabilidad, etc.” (Correa, 2013: 148).

Por otra parte, el ámbito familiar funge como modulador de la imbricación entre la distinción de género y la racialización en el proceso de construcción de lo masculino y lo femenino, en tanto en él se socializan los valores, nociones y, sobre todo, actividades relacionadas con la idea de ser hombre o mujer. Los valores socializados, por los adultos del grupo familiar,⁷⁹ entre los hombres refieren a la fuerza, el trabajo rudo, la destreza y el esfuerzo físico; en la mujer están vinculados a actividades concretas (como la manutención de la familia, la preparación para la vida marital, la administración de los recursos del hogar) y a aspectos morales (sobre castidad, sexualidad, sumisión y trato preferencial hacia el varón). La naturalización de las

⁷⁹ El autor basa su análisis en observación de campo y en los testimonios de un hombre y una mujer adultos (la Sra. Flavia y don Josué) y de una joven (Gloria). Tanto don Josué como Gloria, refieren a las enseñanzas recibidas en sus respectivos grupos familiares; en cambio, la Sra. Flavia señala lo que ella les enseña a sus hijas –con palabras y ejemplo– respecto a la forma en que se deben comportar con los hombres.

relaciones de género jerarquizadas, que instalan a la mujer en el ámbito doméstico y al hombre como proveedor y autoridad indiscutida, aunque sólo de manera incipiente, estaría resquebrajándose por los fenómenos migratorios, y la creciente escolaridad y accesibilidad tecnológica entre las nuevas generaciones. Sin embargo, la sexualidad sería uno de los ámbitos donde permanece la jerarquía en la relación de género:

Sobre todo en lo referido a la sexualidad, las decisiones familiares y las interacciones con el varón, la mujer se enfrenta a manifestaciones de sexismo y machismo, mismos que se aprenden y transmiten en y a través de procesos de socialización familiar, hasta el punto que las mujeres mismas interiorizan el maltrato de los hombres según dependan las circunstancias. Es decir, aún subsisten justificaciones de tratos machistas si la mujer “no cumple” enteramente con el rol social que se le ha atribuido (Castro, 2013: 170).

Esto indicaría que la sexualidad, en el ámbito familiar, sigue siendo abordado en su condición de tabú y abordada desde estereotipos racializados. Esto es, la sexualidad afroamericana se construiría en el marco de discursos racializados que circulan en la localidad, en la que se predominan supuestos sobre la sexualidad negra de hombres y mujeres, y no tanto desde los roles de género, previamente instalados en la socialización familiar. Esos supuestos son, en la práctica, estereotipos que buscan afirmar una identidad común que no poseen los otros grupos del territorio (comunidades indígenas) y que se caracterizarían por:

[...] el ímpetu sexual, la fogosidad, la potencia sexual, el tamaño de los genitales, la concentración de la virilidad en el hombre y la capacidad de procreación de la mujer, así como su apetito sexual (Castro, 2013: 172).

Estereotipos legados del periodo colonial que siguen presente en el imaginario social de la comunidad y que son reforzados por los discursos que ven a la gente de la Costa Chica como personajes exóticos. En estos estereotipos de los roles de género, compartidos en los espacios de encuentro masculino, la mujer es reducida a objeto de

deseo.⁸⁰ La racialización de la sexualidad, en este caso, se observa a partir de que, en el caso de las mujeres “negras”, a la imagen de objeto sexual se agregan lo indómito y lo salvaje, atributos que sólo tendría la mujer afromexicana. La asociación de la sexualidad de la mujer “negra”, concretamente la que vive en rancherías (no en la cabecera municipal), con una naturaleza indómita también construye –como complemento de un mismo universo de sentido– el imaginario de la masculinidad. La imagen de mujeres con una sexualidad animal, se articula con la idea de que la sexualidad femenina necesita ser domada, desafío que sólo lo podría hacer un hombre con capacidad para domesticarla en el encuentro sexual. La mujer afromexicana, por su parte, establece una relación no exenta de contradicciones con los estereotipos que sobre su sexualidad se reproducen en los espacios masculinos:

- 1) algunas, que los hombres califican moralmente como “fáciles” (promiscuas), hacen suyos los estereotipos y se proyectan como sujetos con potencial sexual y una idea de igualdad de género en el plano del comportamiento sexual expresado, principalmente, en el uso de un lenguaje soez (habitual entre los hombres) para hablar de la sexualidad, pero lo hacen con el fin de agenciar su propio cuerpo en el contexto de su naturalización sexual; y,
- 2) otras, en cambio, sin inscribirse en los parámetros de disputa y empoderamiento de su sexualidad, quedan atrapadas en el estereotipo de mujer sexuada, cuyo cuerpo se organiza en términos de ser objeto del deseo masculino.

La racialización de la sexualidad masculina, por otra parte, en mucho tiene el mismo patrón cultural que en las mujeres pero, a diferencia de ellas, se ve positivamente; mientras que a las mujeres se les descalifica en términos morales (fáciles, promiscuas) y/o se naturalizan en una sexualidad animal (cachonda, buena en la cama, indómita), en los hombres se significa positivamente la racialización de su sexualidad:

(...) en el discurso, las representaciones sociales sobre la negritud están asociadas

⁸⁰ Castro (2013) menciona como contextos particulares de socialización local, conformados mayoritariamente por hombres, a los juegos de pelota mixteca, los campeonatos de fútbol y las peleas de gallo (palenques).

con la idea de la sexualidad, construcciones masculinas de la sexualidad que no significan necesariamente formas de discriminación o marginación, aunque sí entrañan procesos de exotización y etiquetaje sexo-racial. Sin embargo, esto no parece ser tan distinto a lo que ocurre cuando la mujer se apropia también de esos estereotipos y los moviliza, la diferencia aquí, desde luego, radica en que estructuralmente hablando, la apropiación de estereotipos sexuales de la racialidad favorece al hombre pues refuerza las imágenes “tradicionales” con que se representa al hombre ‘negro’ (Castro, 2013: 179).

Este estereotipo de la sexualidad afromexicana se manifiesta especialmente en los procesos de seducción para resaltar cuando un hombre transgrede lo que el canon le exige, es decir, cuando se le asocia a una feminización que denigra su “natural” condición masculina o al hombre que, haciendo alardes de su sexualidad heterosexual y racializada, seduce y tiene prácticas sexuales con otros hombres. El primero es el hombre que asume su homosexualidad y el segundo se asume como “mayate”, esto es, alguien que puede asumir roles de heterosexual (mujer, familia), pero que tiene prácticas homoeróticas.

La relevancia de estas construcciones radica en su carácter relacional: la racialización de la sexualidad se activa y cosifica en los procesos de socialización locales (no familiares), los que se alimentan de creencias coloniales, prácticas culturales que se prolongaron hasta entrado el siglo XX y estereotipos discursivos que instalan a la población afromexicana en una otredad cultural.

4.1. Queridato y matrifocalidad: Transgresión cultural vs disciplinamiento institucional

La moral católica que los conquistadores impusieron en la Colonia se tradujo en la propagación de la cultura patriarcal y de los códigos de género promovidos por la Iglesia católica, con base en los cuales se reprimió la sexualidad fuera del matrimonio y

generalizó la subordinación de la mujer al hombre. Fueron normas que se aplicaron a toda la población de la Nueva España (españoles –y europeos en general–, mestizos, indígenas y población africana –y descendientes–).

La moral católica reprodujo un ideario de pureza, castidad y represión de los instintos sexuales que en los hechos no tuvo aplicación. Dado que en los primeros años de la Conquista los conquistadores estaban sin sus mujeres se extendió y naturalizó el amancebamiento con mujeres indígenas y africanas esclavizadas. Pese a esta transgresión del conquistador, la moral del conquistador no se modificó; es más, formó parte del relato civilizatorio que justificó y legitimó la deshumanización y exterminio de las población indígena y la esclavitud de la población africana. No obstante, en la medida que la sociedad colonial se organizó en castas, la distancia entre la norma moral y la práctica sexual se acrecentaba en las castas inferiores de la escala social, en cuyo último escalón estaban los africanos y su descendencia. Con todo, en todas las castas se impuso la subordinación social y sexual de la mujer al control y deseo masculino. La minusvalía femenina, promovida por el relato religioso, tuvo su máxima expresión en la institución matrimonial en la cual se les consideró inmaduras, de tal modo que quedaron bajo la responsabilidad del marido quien, por una parte, tenía la misión de educarlas a lo largo de la vida matrimonial pero, por otra parte, las consideraban “como una propiedad a la que se podía no sólo maltratar, castigar y explotar, sino incluso prostituir en beneficio del marido y la familia” (Quezada, 1997: 45).

Estas condiciones de subordinación provocarían que mujeres de distintas castas buscaran en los rituales y saberes de hechiceras y brujas conseguir un ideal de amor que les acercara al matrimonio (y, así, asegurar cierto bienestar y seguridad) o retener

o recuperar a sus maridos. Por otra parte, algunos hombres recurrieron a estos saberes para atraer mujeres, proteger y/o aumentar su virilidad o acceder a más dinero o más suerte en el juego (Villanueva, 2001). Principalmente mujeres africanas y sus descendientes fueron las hechiceras y brujas perseguidas inquisitorialmente y, por lo tanto, eran mujeres del mundo afro las que poseían saberes y conocían hechizos (o maleficios) con capacidad de alterar y/o intervenir la sexualidad de hombres y mujeres (Behar, 1991; Cárdenas, 2007; Cohen, 2003; Ojeda, 1998; Federici, 2010). Estos saberes hacen parte de un legado africano que corrompe a la moral del conquistador con la que se buscó organizar la vida, el cuerpo, la sexualidad y la reproducción a lo largo de la Colonia. Pese a la persecución del Santo Oficio, estos saberes y prácticas abrían seguido siendo parte del imaginario colectivo de la población afromexicana, por lo que sería posible suponer que las comunidades de la Costa Chica poseen sus propios arreglos en el plano de la vida sexual y del matrimonio.

Tales arreglos se expresarían en los fenómenos del “queridato” y de la “matrifocalidad”, que han sido y son fundamentales en la organización social de la población afromexicana de la Costa Chica, en tanto han permitido la mantención de prácticas socioculturales relativas a (i) los grupos domésticos por fuera de la institución conyugal, (ii) al resquebrajamiento social del ritual matrimonial monogámico, (iii) a la consolidación de la figura de la abuela o mujeres mayores como receptoras de los nuevos miembros del grupo doméstico y, principalmente, (iv) al acuerdo social de las relaciones sucesivas en las mujeres y simultáneas en los hombres (Díaz, 2003).

Los recasamientos o queridato es una práctica del lugar no reproducible en otras partes del país, y consiste en una alianza pública, sistemática y legítima que se interpreta como una forma de circulación matrimonial que regula a los agentes matrimoniales de los grupos sociales que participan en el circuito de intercambio, a pesar de enfrentar sanciones discursivas de índole moral o

religiosa y a pesar de enfrentar las dinámicas de una sociedad moderna que impone sus patrones fuera de restricciones colectivas [Por su parte, la] matrifocalidad [...] se asocia a la crianza, por parte de la abuela, de los hijos de sus hijas que han concluido la relación o matrimonio con el padre de esos niños y han iniciado una nueva relación con un hombre diferente; y cuando esa nueva relación termine, pasarán a la abuela la crianza de los nuevos hijos, cuando la madre inicie otra relación con un hombre diferente (Díaz, 2003).

El “queridato” y el matrimonio formal, constituyen instituciones con reconocimiento social en los que circulan y comparten sus vidas hombres y mujeres que establecen compromisos afectivos y/o arreglos sociales, sea por la vía ritual o por consenso, en los que, además de sus cuerpos, patrimonios y vida, incluyen a sus descendientes. Para la mujer posee una similar implicación que el matrimonio porque en ambos casos se retira del circuito de intercambio matrimonial, al que puede regresar cuando termine la alianza, lo que en ambos casos es de fácil aplicación ya que basta la separación de facto o el cambio de residencia del hombre. En términos socioculturales, ambas instituciones regulan la sexualidad y la capacidad reproductora de la mujer. En el “queridato” la mujer no está obligada a la co-residencia que exige el matrimonio, pero no cuenta con el prestigio que otorga el matrimonio; además, aunque la costumbre es que su pareja reconozca a sus hijos, éste no tiene la obligación de hacerlo como a los vástagos que procrea dentro del matrimonio. Del mismo modo, el “queridato” no conlleva los lazos de reciprocidad asociados al arreglo matrimonial que –incluso– trasciende al propio vínculo matrimonial. Con todo, el “queridato” provee a la “querida” un mayor estatus social debido a su autonomía económica, en cambio la esposa depende de la economía de su pareja. En el “queridato”, por último, la mujer

no está expuesta al escarnio público sobre su virginidad, ni debe someter su cuerpo a al humillante ritual de comprobación y reconocimiento social de tal condición.⁸¹

4.2 “Casamiento de monte”: legado indeleble

El “casamiento de monte” que, según Aguirre Beltrán, era el ritual que prevalecía en los lazos matrimoniales de los negros en los años 40, ahora se conoce como “rapto”, “robo” o, dependiendo del consentimiento de la novia, “huida” (Díaz, 2003). Esta nueva denominación es confirmada por la historia de “Magnolia”, quien asistió como testigo al “rapto” o “robo” de su mejor amiga de la infancia a inicios de la década de los años ochenta.⁸² En la actualidad, el fenómeno más extendido es la “huida”, aunque aún es posible encontrar situaciones con violencia (“rapto”). También existe el ritual de “la pedida” que, a diferencia de la “huida” consiste en la formal solicitud que el novio hace a los padres de la novia para que autoricen las nupcias. Para la “huida” o el “rapto” (o “robo”) de la novia, el novio acostumbra a consultar a sus padres si aceptan que “huya” o “rapte” a la chica porque, en el caso de contar con el consentimiento de la novia, debe asegurarse de que en su familia existan las condiciones económicas para asumir los gastos que implique hacerse de una novia (que debe traer a casa) y realizar una serie de gastos en los festejos y presentes que deberá realizar como parte del ritual social y; segundo, en el caso de que el hombre “rapte” a la chica, debe valorar

⁸¹ La autora describe que el novio rompe el himen con un pañuelo blanco que exhibe públicamente para corroborar que la mujer cumple el requisito de virginidad para contraer nupcias; en los casos que no es así, el novio y su familia están en libertad de regresar a la mujer a su familia, lo que representa una mancha para el honor familiar y limitar sus futuras relaciones a la institución del “queridato” o ser la “querida” de hombres que habitualmente están casados.

⁸² “Magnolia” es una mujer indígena criada en Cuajinicuilapa, a quien me referiré con más detalle en los siguientes apartados de la tesis. Como parte de su historia de vida, “Magnolia” recuerda el día en el que un vecino se roba a su mejor amiga cuando ambas habían ido a buscar agua a unos pozos ubicados muy cerca de su casa; la amiga tenía 15 años aproximadamente y lo que más resalta en su relato es el grado de violencia en el que ocurre, la reacción de la madre y el ritual social en el que tuvo que participar por el hecho de haber sido testigo del hecho.

con el jefe de su familia los posibles conflictos y caminos de solución que ello provocará con la familia de la novia.

Ambos casos conllevan distintas fases, en las que participan distintos miembros de las familias involucradas y de las autoridades, al cabo de lo cual pueden concluir o no en el casamiento de los novios; en el caso que no se concrete el matrimonio (sea porque la novia no haya sido virgen, rechace permanecer con el novio o se arrepienta) las chicas quedan en una condición difícil o de fragilidad para que, en el futuro, puedan contraer matrimonio con alguien más de la comunidad, porque quedará estigmatizada como desvirginada o sólo para el “queridato”. En el caso que no se concrete el matrimonio, la familia de la novia exige el pago de la “ofensa” sufrida por la hija y, ante la autoridad y testigos de la comunidad, acuerdan con la familia del novio el pago por la virginidad perdida, lo cual tiene implicaciones para no escalar entre las familias de la chica y el chico no escale el conflicto que representa la “ofensa”. En la medida que, haya sido “huida” o “rapto”, la chica permanece en casa del novio los días que tardan las familias en acordar la concreción del matrimonio, la familia debe realizar diversos gastos en ropa para la novia, presente para los padrinos, edificación del lugar a celebrar la fiesta, comida y bebida en el desayuno del “perdón” en casa de los padres, en la comida de los novios e invitados a las fiestas y para los vecinos que ayudaron trabajando en estos preparativos, entre otros, los cuales representan la voluntad de la familia del novio para construir lazos de parentesco y cooperación, así como establecer lealtades y vínculos sociales que superan el momento del ritual del matrimonio y se proyectan en el tiempo.

En este contexto, el pago de la virginidad opera en sentido opuesto en tanto consiste en retribuir con dinero la cancelación de estas relaciones, y de este modo

subsana la no construcción de los lazos de parentesco por afinidad que habrían existido si se hubiera concretado el matrimonio. Lo mismo opera para el caso del novio si la novia no era virgen si así se lo hubiese hecho creer al novio.

[...] la virginidad equivale a una riqueza simbólica que marca un estado de tránsito y de prestigio entre dos etapas de la vida de una mujer, y si ésta ha sido desflorada antes del matrimonio, aun sin su consentimiento, y el muchacho se entera y decide no casarse por esa razón, tiene derecho a recibir un pago compensatorio.

No es posible precisar el número de veces que esto ocurre ni el porcentaje que representa en relación con los casos de *huida* que concluyen en casamiento, pero sí hay elementos suficientes para afirmar que es una práctica vigente a pesar de ser ilegal por la legislación nacional (Díaz, 2003: 95).

Las jóvenes que se hayan casado, pueden separarse y reconstruir sus vidas afectivas y sexuales con otros hombres de la comunidad, pero ya en condición de “queridas”. Es decir, al igual que las chicas desfloradas fuera del proceso y lazo matrimonial, las mujeres separadas y en edad de reproducir establecen relaciones afectivas, socialmente aceptadas en la comunidad, con hombres que pueden o no estar casados, con quienes procrean hijos. En este proceso, que Díaz (2003) llama “recasarse”, adquiere mucho sentido social la consolidada matrifocalidad, institución social que al igual que el “queridato” sólo existe en la comunidad afroamericana y que comporta varias funciones sociales y simbólicas: en primer lugar, visibiliza la centralidad de las mujeres mayores (habitualmente la abuela materna) del grupo doméstico en tanto poseen la calidad de “madre social” porque es el eje de su organización que cumple funciones de jefatura del grupo doméstico y, como tal, decide sobre la distribución de los recursos del grupo; en segundo lugar, al tomar la potestad de la crianza de la prole (sus nietos y, en algunos casos, bisnietos) de sus hijas que se han separado de sus parejas, las libera para “recasarse” (unirse en queridato) en función de la valoración

social que ellas tienen por su potencial procreativo; en tercer lugar, la matrifocalidad les garantiza a ellas, en su condición de ser mujeres que están cerrando sus ciclos de vida, tener familiares (nietos, bisnietos) que las cuiden; en cuarto lugar, también asegura, dentro del orden social, una ubicación de protección y reconocimiento a los hijos de parejas desintegradas y/o migrantes; y por último, al igual que las relaciones de compadrazgo, establece parámetros de prohibición matrimoniales entre parientes de crianza, que tiende a ser muy extensa y diversa tanto en la comunidad como fuera de ella (incluidos los migrantes).

Queridato y matrifocalidad, por lo tanto, constituyen instituciones sociales que condicionan el ejercicio de la sexualidad de hombres y mujeres en una tesitura abierta que transgreden o se inscriben en un registro diferente a la moral y legalidad que promueve la institucionalidad moderna, que regula de manera rígida los arreglos afectivos y de crianza, sancionando socialmente a las mujeres que se desprenden de sus hijos para establecer nuevas relaciones amorosas con hombres casados; sanción que también afecta negativamente a sus hijos criados lejos por familiares distintos a sus madres biológicas.

CAPÍTULO IV. CONFIGURACIONES OTRAS DE LAS REALIDADES AFROMEXICANAS:

EN UN RINCÓN DE LA COSTA CHICA

Hasta aquí he planteado que la condición de posibilidad *del no ser* fue la clasificación racial constitutiva del proyecto civilizatorio de la modernidad y que, a diferencia de la *zona del ser* en la que habitan quienes usufructan o se benefician de este orden mundial (el *norte global*), en la *zona del no ser* habitan “los condenados de la tierra” (el *sur global*). También sostengo que, en el marco del proyecto moderno, el Estado-nación, constituye un dispositivo fundamental para mantener este orden jerárquico y deshumanizado.

En esa tesitura, afirmo que el Estado mexicano ha posibilitado y naturalizado el proceso de invisibilización de la población afromexicana sumergida en la *zona del no ser*, donde la institucionalidad que organiza gran parte del territorio nacional con sus estrategias gubernamentales y sociales de integración social no tienen eficacia de sentido. De una parte, la institucionalidad mexicana entra en disputa con los usos y costumbres en la producción del orden social y la cotidianidad de las comunidades afromexicanas y, por otra parte, el imaginario de lo mexicano no produce rentabilidad de sentido por sí solo en la experiencia social del colectivo, por lo que debe negociar con creencias y códigos culturales que, a través de prolongados procesos de transculturación, los afromexicanos han generado desde su llegada a la Costa Chica.

La producción de conocimiento académica sobre las realidades afromexicanas, aunque atrapada en un enfoque disciplinario (histórico y antropológico), ha mostrado las condiciones de vida en la época colonial y las especificidades culturales y sociodemográficas del presente que corroboran la sistemática invisibilización de la

población afromexicana en general, y en particular la de la Costa Chica, para el resto de la sociedad mexicana.

Ahora procede, por una parte, presentar una imagen de la cotidianidad y del contexto social que habitan y animan los integrantes de la comunidad afromexicana, para lo cual retrataré un día cualquiera en Cuajinicuilapa, describiré sus festividades como patrimonio intangible y recorreré su infraestructura y datos disponibles que muestran una semblanza de la comunidad. Una vez presentado el presente del pueblo afromexicano instalado en la *zona del no ser*, planteo la estrategia metodológica que considero da cuenta de las condiciones geopolíticas de la existencia social de estos sujetos y que, a la vez, constituye una apuesta política y una ruta epistémica y metodológica que trastoca el canon eurocéntrico que estandarizan las aproximaciones analíticas, independientemente que aborden realidades sociales construidas por sujetos “*otros*”, en este caso por un sujeto racializado y excluido del proyecto nacional y del imaginario mexicano.

A. TERRITORIO BORDER: TEMPORALIDAD OTRA, PATRIMONIO Y MARGINALIDAD

Para hacer inteligible la necesidad de la aproximación epistémica y metodológica que exigen las realidades afromexicanas situadas en la *zona del no ser* y que propongo en este trabajo, cabe presentar las condiciones de la vida cotidiana y las características territoriales (geográficas, ambientales e “insulares”) en las que se despliega y anida la existencia social afromexicana. Esta inmersión en los condicionamientos estructurales (sociales, territoriales y económicos) de la vida del pueblo afromexicano de la Costa Chica se hace con énfasis en el municipio de Cuajinicuilapa. La idea es presentar el contexto material, social e institucional en el que transcurre la vida de los

afromexicanos que, acorde a su aislamiento geográfico, a una economía de subsistencia y a una institucionalidad que mezcla modernidad y usos y costumbres, configura un nicho cultural que se despliega en los límites del Estado-nación. Esta existencia *border* facilita la reproducción de prácticas, imaginarios colectivos y procesos de significación por fuera del proyecto moderno colonial.

1. El tiempo afromexicano

En un día de julio del año 2015, en la calle principal de Cuajinicuilapa (Insurgentes), bajo un sol inclemente, caminan con paso cansino hombres y mujeres de todas las edades, campesinos de avanzada edad con su machete al hombro, mujeres jóvenes con niños pequeños en brazos, vendedores que a viva voz ofrecen sus mercancías (vestidos artesanales, hamacas, productos agrícolas, etc.); sus gritos, junto al ruido de los coches (taxis, camionetas, motos y camiones de distinto tamaño y buses interurbanos) que circulan por la calle principal producen un bullicio que se mete a las oficinas, negocios y comedores, llegando hasta las calles aledañas.

El clima subhúmedo cálido y la elevada temperatura (sobre los 30 grados) de la región hacen que el calor sea sofocante. Salvo contados establecimientos y oficinas, la mayoría no cuenta con sistema de aire, por lo que la población está acostumbrada a este clima que condiciona el vestuario, la alimentación y la organización del tiempo: en los mayores predominan los guaraches, pantalón de tela, camisas cortas de tonos claros, paliacates (que llevan al cuello o en un bolsillo del pantalón) y sombrero; las mujeres adultas llevan vestidos ajustados, pantalones cortos o faldas holgadas, camisas floreadas de tonos vistosos y guaraches. Los hombres jóvenes usan playeras oscuras o blancas, jeans, tenis y gorras. Muchos tienen tatuajes y una estética *grunge*

que evidencia la influencia de la moda latina en los Estados Unidos. Las mujeres mayores con vestidos livianos y multicolores o blusas y leggings para soportar las altas temperaturas; las jóvenes, en cambio, utilizan pantalones de mezclilla muy ajustados y/o cortos, petos que dejan hombros y panza al descubierto y cubren sus pies con tenis de colores vistosos o guaraches.

Esta escena de pueblo de la costa se interrumpe con el paso de un “sonido” con “música costeña”, seguido de unas cincuenta personas de todas las edades, con mayor presencia juvenil, que avanzan por uno de los carriles de la calle bailando y bebiendo cerveza; entre ellos va un hombre con un disfraz de tortuga (un caparazón que le cuelga a medio cuerpo y del que sale un largo cuello que termina en la cabeza de la tortuga) que persigue a hombres y mujeres, intentando meterle el largo cuello del disfraz entre las piernas; también va una mujer con peluca (color claro) y un delantal corto que, al levantarlo, asoma la simulación de un pene grande con el que provoca a hombres y mujeres; al ritmo de la música, entre risas, carreras y pasos de baile, “el presente” avanza lentamente hasta doblar en la calle que lo llevará hasta la casa de quien recibirá el encargo de la “capitanía” para las festividades del Santo Santiago del próximo año.⁸³

Unos minutos después, en sentido contrario, avanza un cortejo fúnebre que acalla ruidos y gritos que inundan la calle: los motores se apagan, los cuerpos se detienen y las miradas se fijan en los seis hombres ya mayores, de apariencia campesina, que llevan un ataúd en sus hombros y caminan pausada y silenciosamente; los siguen otros hombres y, atrás de ellos, mujeres; algunos de los asistentes lloran, la

⁸³ En la casa a la que llega “el presente”, se recibirá a los marchantes, amigos, familiares e invitados del capitán que entrega el encargo, con bebidas, aguas, cervezas, mucho alcohol y tamales.

mayoría mira al piso. Son familiares, amigos y conocidos del difunto y/o de su familia que lo llevan al cementerio del pueblo.⁸⁴

Al salir el cortejo de la calle principal, el ruido del tráfico, del comercio y del andar de la gente por el pueblo regresó a la algarabía habitual: los hombres y mujeres que estaban en la calle siguieron en el ajetreo incesante de sus rutinas, acostumbrados a ver estos rituales que invaden las calles del pueblo en tiempos de la fiesta del Santo Santiago (celebradas en el mes de Julio) y las marchas mortuorias que, cada cierto tiempo, ocupan la calle y alimentan la conversación de vecinos, funcionarios, policías y autoridades.

Este pequeño poblado, ubicado a 361 km. de la Ciudad de México, en el límite de los estados de Guerrero y Oaxaca por la costa del Océano Pacífico, es uno de los ocho municipios del país “con alto porcentaje de población en localidades reconocidas con presencia afrodescendiente” (INEGI, 2015: 76-81).⁸⁵ A este municipio, que originalmente se llamaba Cuijla (Aguirre Beltrán, 1985), se llega a través de una carretera de dos carriles (Federal N° 200) que se extiende por todo el litoral del estado que conecta Acapulco con la Ciudad de Santiago Pinotepa Nacional (Oaxaca). Esta carretera federal es la única vía que recorre las principales localidades con población afromexicana del estado de Guerrero emplazadas al sur de Acapulco; iniciando con San Marcos, continuando con Cruz Grande, San Marcos, Copala, Marquelia, Juchitán y terminando en Cuajinicuilapa. Como están ubicados en la costa

⁸⁴ El muerto era un taxista asesinado la mañana del día anterior en el paradero de buses, por una persona que se acercó a su coche y le disparó en la cabeza. En el pueblo se decía que había sido “un ajuste de cuentas”, cosas de “la maña”; al hermano mayor lo habían matado un año antes y que por eso este taxista se había ido del pueblo durante muchos meses, pero “la maña” no olvida.

⁸⁵ De acuerdo al INEGI (2015), los otros municipios del país que poseen un gran porcentaje de población afromexicana, están en la zona costera del Estado de Guerrero (Azoyú, Copala, Florencio Villarreal, Igualepa, Marquelia y Juchitán) y en el Estado de Oaxaca (Santa María Huazolotitlán).

sur del estado que, fisiográficamente, es una llanura⁸⁶ atravesada por algunos cordones de montaña baja, tiene un clima cálido subhúmedo con temperaturas promedio de 30° y que, a pesar de recibir escasas lluvias en el verano,⁸⁷ tiene un suelo predominantemente agrícola y de monte. La llanura facilita el trabajo de agricultura mecanizada continua y manual estacional que, junto a la ganadería de bovino y la pesca, constituyen las principales actividades productivas de la zona (INEGI, 2015).⁸⁸

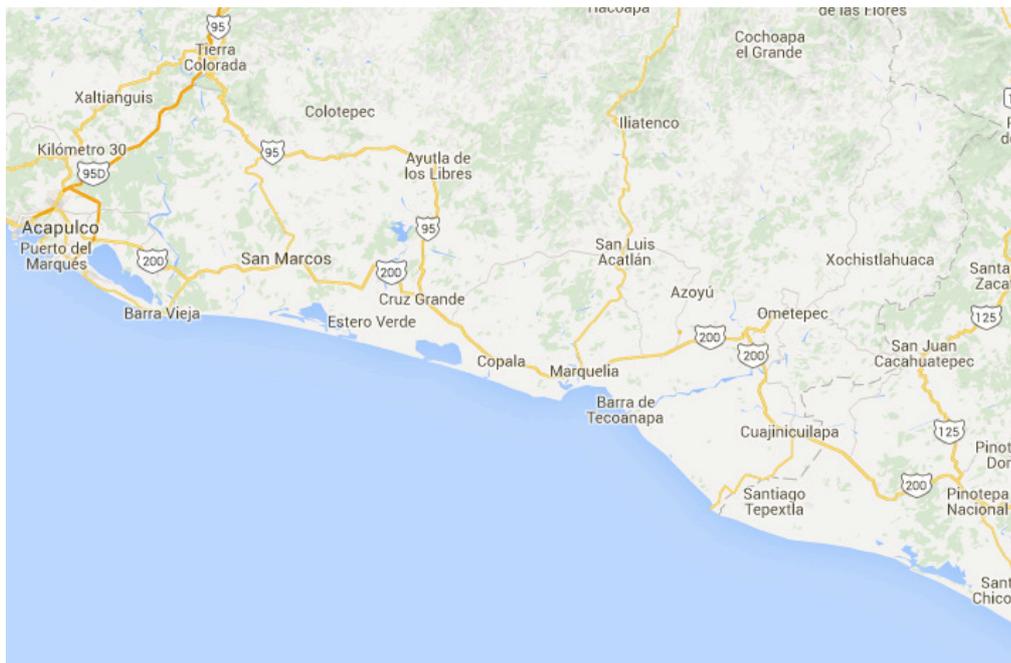


Imagen tomada de Google Maps.

Fuente: www.google.com.mx/maps/@16.4707764,-98.4268888,9z

Los indicadores sociodemográficos, económicos e institucionales muestran que el Municipio de Cuajinicuilapa es un rincón en la Costa Chica que comparte muchas características con la mayoría de los ochenta y un municipios del estado de Guerrero, pero algunos –como la violencia y el crimen organizado– no tienen la gravedad de los

⁸⁶ En el estado también hay Sierra, Lomerío, Meseta, Valle y Cañón.

⁸⁷ La variación pluvial varía entre 700 a 800 milímetros al año.

⁸⁸ Datos del INEGI, indican que en el año 2014 Cuajinicuilapa aportó el 3,5% (3081 toneladas) de la producción total en carne de bovino del estado (87,178 toneladas).

municipios del norte (Tierra Caliente) o de la Montaña del estado y otros –como la materialidad de la pobreza y la ausencia institucional– se significan como parte de la historia que los ha marginado del proyecto país y de sus beneficios.

El clima de violencia en el estado de Guerrero tiene una larga historia y en las últimas tres décadas se puede asociar, por un lado, a las operaciones del estado para contener la emergencia del Ejército Popular Revolucionario (EPR) o para reprimir las actividades de organizaciones sociales (por ejemplo, la Masacre de Aguas Blancas, 1995) en la década de los años noventa y, por otro lado, al crimen organizado que expandió sus operaciones con la complicidad omisa y/o corrupta de las instituciones policiales, de procuración de justicia y autoridades políticas. Esta situación de violencia generalizada e impunidad, generaron las condiciones para el surgimiento en algunos municipios de la Montaña y de la Costa Chica de la Policía Comunitaria y del Sistema Comunitario de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducación –en 1998–, en torno al cual se estructuró la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC).⁸⁹

A partir de la violenta represión contra los estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa –septiembre 2014– se instala en el país un escenario de violencia, asesinatos y desapariciones al que hasta ese momento la sociedad mexicana le había dado poca atención: en enero del año siguiente, un medio de análisis político nacional (Nexos) planteó que, antes de estos hechos, México tenía 22,268 desaparecidos: “Una cifra conocida por todos, pero que resonaba en muy pocos. Estábamos quizás

⁸⁹ De acuerdo a las autoridades de la CRAC se organizaron para responder a la ola de violencia criminal (asaltos, violaciones de mujeres, asesinatos, robos, secuestros, extorsiones) que azotaba a los municipios de Guerrero, ante la lo cual las autoridades e instituciones del gobierno actuaron con incompetencia y/o complicidad. En la actualidad, pese a la estrategia de sabotaje iniciada por el Gobierno, según sus propios códigos y normas dan seguridad e imparten justicia en doce municipios de la Montaña y la Costa chica de Guerrero (Gonzalez, 2015).

demasiado envueltos en un discurso en el que muertos y desaparecidos pertenecían a un mundo ajeno, un mundo de “malos” en el que muertes y desapariciones se explican por atributos de sus víctimas y sospechas sobre sus actividades” (Merino, Zarkin y Fierro, 2015).⁹⁰

La búsqueda de los estudiantes desaparecidos, a la que se abocaron principalmente voluntarios y sociedad civil, develó una situación macabra: fosas clandestinas con cientos de cuerpos, tanto en Iguala y municipios colindantes como en otras localidades del estado.⁹¹ Quince meses después de los hechos en Ayotzinapa, la Organización civil *Los Otros Desaparecidos de Iguala* (integrada por 400 familias de distintos municipios de Guerrero) había encontrado 321 cuerpos en distintos municipios del estado. Este sombrío panorama forma parte de la cotidianidad en muchos municipios del estado, especialmente de la Montaña y de Tierra Caliente, pero no es así en Cuajinicuilapa ni en los municipios de la Costa Chica que le son próximos. Si bien en toda la zona existe presencia del crimen organizado (la “maña”), sus actividades no revisten la gravedad ni el impacto al grado de condicionar la vida social y económica de la población. Por ejemplo, el crimen organizado no secuestra ni

⁹⁰ Las 9 personas asesinadas, los 27 heridos y los 41 estudiantes que sufrieron desaparición forzada la noche del 26 de septiembre del 2014 provocaron la indignación y la solidaridad nacional e internacional. Surgieron múltiples voces y se realizaron movilizaciones masivas para demandar justicia y denunciar a las autoridades del estado y del país; expertos extranjeros ofrecieron sus servicios a los padres y familiares de los jóvenes desaparecidos, se formaron organizaciones civiles para buscar a otros desaparecidos y, en general, se instaló el descrédito internacional de las instituciones del estado.

⁹¹ En noviembre del 2015, circuló la noticia de que habían encontrado una fosa con más de 60 cuerpos en Carrizalillo (SDPnoticias, 2015 véase <http://www.sdpnoticias.com/nacional/2015/11/06/hallazgo-de-fosas-en-carrizalillo-guerrero-muestra-de-gravedad-de-casos-de-desaparecidos-giej>). Dos meses después, en enero del 2016, integrantes de la Organización civil Los Otros Desaparecidos de Iguala, anunció que había encontrado restos humanos en dos fosas clandestinas en localidades del municipio de Teloloapan, al sur del Estado. (Diario de Yucatán, 20 enero 2016. Véase en <http://yucatan.com.mx/mexico/familiares-de-desaparecidos-hallan-fosas-con-restos-humanos-en-guerrero>).

asesina a líderes sociales, tampoco extorsiona a los pequeños agricultores y ganaderos de la zona.⁹²

Esto no quiere decir que en el municipio no hayan ocurrido hechos de violencia asociados al crimen organizado, los más recientes han provocado muertes de policías y situaciones de pánico; en octubre del año 2014, un comando de hombres armados dio muerte al director de seguridad pública del municipio y a dos oficiales que le acompañaban en la patrulla policial. El hecho ocurrió en la calle principal, en momentos que el funcionario policíaco custodiaba un desfile de niños de un jardín infantil del pueblo. Era el tercer atentado que sufría debido, según las fuentes periodísticas, a haber denunciado robos de ganado y asaltos en la carretera federal (Hernández, 2014). Un año más tarde, en noviembre del 2015, hubo otro ataque con más muertos y heridos; esta vez un grupo armado atacó a los asistentes a un palenque (pelea de gallos), matando a 12 personas e hiriendo a otras 7: de acuerdo a lo señalado por los peritos de la Fiscalía, fue una acción del crimen organizado debido al uso de armas de alto calibre (Aka-47, AR-5, 38 súper y 9mm), y el edil del municipio, Lic. Constantino García Cisneros, sostuvo que el ataque se explicaría por una disputa del territorio [entre bandas contrarias del crimen organizado] (Sin Embargo, 2015). Pese a su extrema violencia, fueron hechos excepcionales tal como la propia prensa de la época señaló (respecto al primer caso): el “municipio [es] tradicionalmente ajeno al crimen organizado que impera en otras zonas de la entidad” (La Jornada, 2014).

La excepcionalidad de muertes asociadas a la violencia organizada no se traduce en la inexistencia de muertes violentas en el municipio. Es más, el sistema de registro de las defunciones del INEGI indican que, en los últimos 25 años,

⁹² Pese a que no existen estudios sobre las actividades de la “maña” en el municipio y sus alrededores, distintos entrevistados señalan que su presencia no genera preocupación en la comunidad.

Cuajinicuilapa tiene una alta prevalencia de muertes por homicidio, lo que –en parte– obedecería a las tradicionales prácticas en la resolución de conflictos –especialmente en los ejidos–, esto es, “el ajuste de cuentas”, la venganza y el enfrentamiento con uso de armas de fuego y machetes.

Las cifras oficiales de defunciones en el país y en el estado no constituyen fuentes confiables para observar la singularidad del municipio respecto de las muertes violentas, ya que los miles de personas desaparecidas en el país y los cientos de cuerpos que siguen apareciendo en las fosas clandestinas en Guerrero hablan de un claro subregistro de las fuentes oficiales. Sin embargo, en la medida que la información sobre homicidios registrada en Cuajinicuilapa no está supeditada a la violencia criminal y/o del estado, las estadísticas del municipio no tienen las dificultades que plantea el subregistro asociado a los desaparecidos y fosas encontrados a nivel del estado y del país. Con todo, aun considerando que exista un subregistro a nivel del estado y del país, el porcentaje de muertes por homicidio en el municipio supera por mucho a las tasas nacionales⁹³ y está por encima de la prevalencia en el estado, pero es inferior a las tasas de homicidios en los principales centros urbanos del estado: Acapulco y Chilpancingo.

En números absolutos las diferencias son significativas: los 16 asesinatos ocurridos en Cuajinicuilapa durante el 2010 (la cifra más alta en los últimos 25 años) representaron el 14,8% del total de fallecimientos en el municipio y son irrelevantes comparados con los 438 homicidios ocurridos ese año en Acapulco; esos 16 asesinatos representan algo más del 1% del total de los homicidios suscitados en el 2010 en todo

⁹³ Las tasas del Municipio son muy elevadas respecto de las cifras registradas a nivel nacional: en algunos años las superarían en un 860% o más (1990 y 2000) y en la mayoría del periodo se eleva por sobre el 330% (2005, 2010 y 2014); bajo estos porcentajes sólo se ubicaría 1995 con un 230% por arriba de la tasa nacional.

el estado (1515). Los datos oficiales muestran que, en el periodo que va de 1990 a 2014, el Estado de Guerrero ha triplicado la tasa de homicidios del país y que Acapulco y Chilpancingo, siendo los municipios con las tasas más altas de asesinatos en el estado, sólo a partir del 2010 superan las tasas del estado. Véase a continuación cuadros sobre “Defunciones generales y por homicidio a nivel nacional, estatal (Guerrero) y municipal (Cuajinicuilapa), 1990-2014”.

Cuadro de Defunciones generales y por homicidio a nivel nacional, estatal (Guerrero) y municipal (Cuajinicuilapa), 1990-2014. Cifras absolutas

entidad	Año											
	1990		1995		2000		2005		2010		2014	
	Genera l	Homicidi o	Genera l	Homicidio	Genera l	Homicidi o	Genera l	Homicidi o	Genera l	Homicidi o	Genera l	Homicidi o
Nacional	422803	14493	430278	15612	437667	10737	495240	9921	592018	25575	633641	20010
15-29		5872		6673		4104		3509		10171		6926
30-49		932		5606		4111		3932		11342		8377
50-69		1956		1908		1455		1450		2542		2428
Guerrero	8928	808	10710	1260	10432	795	11651	590	16472	1515	17540	1697
15-29		307		465		250		184		511		610
30-49		328		529		342		249		796		681
50-69		124		194		137		109		195		185
Chilpan- cingo	544	50	630	58	555	31	686	26	861	90	1041	151
15-29		18		17		15		8		25		73
30-49		23		29		9		13		56		50
50-69		4		9		6		5		7		7
Acapulco	2002	82	2480	225	2619	135	3286	125	4174	438	4518	561
15-29		39		111		52		43		162		201
30-49		30		57		55		51		197		234
50-69		10		27		18		19		43		52
Cuajinicui- lapa	24	7	61	5	45	11	72	5	108	16	141	15
15-29		6		2		2		1		5		3
30-49		-		2		7		3		6		6
50-69		1		1		1		1		4		4

Fuente: INEGI, Sistema Estatal y Municipal de Base de Datos.
<http://sc.inegi.org.mx/cobdem/contenido.jsp?rf=false&solicitud=>

Estos cuadros, que muestran la evolución de muertes en general y por homicidios, indican que en el municipio en estos veinticinco años no existe una tendencia al alza de homicidios; si bien a partir del año 2010 se ha producido un número mayor de asesinatos (2010: 16 homicidios, 15% del total de personas fallecidas; 2014: 15

homicidios, 10% del total de personas fallecidas), la variación porcentual en los veinticinco años ha sido irregular; en algunos años subió (2000, en un 54%; y 2010, en un 220%) y en otros bajó (1995, en un 28%; 2005, en 54%; y el 2014, en 6%). Cabe señalar que las personas asesinadas en el municipio se ubican mayoritariamente en el rango de 30 a 49 años de edad; en segundo lugar, están las personas que tienen 15 a 29 años de edad y, muy atrás, fallecen por homicidio los mayores de 50 años.

Por lo anterior, se puede afirmar que Cuajinicuilapa, a diferencia de los municipios de Tierra Caliente y de la Montaña, no está vinculado a la violencia criminal, pero tampoco está exento de violencia. De ahí que los habitantes de Cuajinicuilapa se vuelquen hacia su propia vida, y en ésta tengan relevancia las noticias y/o actividades que ocurren en el ejido al que se pertenece y/o en la cabecera municipal, y no lo que ocurre a nivel del estado y/o del país.

2. Las festividades: patrimonio cultural intangible

Lo cotidiano tiene relación con la generación de recursos para sostener la familia, para hacer mejoras en la casa, cuidar la salud o para iniciar un nuevo negocio, también aparecen la vida escolar y los proyectos asociados a ella, e importan las relaciones familiares (los que viven en el municipio o fuera de él, especialmente en Estados Unidos), vecinales, amicales y ejidales o comunitarias (en la gestión de arreglos o resolución de diferencias y en la elección y vigilancia del actuar de las autoridades ejidales); en segundo lugar aparecen los sujetos y los procesos de la política local, en la que interesan el actuar de funcionarios y autoridades y la obtención de recursos para mejoras en las localidades; y, en tercer lugar, surge la relación con el estado y el país, en las que interesa mantener y/o establecer contactos con autoridades, ya sea para

acceder a apoyos financieros o proyectos económicos, para el reconocimiento como comunidad afroamericana o para lograr cambios en el estatus jurídico de la localidad (por ejemplo, las autoridades y ejidatarios de San Nicolás han buscado en los últimos años constituirse en un Municipio independiente de Cuajinicuilapa).

Por otro lado, aunque no sea una actividad cotidiana, la organización de las festividades religiosas de la Iglesia católica o de la feria regional exigen preparativos que se realizan a través del año. La celebración del Señor Santiago Apóstol que cada año se hace entre mediados de julio e inicios de agosto, en distintas localidades del municipio se caracteriza por procesiones, en las que se traslada la imagen del Apóstol, seguido de jóvenes y niños montados en caballos y vestidos de charros, la procesión continúa con hombres y mujeres caminando, rezando y cantando letanías religiosas, y se termina en un espacio público, previamente definido, al que concurren todos los habitantes del pueblo que lo deseen para pasar la tarde bebiendo (principalmente cervezas), comiendo (tamales de muchos sabores e ingredientes: pollo, cerdo, vacuno) y bailar hasta altas horas de la noche (“música costeña”). Otra festividad religiosa, que no tiene la misma convocatoria ni exige la misma organización, es la celebración de San Nicolás Tolentino en el ejido del mismo nombre, realizada en el mes de septiembre.

A estas fiestas, se agrega “el viernes de Cuaresma” (en el mes de febrero), que consiste en la realización de la feria regional, en la que se exponen y venden productos agrícolas y ganadería de la zona, se organizan palenques, carreras de caballo, eventos musicales y culturales (danzas populares), y se vende bebida y comida a lo largo de una semana. La feria no sólo se organiza en la cabecera municipal, también se realiza en el ejido de San Nicolás (para el día de reyes: 6 de enero) y en la Colonia Alemán (en

“cuaresma”). Pese a su origen y motivación católica, los organizadores y participantes vacían de su sentido religioso estas tradiciones, las resignifican desde el goce de compartir festivamente con otras personas del municipio, ejidatarios, vecinos y familiares, y el prestigio de haber aportado (con trabajo y/o recursos) para la fiesta “del pueblo”.

El gusto por lo festivo y los bailes de los afrodescendientes tiene sus antecedentes en los tiempos de la Colonia, en los que surgen como dispositivo de cohesión cultural y pertenencia identitaria en las personas africanas traídas y vendidas como esclavos en la Nueva España (Aguirre Beltrán, 1994).

[...] tanto los negros horros [cimarrones] cuanto los esclavos, supieron conservar ciertas expresiones, que actuaron a manera de cemento para mantenerlos unidos: las expresiones estéticas. Los domingos y fiestas de guardar eran para los negros, abrumados por el diario trabajo, el tiempo libre en que la sociedad esclavócrata se veía compelida a permitirles la música, el canto y la danza africanas tendían a perdurar. La excitación dionisiaca que caracteriza muchos de los bailes africanos causó profundo recelo y grande temor en los amos (Aguirre Beltrán, 1994: 190).

Debido a los tumultos que convocaban la celebración de estas danzas, en las que se veían movimientos corporales –considerados– faltos de moral por lujuriosos, las autoridades coloniales trataron de prohibirlas, pero ante su fracaso se conformaron con controlarlas; y las autoridades del clero, escandalizadas porque las asociaban a prácticas diabólicas, en algunos casos optaron por excomulgar a todas las personas descubiertas participando en estas expresiones estéticas (festividades). La preocupación eclesiástica tenía asidero porque “los negros, ciertamente, se habían vuelto cristianos, pero, a su vez habían infiltrado en las ceremonias religiosas un carácter festivo y secular que asustó a los sacerdotes celosos de mantener prístina la doctrina y la liturgia tradicionales” (Aguirre Beltrán, 1994: 191-192). Cronistas locales

resaltan la inclinación que tienen los afromexicanos a las expresiones festivas, como característica cultural de la gente de la Costa Chica: “son los negros, en general, individuos de tendencia artística a la música, al canto, al baile, de gran imaginación” señala el cronista e historiador de la zona Francisco Vázquez Añorve (1974: 170).

En esta tradición de resistencia y distinción identitaria, en la región de la Costa Chica existen varias danzas que resaltan el valor y la vida de los esclavos africanos y de sus descendientes. En el municipio, en particular, confiere orgullo organizar, participar y/o asistir a las danzas “El toro de petate”, “La artesa” y, en especial, “El baile de los diablos”.⁹⁴ Así lo expresan autoridades ejidales y comunitarias y líderes de opinión en cada acto político, académico, institucional y/o cultural en los que tienen oportunidad de hacer uso de la palabra.

“El toro de petate” representa la vida ganadera y el trabajo de llevar y comercializar animales hacia el sur de la Nueva España en el siglo XVIII (hoy Centroamérica), y la alegría de los lugareños con el regreso de los vaqueros que hacían esos arriesgados viajes. Hasta el día de hoy es una danza que celebra al protector de la ganadería, el señor Culás o San Nicolás Tolentino. De ahí que sea en este ejido donde provoque la mayor identificación en la comunidad. En su coreografía participan veinte personas que representa las distintas actividades realizadas en el arreo de animales: arreo, rodeo, encierro, campamentos, cura de animales, pastoreo y, termina con la salida del toro al lugar de su destino. Entre los participantes destacan el mayordomo, el caporal y el vaquero que simulan montar caballos; el toro, que porta una máscara

⁹⁴ Junto a estas danzas, la comunidad afromexicana tiene una fuerte identificación, con otras, como América, Los Apaches (practicada, especialmente, en Huehuetán, del municipio de Azuyú), la Tortuga del Arrenal, el Machomula y los 12 Pares de Francia. Todas ellas articulan elementos de tradición y creencias atribuidas a su condición de descendientes de personas provenientes de África y esclavizadas en la Nueva España.

zoomorfa de buey y una cola, vestido con camisa y pantalón de manta negro y café; el terrón, montado sobre un burro, lleva una máscara zoomorfa, pero con una indumentaria y arreglos de apariencia ridícula y doce vaqueros vestidos a la usanza de la época: con algodón, calzón de tela, machete de monte, sogas y garrocha (Pino Memije, 2006-2008).

Sobre la danza “La artesa”, que se baila en varios ejidos pero principalmente en San Nicolás Tolentino, no existen muchos antecedentes históricos. Se sabe que proviene del fandango (un ritmo musical español, que en la Nueva España se remonta hasta el siglo XVII asociado a los bailes de negros en la Colonia), que a inicios del siglo XIX se bailaba en el puerto de Acapulco y que, luego de mucho tiempo desaparecida, reaparece en la década de 1970 en Cuajinicuilapa. “La artesa” se baila sobre un cajón de forma alargada (3 a 4 metros de largo, 1 m. de ancho y 50 cm de alto) hecho de madera de Parota (árbol del lugar), cuyos extremos terminan en formaciones zoomorfas que representan a un toro, una vaca o un caballo, sobre la cual parejas de hombre y mujer bailan al ritmo del son (algunos músicos del ejido sostienen que la música es “La chilena”, otro género musical de la zona, lo que ha generado dificultad para definir qué género musical se toca en “La artesa”). La sonoridad musical, con todo, se produce entre el zapateo de los bailarines, los instrumentos y las coplas de los músicos. En las coplas aparecen recuerdos de las labores ganaderas y burlas hacia los blancos; en ellas también se expresan situaciones jocosas, de la vida cotidiana de los ejidos y de las autoridades (Cruz, 2004).

“El baile de los diablos”, también refiere a una recreación del trabajo ganadero que los españoles introducen en la región en los tiempos de la Colonia, en el que los esclavos africanos y sus descendientes fungieron como vaqueros. En este baile

participan entre 12 y 36 hombres vestidos de negro que llevan máscaras zoomorfas, hechas de cuero de vacuno, cuernos de venado y barbas de crines de caballo;⁹⁵ los dirige un Tenango o Terrón (vestido con más elegancia que los danzantes) que, además de la máscara, lleva un fuste con el que golpea a quienes rompen el paso del baile; por último, participa “la minga”, mujer con máscara blanca, vestida con una blusa blanca y falda muy colorida que hace resaltar las curvas de su cuerpo negro y en sus brazos lleva una muñeca blanca (que representa la mezcla con el español), la minga baila fuera de la coreografía de los danzantes y coquetea con el Tenango y los hombres del público.



Las interpretaciones de esta danza varían en la cosmovisión indígena y afroamericana. Para los mixtecos se asocia a los hacendados, los vaqueros y a los vacunos que, en su paso por sus tierras, destruían sus siembras; de ahí que se la percibe como una asociación entre el ganado y el diablo (Machuca y Motta, 1993). Para los afroamericanos, en cambio, representaría sus creencias e historia de resistencia

⁹⁵ En el municipio de Cuajinicuilapa, a diferencia de otros municipios de la costa, a propuesta de la comunidad de la sede de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR), ha introducido a mujeres al baile.

cimarrona: su fuerte zapateo remitiría a la sabiduría del legado africano y los movimientos de sus cuerpos (seguros y fuertes) representan a la sombra y espíritu de los hombres (Morales, 2006). Acorde a esta versión, una de las autoridades tradicionales de Cuajinicuilapa sostiene que el baile “es una manifestación [...] de la fuerza cultural que los afrodescendientes traían reprimida por lo que pidieron a los hacendados hacer bailes...” (García Zabaleta, en Ferrer, 2012).

En relación de sus tradiciones y creencias, los afromexicanos de Cuajinicuilapa, tal como lo registrara en los años cuarenta Aguirre Beltrán (1985), prevalecen creencias de origen africano e indígena; en especial, el antropólogo veracruzano describió la “sombra” y “el tono”. La “sombra” es la esencia de la persona que durante el sueño sale del cuerpo a pasear por el cielo y el agua, y si se extravía la persona se debilita en salud y en lo material; por su parte, “el tono”, herencia indígena, consiste en el animal que lleva una vida paralela a la persona con la que mantiene, desde su nacimiento, una relación espiritual: como espejos gemelos, lo que le ocurre a uno se refleja en el otro. A estas creencias se agregan diversas prácticas de medicina tradicional que, junto a una versión general de la historia de la esclavitud y de los cimarrones en los tiempos de la Colonia, se muestran en el Museo de las Culturas Afromestizas Vicente Guerrero Saldaña o –más conocido como– de la Tercera Raíz, fundado en 1999 frente al Ayuntamiento de la cabecera municipal.⁹⁶

⁹⁶ Este museo es el único de estas características en el país, y su fundación se debe a la decisiva iniciativa de la primera africanista en el país, la Dra. Luz María Martínez Montiel, quien aportó parte importante del acervo.

3. Infraestructura y demografía en los márgenes del Estado-nación

A diferencia de las otras localidades que son bordeadas por la carretera federal, en Cuajinicuilapa atraviesa el centro, convirtiéndose en su calle principal. La escena que muestra la entrada del pueblo varía según haya luz natural o no; durante el día, hay muchas personas en la calle, desde las gasolineras que están al inicio hasta la curva de la salida del pueblo, las calles están con una actividad frenética, especialmente entre la multicancha frente al palacio municipal, el mercado y el tianguis frente al pequeño zócalo, que sirve de paradero para los taxis y encuentro entre indígenas que buscan trabajo y afroamericanos que necesitan jornaleros para sus plantíos. Los comederos en la banqueta, las taquerías, el salón de pull, las tiendas Oxxo y los múltiples establecimientos muestran un pueblo muy activo y bullicioso. Pero en la noche, es lo contrario, las calles mal iluminadas dan un aspecto espectral a los pocos transeúntes que se aventuran en la oscuridad, con los vehículos policiales frente al Palacio Municipal sin luces y gran parte del comercio cerrado (salvo un par de taquerías). Cuando ocurren hechos delictivos (asesinatos, balaceras), durante las noches la Policía Federal y/o la Marina se instalan en la entrada para revisar los vehículos, con énfasis en aquellos que transportan grupos de hombres.

La carretera federal es el eje, a través del cual se conectan las distintas localidades del municipio y, es fundamental para la pequeña industria pesquera, agrícola y ganadera del municipio. Cuajinicuilapa cuenta con 172 km de caminos, 32 de los cuales están pavimentados (entre los que se cuentan los 16 kms de la carretera federal que atraviesa el municipio); las otras dos terceras partes corresponden caminos rurales (60 km) y brechas (65 km).

Antes de llegar a la cabecera municipal de Cuajinicuilapa, de la carretera federal parten los caminos pavimentados que llevan al ejido El Terrero y a la Colonia Alemán; al entrar a Cuajinicuilapa la carretera se transforma en su calle principal y al salir del pueblo, parte otra ruta pavimentada que lleva a otros ejidos, entre los que destacan San Nicolás y Punta Maldonado. Desde estas cinco localidades, se inician y extienden las brechas y caminos rurales de terracería que conectan a las otras ciento cinco localidades del municipio. La información del último Censo (2010) y Censo de Población (2005) muestra que la cabecera municipal concentra el 40% de la población y que es la única localidad del municipio catalogada como área urbana; todas las demás se consideran rurales, entre las que destacan las siguientes por tener el mayor número de habitantes en el Municipio.

Localidades del Municipio Cuajinicuilapa con mayor población

Localidad	Número de habitantes	
	2005	2010
Total Municipio	23,527	25,922
Cuajinicuilapa: Cabecera municipal	9392 (40%)	10,282 (40%)
San Nicolás ⁹⁷	4569	4,884
Punta Maldonado	795	939
Tierra Colorada	814	812
El Terrero	724	791
Barajillas	706	759
Col. Miguel Alemán	596	726
Comaltepec	604	685
Cerro del Indio	566	624
El Quizá	535	523

Fuente. Cifras 2010: SEDESOL. Sistema de Apoyo para la Planeación del Programa para el Desarrollo de Zonas Prioritarias (PDZP). En línea: véase <http://www.microrregiones.gob.mx//catloc/Default.aspx>
 Cifras 2005: Enciclopedia Guerrerense. En línea: véase www.encyclopediagro.org: Índice Municipal

En términos agregados e históricos, el municipio representa una proporción muy reducida de la población en el país. El propio estado tiene un porcentaje menor en el

⁹⁷ Esta cantidad incluye a los habitantes de El Pitayo (1,511 en el 2005; 1,617 en el 2010) que, si bien se ubica al interior del ejido de San Nicolás, mantiene una gran distancia con el resto de ese ejido debido a que está emplazado al lado de La Colonia Alemán, con la que tiene una relación diaria e histórica mucho más fluida y cercana que con las otras localidades del ejido y el propio San Nicolás.

contexto nacional; al menos en los últimos treinta años apenas ha superado el 3% del total nacional. El municipio, por su parte, en relación de la población total del estado no representa ni al 1% del total de guerrerenses. Su participación en términos relativos ha disminuido en las últimas décadas (entre 1990 y 2010); en efecto, como se observa en el cuadro siguiente, entre 1990 y 2010, la población total del Estado pasó de 2,6 a 3,4 millones de habitantes, es decir, aumentó en términos absolutos (en un 30%) y a nivel local el aumento sólo fue de 6,4%; esto es, el total de habitantes del municipio en el año 1990 ascendía 24,369 personas y treinta años después habían 25,922 personas (sólo 1553 habitantes más).

Población Total, entre 12-29 y 50-69 años de edad, según características demográficas, a nivel del país, Estado de Guerrero y Cuajinicuilapa

Entidad	1990			2000			2010		
	Población total	12-29 años (% relación total)	50-69 años (% relación total)	Población total	12-29 años (% relación total)	50-69 años (% relación total)	Población total	12-29 años (% relación total)	50-69 años (% relación total)
País (relación del total país)	81,249,645	30,210,049 (37,2%)	7,083,243 (8,7%)	97,483,412	33,613,427 (34,5%)	9,776,115 (10,0%)	112,336,538	36,210,692 (32,2%)	14,393,387 (12,8%)
Guerrero (% relación total estado.)/ % relación segmento en el país	2,620,637 / 3,2%	924,467 (35,3%) / 3,1%	217,239 (8,3%) / 3,1%	3,079,649 / 3,2%	1,049,741 (34,1%) / 3,1%	300,499 (9,8%) / 3,1%	3,388,768 / 3,0%	1,137,287 (33,6%) / 3,1%	409,829 (12,1%) / 2,8%
Cuajinicuilapa (% relación total estado)/ % relación segmento en el país	24,369 / 0,9%	7,925 (32,3%) / 0,8%	1,783 (7,3%) / 0,5%	25,641 / 0,8%	8,447 (32,9%) / 0,8%	2,475 (9,6%) / 0,8%	25,922 / 0,7%	8,774 (33,8%) / 0,8%	3,387 (13,1%) / 0,8%

Fuente. INEGI. Portal Series Históricas. Conjunto de datos: Población adolescente y joven según sus características sociales, económicas y demográficas. Elaboración propia, Enero 2016

Cabe señalar que históricamente los segmentos de la población (entre los que se ubican la mayoría de las personas que participaron con sus relatos en la investigación) entre los 12 y 29 años de edad y entre los 50 y 69 años edad, presentan porcentajes similares respecto de la proporción que representan en la población del total a nivel

del país, del estado y del municipio: en efecto, de acuerdo a la información del cuadro anterior, la población de 12 a 29 años de edad, en los últimos censos de población (1990, 2000 y 2010), en promedio ha representado el 33% del total de la población del municipio; cifra similar en los niveles del estado y del país .

El municipio cuenta con infraestructura educativa para dar cobertura en educación primaria y secundaria a toda la población;⁹⁸ no obstante, con base en información de SEDESOL (2015) persiste un alto porcentaje de personas mayores a 15 años analfabetas (27,8% en el 2005, y 23,4% en el 2010) y que no tienen primaria completa (48,6% en el 2005, y 43,3% en el 2010). Estos porcentajes son muy distintos según los grupos etarios: a menor edad (15 a 24 años), existe una alta tasa de alfabetización (93,9%); en cambio, a mayor edad (25 y más años) la tasa de alfabetización disminuye a 67,9% (INEGI, 2011: 65).

En términos de los grupos poblacionales que son de interés para esta investigación, como muestra el cuadro siguiente hay marcadas diferencias educativas entre quienes tienen de 12 a 29 años de edad, y quienes tienen de 50 a 69 años de edad. En efecto, en el primer grupo, en los últimos treinta años ha disminuido progresivamente el porcentaje de analfabetismo; mientras en 1990 era del 11,3% de la población en este rango etario, hacia el 2010 había disminuido al 4,5%; y si bien en el rango de edad de los 50 a los 69 años, también ha existido una disminución porcentual del analfabetismo, siguen presentando porcentajes altos: del 57,85% en el año 1990, pasó al 44,3% en el 2010.

⁹⁸ En el ciclo escolar 2014-2015 (considerando, preescolar, primaria, secundaria y bachillerato) habían 9067 personas inscritas, atendidas por 477 profesores en 79 planteles educativos que, en total, disponen de 380 aulas, 5 bibliotecas, 3 laboratorios y 5 talleres. La población estudiantil cuenta, además, con 4 bibliotecas públicas con 3766 títulos. Las bibliotecas, en este periodo, recibieron 1036 consultas de 728 usuarios (INEGI, 2015b).

Población entre 12-29 y 50-69 años de edad, según escolaridad, a nivel del país, estado de Guerrero y municipio de Cuajinicuilapa

Año		1990				2000				2010			
Entidad		Pob	Pob. sin escol	Pob prima comp	Pob. univ	Pob	Pob. sin escol	Pob prima comp	Pob. univ	Pob	Pob. sin escol	Pobl prima comp	Pob. univ
País / % total	12-29 a	30,210,049	1,485,489 / 4,9%	6,627,596 / 21,9%	2,157,977 / 7,1%	33,613,427	1,062,203 / 3,2%	6,709,640 / 20,0%	2,870,705 / 8,5%	36,210,692	591,899 / 1,6%	5,154,759 / 14,2%	4,998,276 / 13,8%
	50-69 a	7,083,243	2,105,988 / 29,7%	1,118,305 / 15,8%	268,095 / 3,8%	9,776,115	2,286,350 / 23,4%	1,906,086 / 19,5%	660,039 / 6,8%	14,393,387	2,044,834 / 14,2%	3,231,666 / 22,5%	1,992,461 / 13,8%
Guerrero % total	12-29 a	924,467	102430 / 11,1%	195956 / 21,2%	42918 / 4,6%	1049741	74698 / 7,1%	219996 / 21,0%	70071 / 6,7%	1137287	40399 / 3,6%	198192 / 17,4%	103110 / 9,1%
	50-69 a	217,239	111376 / 51,3%	19787 / 9,1%	3,245 / 1,5%	300,499	138,223 / 46,0%	35,306 / 11,7%	10,996 / 0,4%	409,829	128,432 / 31,3%	66,938 / 16,3%	27,290 / 6,7%
Cuajinicuilapa % total	12-29 a	7925	897 / 11,3%	1645 / 20,8%	179 / 2,3%	8447	654 / 7,7%	1469 / 17,4%	253 / 3,0%	8774	396 / 4,5%	1448 / 16,5%	407 / 4,6%
	50-69 a	1,783	1,030 / 57,8%	85 / 4,8%	6 / 0,3%	2,475	1,061 / 42,9%	139 / 5,6%	17 / 0,7%	3,387	1,499 / 44,3%	417 / 12,3%	107 / 3,2%

Fuente. INEGI. Portal Series Históricas. Conjunto de datos: Población adolescente y joven según sus características sociales, económicas y demográficas. Elaboración propia, Enero 2016

Pese a estos porcentajes, ha existido un claro incremento en el nivel educativo en la población, tal como lo refleja el aumento de los universitarios que radican en el municipio desde las últimas tres décadas: entre los menores de 30 años, los universitarios pasaron de 179 en 1990 a 407 en el 2010, y entre quienes estaban entre los 50 y los 69 años de edad, pasaron de 6 en 1990 a 107 en el 2010. Estas cifras y cambios educativos del municipio, aunque algo inferiores, son cercanas a las que presenta el estado de Guerrero, pero están muy lejos de las mejoras sustanciales que, en el nivel educativo, se han logrado en el país en este mismo lapso de tiempo.⁹⁹

En la dimensión religiosa, la sociedad del municipio se declara abiertamente católica; si bien, otras religiones (cristianas) han ido en aumento en los últimos treinta

⁹⁹ Cabe señalar que estas cifras no contemplan a la comunidad estudiantil y egresados de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR), debido a que ésta institución no cuenta con reconocimiento de las autoridades, lo cual implica que sus estudiantes no son considerados como tales por las fuentes oficiales. Sin duda, una vez que esta situación sea resuelta, el número de universitarios en el municipio aumentará significativamente.

años, hacia el año 2010 el 86,4% de las personas se adscribió a la Iglesia católica, porcentaje similar al que existe a nivel del estado de Guerrero y del país (INEGI, 2011). Lo mismo se encuentra en los rangos de 12 a 29 años, y de 50 a 69 años, personas que hacia el año 2010 se declararon mayoritariamente católicas (86,7% y 87,2%, respectivamente).

Población entre 12-29 y 50 y 69 años de edad, según habla lengua indígena y religiosidad, a nivel del país, el Estado de Guerrero y el Municipio de Cuajinicuilapa

Año		1990					2000					2010				
Entidad		Pob	Hablan te lengua indígena	Religión			Pob	Hablan te lengua indígena	Religión			Pob	Hablan te lengua indígena	Religión		
				Con religión		Sin religión			Con religión		Sin religión			Con religión		Sin religión
				Católic	otra				Católic	otra				Católic	otra	
País / % total	12-29 años	30,210,049	1,967,839 / 6,5%	27,151,552 / 89,9%	1,912,768 / 6,3%	999,972 / 3,3%	33,613,427	2,176,975 / 6,5%	29,578,185 / 88,0%	2,565,283 / 7,6%	1,301,633 / 3,9%	36,210,692	2,244,046 / 6,2%	30,110,628 / 83,2%	3,645,162 / 10,1%	1,912,228 / 5,3%
	50-69 años	7,083,243	684,954 / 9,7%	6,444,593 / 91,0%	440,184 / 6,2%	175,301 / 2,5%	9,776,115	907,955 / 9,3%	8,752,362 / 89,5%	7,425,725 / 2,6%	255,933 / 2,6%	14,393,387	1,163,558 / 8,1%	12,253,729 / 85,1%	1,404,974 / 9,7%	545,926 / 3,8%
Guerrero / % total	12-29 años	924,467	114,362 / 12,4%	836,005 / 90,4%	50,459 / 5,5%	30,915 / 3,3%	1049741	140,108 / 13,3%	939,149 / 89,5%	71,590 / 6,8%	34,051 / 3,2%	1137287	173,190 / 15,2%	986,784 / 86,8%	99,518 / 8,8%	36,014 / 3,2%
	50-69 años	217,239	30,573 / 14,1%	198,562 / 91,4%	12,107 / 5,6%	5,533 / 2,5%	300,499	41,468 / 13,8%	271,826 / 90,5%	20,558 / 6,8%	6,827 / 2,3%	409,829	55,890 / 13,6%	357,647 / 87,3%	37,140 / 9,1%	10,368 / 2,5%
Cuajinicuilapa / % total	12-29 años	7925	243 / 3,1%	7,108 / 89,7%	356 / 4,5%	423 / 5,3%	8447	461 / 5,4%	7,530 / 89,1%	487 / 5,8%	355 / 4,2%	8774	511 / 5,8%	7,609 / 86,7%	800 / 9,1%	280 / 3,2%
	50-69 años	1,783	46 / 2,6%	1,625 / 91,1%	82 / 4,6%	72 / 4,0%	2,475	122 / 4,9%	2,243 / 90,6%	142 / 5,7%	68 / 2,7%	3,387	161 / 4,8%	2,952 / 87,2%	293 / 8,6%	90 / 2,7%

Fuente. INEGI. Portal Series Históricas. Conjunto de datos: Población adolescente y joven según sus características sociales, económicas y demográficas. Elaboración propia. Enero 2016

Las cifras de este cuadro muestran que en el municipio ha existido una menor desafección hacia la religión católica respecto de lo que ha ocurrido en estos rangos de edad a nivel nacional en las últimas tres décadas. En efecto, quienes se ubican entre los 12 y los 29 años, a nivel del país, hacia 1990 el 89,9% dijeron profesar la religión

católica, y hacia el año 2010 ese porcentaje se ubicó en el 83,2%, lo que implicó una baja de más de 6 puntos porcentuales. Por su parte, en el municipio, el porcentaje en este rango etario la disminución fue menor (3 puntos), pasando del 89,7% se pasó al 86,6%.

Los datos llevan a sostener que existiría una relación inversa entre el municipio y el país en el plano religioso. El porcentaje de la población que se declara sin religión a nivel del país, entre las personas de 12 a 29 años en 1990 fue el 3,3% en este rango de edad, y treinta años después, ese porcentaje subió a 5,3%; en el municipio ocurrió al revés, del 4.5% de personas entre 12 y 29 años que en 1990 dijo no tener religión, en el año 2010 bajó al 3,2%. Esta misma relación inversa se presenta en el rango de 50 a 69 años de edad.

Estas estadísticas nada dicen del grado de compromiso que tienen quienes profesan la religión católica con los postulados de la Iglesia católica, pero las diferencias que existen entre el municipio y a nivel del país, indicarían cierta distancia entre las dinámicas sociales que, en relación con la práctica católica, habría en Cuajinicuilapa y a nivel del país. Es posible que el compromiso discursivo que en el municipio se tenga con la religión católica no se traduzca en una práctica religiosa, como lo establecen los postulados de la Iglesia; al menos, así pareciera ocurrir con la práctica que tienen hombres y mujeres de Cuajinicuilapa en uno de los siete sacramentos que establece la fe católica, como es celebrar ante el Creador, la alianza matrimonial, ya que ésta no sería la tendencia de las parejas que se casaron en las últimas décadas en el municipio.

Población entre 12 y más años, y 12 y 29 años, según estado conyugal, en el país, Estado de Guerrero y Municipio de Cuajinicuilapa

Año		1990					2000					2010				
Entidad		Pob	Soltera	Casada (*)	Unión libre	Separada	Pob	Soltera	Casada (*)	Unión libre	separada	Pob	Soltera	Casada (*)	Unión libre	separada
País / % total	12 años y más	55913 847	22691 676 /40%	18160652/7 1% 6216977/24 % 1207763/5%	4124512/ 7%	67981 7 /1%	69235 053	25665924 /37%	20574435/70% 8824446/30% 140494 /0,5 29539375 /43%	71033 65 /10%	17990 35 /3%	84927 468	29853117 /35%	21803486/89% 1114641/5% 1471023 /6% 24389150 /29%	12230 680 /14%	31824 26 /4%
	12 - 29 años	30,210 049	20,572 554 /68,1%	7,216,855 /28,0%	1,892,093 / 6%	18785 6/6%	33,613 427	22,384,38 7 / 66,6%	7,425,478 /22,1%	3,180, 177 / 9,5%	37117 3 /1,1%	36,210 692	24,579,49 1 / 67,9%	5,540,951 /15%	5,203, 821 / 14%	58254 3 /2%
Guerrero % total	12 años y más	16943 44	63929 6 /38%	569300 /70% 192642/24% 51651/6% 813593/48%	126506 /7%	25115 /1%	20757 39 /36%	754237	601179 /64% 275518/29% 61657 /7% 938354 /45%	19608 3 /9%	61028 /3%	24811 73	86211 3 /35%	640370 /61% 345744 /33% 63982 /6% 1050096/42%	30816 1 /12%	10374 5 /4%
	12 - 29 años	924,46 7	598,19 5/ 65%	254,570 /28%	51,549 / 6%	7415 /8%	10497 41	688,105 / 66%	262,170 /25%	78,283 /8%	12568 /1%	11372 87	752,677 / 66%	132,474 /12%	125,15 2 / 11%	19227 /2%
Cuajinicuilapa	12 años y más	14370	5487 /38%	4420 /77% 107/19% 225/4% 5721/40%	2127 /15%	288 /2%	16594	6446 /39%	4014 /68% 1669 /28% 249 /4% 5932 /36%	2586 /16%	683 /4%	18639	6423 /34%	4373 /65% 2110 /31% 247 / 4% 6730 /36%	3393 /18%	909 /5%
	12 - 29 años	7925	5,162 /65%	1,926 / 24%	677 / 8%	73 /1%	8447	5,949 /70%	1,657 / 20%	669 / 7%	125 2%	8774	5,649 /64%	1,815 / 21%	1,074 / 12 %	173 /2%

Fuente. INEGI. Portal Series Históricas. Conjunto de datos: Población adolescente y joven según sus características sociales, económicas y demográficas. Elaboración propia. Véase en línea: http://www.inegi.org.mx/lib/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Regreso&c=28933

Notas: (*) En los cuadrantes que se presentan cuatro cifras, la primera corresponde al número de personas que se casan por la iglesia y por el civil, la segunda cifra corresponde al número de personas que se casan sólo por el civil, la tercera cifra corresponde al número de personas que se casan sólo por la Iglesia y la cuarta cifra corresponde a la suma de las cifras anteriores.

Primero cabría decir que, tanto en el país como en el estado de Guerrero y en el municipio de Cuajinicuilapa, con el paso del tiempo las parejas se han casado menos: en efecto, el porcentaje de personas casadas en el país en el año de 1990 ascendía al 46%¹⁰⁰ y treinta años después, en el 2010, ese porcentaje bajó a 29%. En el rango de edad de los 12 a los 29 años, las cifras confirman una caída ostensible de los porcentajes de la población que contrae matrimonio: en el año 1990, el 28% de las personas en este rango de edad estaban casadas, y hacia el 2010 sólo el 15% dijo estar

¹⁰⁰ Si no se señala el grupo específico, se ha considerado a las personas de 12 años y más para concluir sobre los porcentajes de los hombres y mujeres casadas en el país, el estado de Guerrero y el municipio de Cuajinicuilapa.

casado. En el estado y en el municipio, los porcentajes no disminuyeron al grado que ocurrió en el país, pero muestran una clara tendencia a la baja: en el estado, las personas casadas pasaron del 48% en 1990, al 42% en el año 2010; y en el municipio se pasó del 40% en el año 1990, al 36% de personas casadas en el 2010. Entre quienes estaban entre los 12 y los 29 años, en el estado de Guerrero hubo una gran disminución: hacia el año 1990 había un 28% de personas casadas, y hacia el año 2010 sólo eran el 12% de la población en ese rango de edad. En el municipio también hubo una baja, pero menos notoria: se pasó del 24% en 1990 al 21% en el 2010.

Con el paso del tiempo los hombres y mujeres que desean compartir su vida en pareja han optado por vivir en “unión libre”. Así lo indica el importante incremento del porcentaje en los últimos treinta años. A nivel del país se ha duplicado: del 7% en el año 1990, se pasó al 14% en el 2010. Y entre las personas que tienen 29 años o menos, el incremento ha sido mayor, ya que hacia 1990 eran un 6% y en el 2010 un 14%. En el estado de Guerrero ha ocurrido algo muy similar. En el municipio, también se presenta el mismo fenómeno, pero con porcentajes muy superiores a los que encontramos a nivel del país y del estado; en efecto, hacia el año 1990, había un 15% de la población en “unión libre” y, si bien para el 2010 sólo aumentó tres puntos, sigue siendo un porcentaje mucho más alto que a nivel país y estatal. Sin embargo, no ocurre lo mismo entre las personas que tienen 29 años o menos, porque el 8% de 1990 era un poco más alto que en el nivel nacional y estatal (6%), y el 12% del año 2010 era un punto más alto que a nivel del estado (11%), pero quedó dos puntos por debajo del 14% que había en el país.

Estos porcentajes indicarían que las parejas en “unión libre” han incrementado más, tanto en términos absolutos como proporcionales, entre las personas que están

por sobre los 30 años. Con todo, estas cifras muestran que en el municipio existe una dinámica de pareja distinta a la existente a nivel del estado y, sobretodo, a nivel del país: no sólo se casan menos, sino que –de manera creciente– se inclinan por vivir en “unión libre”. Incluso, entre las parejas que se casan, en Cuajinicuilapa (al igual que en el estado) ocurren prácticas en dirección contraria a las que predominan a nivel del país: a nivel país en estas tres décadas se produjo un incremento sustancial de quienes han optado por casarse por la iglesia y por el civil (pasan del 71% en el año 1990 al 89% en el año 2010) en desmedro de casarse sólo por el civil (la opción de casarse sólo por la Iglesia, se mantuvo constante); en Cuajinicuilapa, en cambio, un 77% de las parejas que se casaron en 1990 lo hicieron por la Iglesia y el civil, y para el año 2010 sólo el 65% mantuvo esa práctica. Por lo tanto, en esos treinta años se consolidó la práctica de casarse sólo por el civil (en desmedro de hacerlo por la Iglesia), pasando del 19% en 1990 al 31% en el 2010.

En lo que respecta a la población de habla indígena, hacia el 2010 un 6% de la población mayor a 5 años del municipio hablaba alguna lengua indígena, predominando el Nn’anncue o Amuzco (55,8%) y el Ñuu Dzahui o Mixteco, (35,2%) (INEGI, 2011: 65). Este porcentaje se asemeja a los datos que existen a nivel nacional sobre la población hablante de alguna lengua indígena, pero los dos segmentos de edad que aquí interesan tienen distintos comportamientos. Los últimos tres censos muestran que a nivel del país, entre las personas de 12 a 29 años de edad, el porcentaje de hablantes de alguna lengua indígena se ha mantenido constante (con una pequeña baja en el año 2010), alcanzando 6,5% en los primeros dos censos y 6,2% en el último; por su parte, entre las personas ubicadas entre los 50 y los 69 años de edad, el porcentaje de hablantes de alguna lengua indígena ha disminuido

progresivamente, pasando de 9,7% en el año 1990 a 9,3%, en el 2000, y a 8,1% en el año 2010. A nivel del estado de Guerrero, existe una mayor proporción de población que habla alguna lengua indígena y, entre los que tienen 12 y 29 años de edad, hay una tendencia ascendente; hacia 1990, el 12,4% del total de personas en este segmento poblacional hablaba alguna lengua indígena, porcentaje que subió a 13,3% en el año 2000, y a 15,2% en el 2010. La situación es distinta en el segmento de 50 a 69 años de edad porque presenta una leve tendencia descendente: en el año 1990 había un 14,1%, lo que bajó a 13,8% en el 2000 y a 13,6% en el 2010.

Finalmente, en el municipio de Cuajinicuilapa los porcentajes de personas que hablan alguna lengua indígena son definitivamente inferiores que los existentes en el estado y en el país, aunque en ambos rangos de edad se presentan tendencias ascendentes: entre las personas de edades 12 a 29 años de edad, en el año 1990 había un 3,1% que hablaba alguna lengua indígena, en el 2000 eran 5,4% y en el 2010 llegaron al 5,8% de la población en ese rango de edad; por su parte, entre quienes están entre los 50 y los 69 años de edad, el 2,6% hablaba alguna lengua indígena, en el año 2000 eran el 4,9% y en el 2010, un 4,8% (véase Anexo 4: Población entre 12-29 y 50 y 69 años de edad, según habla lengua indígena y religiosidad, a nivel del país, el estado de Guerrero y el municipio de Cuajinicuilapa).

Debido a que en ambos segmentos de edad aparecen porcentajes inferiores al 6% observado en el municipio, se desprende que existe un porcentaje mucho mayor de hablantes de alguna lengua indígena en la población menor a 12 años, lo que es congruente con la información recabada en el municipio; de una parte, residentes de la cabecera municipal sostienen que desde hace unos veinte años, en las temporadas de producción agrícola, han comenzado a llegar muchos integrantes de las

comunidades Nn'anncue (o Amuzco) de la montaña baja (Xochistlahuaca y otras) en busca de trabajo. Y, por otra parte, es común ver a hombres jóvenes amuzcos a primeras horas del día instalados en el zócalo (frente al paradero de taxis) a la espera de algún agricultor del municipio que llegan en camionetas, acuerdan el precio por la(s) jornada(s) de trabajo, y se suben a ellas para laborar en ejidos o localidades del municipio. En un porcentaje menor también está la migración de integrantes del pueblo amuzco, Ñuu Dzahui (mixteco) y Nahuatl, entre otros pueblos originarios, en el marco de las relaciones de parentesco que tienen con avecindados en el municipio, en cuyas casas se instalan para buscar trabajo o por otros motivos.

Así como el municipio está próximo a la montaña baja y sus comunidades indígenas (Xochistlahuaca y otras), está lejos de los principales centros urbanos del estado (Acapulco y Chilpancingo), lo que sumado al alto grado de ruralidad que tiene el municipio, explica el bajo nivel de su economía y su alto grado de marginación. En efecto, acorde a los indicadores de desarrollo utilizados por la Secretaría de Desarrollo Social del gobierno, hacia el año 2010 más del 30% de la población vivía con una alta y muy alta marginalidad (SEDESOL, 2015). La mayoría de los indicadores de marginación utilizados para determinar el grado de marginación presentan mejorías entre el 2005 y el 2010, pero algunos son indicativos del carácter rural del municipio y de las condiciones de vida de la población; el porcentaje de población que vive en localidades con menos de 5000 habitantes supera el 60% (en ambos años) y, si bien hubo una mejora en la población con ingresos de dos salarios mínimos o menos, hacia el 2010, el porcentaje sigue siendo superior al 60% de la población (en el 2005 alcanzaba el 75%); sus bajos ingresos explicarían sus precarias condiciones de vida que se reflejan en el alto porcentaje de hacinamiento (presente en casi el 50% de la población) y de personas

con viviendas sin drenaje ni excusado (24,66%), sin agua entubada (25,97%) y con piso de tierra (13,34%) (Véase Cuadro Indicadores de Marginación en Cuajinicuilapa, 2005 y 2010).

Indicadores de Marginación en Cuajinicuilapa, 2005 y 2010

Indicadores	% en relación de la población total	
	2005	2010
Población total	23,537	25,922
% Población de 15 años o más analfabeta	27,80	23,40
% Población de 15 años o más sin primaria completa	48,62	43,34
% Ocupantes en viviendas particulares habitadas sin drenaje ni excusado	33,89	24,66
% Ocupantes en viviendas particulares habitadas sin energía eléctrica	4,50	3,54
% Ocupantes en viviendas particulares habitadas sin agua entubada	24,96	25,97
% Ocupantes en viviendas particulares habitadas con piso de tierra	34,98	13,34
% Viviendas particulares habitadas con algún nivel de hacinamiento	53,68	47,81
% población en localidades con menos de 5000 habitantes	60,10	60,33
% Población ocupada con ingresos de hasta 2 salarios mínimos	75,40	60,39
Índice de marginación	0,64228	0,57216

Fuente: Estimaciones del CONAPO, Índices de marginación 2005; y CONAPO (2011). Disponible en Internet: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/indiMarginac.aspx?ent=12&mun=023>

Para la vida económica del municipio, la carretera federal es fundamental en tanto permite sacar, hacia los principales centros urbanos del estado (Acapulco y Chilpancingo) y la Ciudad de México, la producción agrícola y ganadera de la zona. Ambas son las principales actividades económicas del municipio y, de acuerdo a los datos INEGI (Sistema Estatal y Municipal), han tenido un leve crecimiento en los últimos años. Los principales cultivos del municipio son: chile verde, frijol, maíz de grano, sorgo en grano, tomate rojo y pastos. Los datos muestran que ha existido un incremento en la superficie cosechada: hacia el 2012 superaba las 25 mil hectáreas, lo que sigue representando un pequeño porcentaje en el contexto de la producción en el

estado (3,1%).¹⁰¹ La producción agrícola, al igual que en el estado, se caracteriza por ser de temporada (70% del total, en promedio), en desmedro del cultivo de riego (20 %, en promedio) y mecanizado (10%, en promedio). Por su parte la producción ganadera (es decir, en carne de bovino, porcino, ovino, caprino y avícola -gallinas y guajolotes-) ha tenido un comportamiento estable, por sobre las dos toneladas al año, lo que representa un 3% (promedio) de la producción estatal.

Producción Agrícola y Ganadera. País, Guerrero y Cuajinicuilapa-2005, 2009 y 2012

	País						Estado Guerrero						Cuajinicuilapa					
	2005		2009		2012		2005		2009		2012		2005		2009		2012	
	Vol mil es	\$ mill on es	Vol mil es	\$ mill on es	Vol mil es	\$ mill on es	Vol miles	\$ millo nes	Vol miles	\$ millo nes	Vol miles	\$ millo nes	Vol miles	\$ millo nes	Vol miles	\$ millo nes	Vol mil es	\$ mill on es
Producción agrícola de hectáreas																		
Superficie cosechada principales cultivos	18 52 8,5 ¹⁰²	20 0,2	18 68 8,8	29 4,7	20 51 1	41 0,2	823,3 ¹⁰³	6,9	840,9	8,3	856,7	11,23	24,1 ¹⁰⁴	0,25	24,6	0,33	25,0	0,34
								3,5%		2,8%		2,7%		3,6%		4%		3,1%
Superficie sembrada:																		
- riego	5387348		5626024		5721237		80145 /1,5%		100048 /1,8%		96139		5425 /6,8%		5385 /5,4%		4868	
- temporal	16252723		16206730		16180364		754510 / 4,6%		761369 /4,7%		766388		19198 / 2,5%		19202 /2,5%		20185	
- mecanizada	9957527		11158176		s/i		159760 /1,6%		409798 /3,7%		s/i		1334/8,4%		3584 /8,7%		s/i	
	[17%]		[17,1%]		s/i		[8%]		[8%]				[21%]		[19%]			
	[51,4%]		[49,1%]		s/i		[76%]		[60%]				[74%]		[68%]			
	[31,6%]		[33,8%]		s/i		[16%]		[32%]				[5%]		[13%]			
Producción ganadera																		
Carne (ton)			55	15	59	18			78,6	2,34	79,7	2,7			2,6	0,07	2,0	0,07
- bovino			26,	3,8	70,	9,1												
- porcino			7		6				1,4%	1,5%	1,3%	1,2%			3,3%	3%	2,5%	2,5%
- Ovino																		
- Caprino																		
- Gallinas																		
- guajolote																		
- miel																		

Fuente. INEGI. Sistema Estatal y Municipal de Base de Datos. Elaboración propia

¹⁰¹ Cabe señalar que el valor de la producción estatal tampoco es un porcentaje significativo a nivel nacional, dado que los \$11,2 millones de las 857 mil hectáreas cosechadas hacia el año 2012 sólo corresponden al 2,7% de la producción nacional.

¹⁰² Incluye alfalfa verde, avena forrajera, chile verde, frijol, maíz de grano, sorgo en grano, tomate rojo y verde, pastos y trigo de grano

¹⁰³ Incluye alfalfa verde, chile verde, frijol, maíz de grano, sorgo en grano, tomate rojo y verde, pastos y trigo de grano

¹⁰⁴ Incluye chile verde, frijol, maíz de grano, sorgo en grano, tomate rojo y pastos

Pese a su bajo nivel, la producción local, junto al aparato público, el sector servicios y las remesas (de la migración), constituyen el motor de la vida económica en el municipio de Cuajinicuilpa, en cuya cabecera municipal existen un pequeño y dinámico comercio hotelero, de alimentos (taquerías, cocinerías, comedores y bares, tiendas que venden queso, hielo, tortillas, carnes), de vestido (zapaterías, huaraches, ropa artesanal, sombreros), de materiales para la construcción y para la actividad agrícola y ganadera, y de repuestos para vehículos de transporte.

Siendo la cabecera municipal, el centro neurálgico de la vida pública y comercial del municipio, la población de los ejidos y colonias acuden a ella para vender los productos del trabajo en el campo (agrícolas y otros, en baja escala), hacer las compras para sus casas y actividades agrícolas y ganaderas, estudiar, trabajar y realizar trámites oficiales en las reparticiones del gobierno local, negocios y servicios. Pero en los principales poblados de los ejidos y colonias, también existe mucha actividad comunitaria, laboral, de comercio y social. En estos lugares, las personas se aglomeran en el zócalo, la cancha multiuso, las tiendas de abarrotes y de bebidas y en los café-internet; en San Nicolás y la Colonia Alemán, además, como cuentan con estructura de comisariado ejidal (que gestiona conflictos sobre colindancia y transacciones entre ejidatarios) y comisario (que gestiona conflictos sociales y proyectos entre la población de las localidades), la población se congrega en torno de las instalaciones de ambas autoridades.

La única playa de la que hace uso la población está en Punta Maldonado (El Faro), distante 32 km de la cabecera municipal. También está la Playa Tortuga en la localidad Tierra Colorada, mucho más lejos y menos concurrida, pero que se ha declarado como reserva natural para proteger la reproducción de las tortugas marinas.

B. UNA POSIBILIDAD DE MIRAR LA EXISTENCIA DEL “OTRO”

En su condición de “*otro*”, la investigación del afromexicano exige trascender su cosificación como objeto y recuperar su subjetividad o producción de sentido del estar y habitar el mundo con base en los supuestos de inteligibilidad y potencia asociados a la perspectiva decolonial. De esta forma se desmontan las políticas de verdad, a través de las cuales la racionalidad científica reduce el habla del sujeto de interés investigativo a material de análisis. Con la idea de contaminar esta tradición dominante en las ciencias sociales, en las siguientes páginas presento una reflexión más próxima a una relación heterárquica, en abierta oposición a la relación jerárquica entre sujeto (investigador) y objeto de investigación (informantes o colectivos en observación), ampliamente aceptada en la academia mexicana.

En la primera parte se presenta las bases epistemológicas de la aproximación metodológica que sigo en esta investigación, luego describo mi inserción en el trabajo de campo, el contacto con las distintas personas y situaciones que fueron parte de esta investigación y el proceso de registro de los relatos y experiencias que se analizan y estructuran las subjetividades y la significación de la experiencia social afromexicana. Finalmente, se describen a los sujetos que participaron con sus relatos, historias y visiones de la sexualidad afromexicana, en la cual centro mi observación a fin de construir una mirada otra sobre las realidades sociales que se despliegan en la *zona del no ser*.

1. Proximidad y a posteriori, hacia una disrupción metodológica

Acorde a lo planteado por la antropóloga colombiana Julia Suárez-Krabbe (2011), la

metodología de proximidad busca resquebrajar la separación y distanciamiento entre sujeto y objeto que prevalece en los análisis tradicionales regidos por el legado cartesiano. En este sentido, la apuesta por la *proximidad metodológica* consiste en un intento por indisciplinar el trabajo investigativo al promover un desprendimiento de la tradición científica replanteando la relación entre el sujeto cognoscente y su objeto de investigación (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez, 2002). Esta propuesta metodológica no se reduce ni se agota en la recuperación de las voces y subjetividades de los sujetos y colectivos que motivan la investigación, sino que avanza en la incorporación de sus perspectivas en la propia estructura analítica.

Como señala Irene Vasilachis (2011 y 2015), existen distintas modalidades de incorporación de los sujetos en observación y sus saberes a la estructura analítica. Denzin y Lincoln (2011) recuperan distintas propuestas que asumen este desafío: por ejemplo, la *investigación cogenerativa*, donde la cooperación inicia en la definición de los problemas y se prolonga hasta la organización del conocimiento que tiene por objetivo problemas de la vida de los participantes en la investigación (Greenwood y Levin, 2011); el *enfoque kaupapa māori*, en el que los participantes definen los problemas, valoran la pertinencia de realizar la investigación con base en los eventuales beneficios para la comunidad, diseñan la investigación y participan en su realización, y establecen las responsabilidades del investigador: en qué y ante quién (Bishop, 2011); la *investigación comunitaria feminista*, donde las mujeres de la comunidad involucradas en el proceso investigativo tienen la voz para definir el problema a investigar, el método de investigación, el uso (el cómo y el para qué) de la información resultante (conclusiones), participan en las actividades de la investigación y deciden si la investigación se realiza o no (Christians, 2011).

También cabría ubicar en esta apuesta a *la metodología feminista decolonial* que afirma la insuficiencia con explicitar el lugar de enunciación y la necesidad de tomar una posición respecto de la construcción del conocimiento occidental que comporta una mirada geopolítica, racial, clasista y sexista, por lo tanto la relación entre el investigador y el sujeto de la investigación debe construirse a partir de las opresiones que históricamente se han institucionalizado y configurado una matriz que las articula en un continuo social (Hills Collins, 2000 y s.f.). En este sentido, para corroer la geopolítica moderna y patriarcal del conocimiento occidental se propone identificar los conceptos, categorías y teorías que surgen en el seno de las experiencias subalternizadas en tanto producciones colectivas que poseen capacidad explicativa de realidades locales sin pretensión de universalizarse (Curiel, 2014).

Como modalidad de operar la recomposición de la distinción sujeto / objeto, en esta investigación asumo que el marco teórico funge como una guía que organiza la relación con los sujetos y establece los horizontes de comprensión, y en ese marco busco articular un andamiaje metodológico a partir de construir una relación dialógica con los sujetos que participan con la observación y análisis. Si bien en esta investigación se parte de ciertas hipótesis de trabajo que se asociaron a las condiciones de posibilidad sobre los horizontes de comprensión y se explicitan los supuestos epistémicos que organizaron la producción discursiva y el ejercicio exegético, la plataforma metodológica resultante se fue configurando en el transcurso de la investigación, por lo tanto, este trabajo se inscribe en la propuesta de María Eugenia Borsani (2014), esto es, la idea de que no existe una metodología decolonial salvo que sea a posteriori.

... no hay un protocolo metodológico decolonial, la metodología decolonial es, en

tal caso una reconstrucción a posteriori de la investigación que sólo puede ser explicitada una vez terminada la investigación (Borsani, 2014: 165).

Esta ruta de trabajo no se traduce en una ruptura total con la reflexión científica occidental, en tanto sigue siendo una plataforma metodológica que se articula con marco teórico que establece horizontes de comprensión y organiza el análisis de los relatos, contextos histórico-culturales y expresiones sociales de los sujetos en observación; más bien es una aproximación que no parte de un prediseño del análisis sustentado ni recurre a protocolos que buscan estandarizar el conocimiento; es decir, no se utilizan procedimientos analíticos que tienden a identificar y/o establecer las regularidades de las manifestaciones de las realidades sociales coproducidas con los sujetos de la investigación en el transcurso de ésta. La construcción de la plataforma se configura con base en observar en retrospectiva el trabajo hermenéutico realizado; dicho de otro modo, es una metodología que se construye atendiendo las inconsistencias, saltos y aporías que se suscitaron en el desprendimiento de una investigación científica canónica, por lo que resulta una reflexión decolonial que reniega de los protocolos metodológicos que hacen suyos los supuestos eurocéntricos (Wallerstein, 1996). Este desprendimiento, en concreto, consiste en una determinada modalidad de incorporar los saberes de los sujetos en observación a la estructura de la propia observación que, en términos epistémicos, implica trabajar en el horizonte de una ecología de saberes (De Sousa, 2009).

En esta investigación, la incorporación de las subjetividades de las personas afroamericanas que participaron en el proceso investigativo se da en el marco del

debate realizado con algunos de ellos¹⁰⁵ en un primer momento, en el que despliego un análisis sobre los contenidos de los relatos, las representaciones culturales que comportan y las potenciales transgresiones a la heteronormatividad. Trasgresiones que concibo como expresiones de “contraducta” en los términos planteados por Foucault (2006) quien, en su curso de 1977-1978, continúa sus estudios sobre el poder pastoral y la gubernamentalidad analizando las categorías *conducta* y *contraconducta*. Su relevancia radica en que para Foucault, tanto poder pastoral como gubernamentalidad centran sus técnicas en la conducta humana (Davisonn (2012). Foucault sostiene que la *conducta* “[e]s la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejar conducirse, la manera como uno es conducido, y finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción.” (Foucault, 2006: 223) y, por otro lado, entiende a la “contraconducta en el sentido de lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros” (Foucault, 2006: 238). De ahí que las prácticas y creencias afromexicanas en tanto disrupciones de sentido, alteraciones normativas o fugas en la diversidad sexual las concibo como expresiones que se oponen al disciplinamiento del proyecto civilizatorio de la modernidad.

En un segundo momento, con la idea incorporar la reflexividad de los sujetos participantes de sus propias elaboraciones discursivas en las que relatan experiencias, comparten creencias y significan sus prácticas sexuales (en tanto prácticas sociales), se realiza un análisis dialógico y simultáneo con algunos participantes de la exégesis descriptiva que tales relatos me provocaron.

¹⁰⁵ El debate sobre el análisis descriptivo de los relatos se realizó con Isaac, Bulmaro, Claudio y José. Dificultades de comunicación y tiempos de entrega de estos análisis impidieron incluir a otros participantes en esta fase del trabajo.

El ejercicio de análisis debatido/compartido de los relatos, entrevistas y conversaciones generadas no está exento de desafíos metodológicos y hermenéuticos, en tanto surgen en el marco de una relación social y afectiva con sujetos concretos de una comunidad, racializados y sexualizados en un determinado nicho cultural. Reconozco que es un camino heterodoxo en la investigación social: si bien contempla la producción de relatos por los sujetos en observación, no se abordan cual material empírico objetivable, como si fueran parte de una “recolección de datos objetivos para su utilización neutral en propósitos científicos” (Fontana y Frey, 2015: 141), sino como una oralidad cuya interpretación se construye en un diálogo caleidoscópico y recursivo con los autores que lo generaron, proceso que permitió corregir errores de interpretación, precisar reconstrucciones discursivas equívocas y ampliar y complejizar el ejercicio hermenéutico dando lugar a la reconfiguración de los significados, imágenes culturales y representaciones sociales producida en el análisis.

Es una ruta doblemente exploratoria: de una parte, delimita los análisis a las posibilidades que abre el diálogo con quienes participaron de manera variada en las distintas fases de este trabajo, lo que sitúa la reflexión en los lugares de enunciación geoculturales y de adscripción racial y social de los sujetos que animaron la posibilidad del diálogo y que la restringieron al tiempo-espacio con el que éstos se identifican y construyen en la investigación; y de otra, es una propuesta indiciaria y fragmentaria en tanto plataforma de observación analítica decolonial. Quienes hemos asumido los desafíos de la perspectiva decolonial en la configuración de nuestros análisis, tanto en su diseño como en su implementación, estamos conscientes que no existe un manual a seguir para problematizar las realidades sociales. Y, en la medida que apuesto por corroer la pretensión de neutralidad y objetividad de aquellos procedimientos que

hacen énfasis en la producción de regularidades, lo metodológico se concibe como una herramienta que abre y contamina el canon científico, por lo que comporta una operación en una construcción continua. En tanto es un nivel pendiente en el trabajo decolonial, cada investigación ofrece la posibilidad e incuba la potencialidad de trascender los protocolos disciplinarios e institucionalizados de la ciencia occidentalizada (Haber, 2011).

Dicho en otros términos, reconociendo que en la red modernidad/colonialidad existe una prolífera producción y reflexión en los niveles ético y epistémico, en el nivel metodológico hay un vacío que veo como un terreno fértil para plantear aproximaciones de observación, cuyos horizontes de comprensión estarían definidos por las premisas y apertura de la transdisciplinariedad (Wallerstein), la interculturalidad radical (Walsh), el pensamiento de frontera (Mignolo) y el diálogo de saberes (De Sousa Santos). En esa tesitura, aquí propongo producir un saber situado y en diálogo con otros saberes, a partir de delinear y/o configurar una propuesta metodológica acorde a las especificidades geoculturales de la indagación y de sus condiciones de posibilidad en términos de proximidad y articulación con los sujetos protagonistas de la investigación.

2. Lugares de enunciación: el lugar del “otro”

En términos del carácter situado de la reflexión que propongo, se hace necesario precisar cuál es el lugar de enunciación de los sujetos que participaron de esta investigación y mi propio lugar de habla. Abordar el lugar de enunciación de las personas afromexicanas de esta reflexión exige explicitar el cómo las concibo en este análisis. Son personas que se relacionan entre ellas, con personas que residen en sus

territorios, con aquellas externas a la comunidad y con su entorno, orientadas por los códigos socioculturales que se fueron *postfigurando* (Mead, 1997) en los tiempos posteriores a la llegada de los primeros africanos esclavizados a la Costa Chica y, sobretudo, a partir del acuerpamiento de cimarrones en los principales enclaves urbanos de la zona. Los precursores de la actual comunidad afromexicana de la Costa Chica establecieron un contacto continuo con los pueblos originarios y hacendados, también con las representaciones del gobierno en la zona (primero con las coloniales y después con el Estado-nación). La comunidad afromexicana de la Costa Chica, a partir de los años cincuenta del siglo XX incrementa y diversifica su relación con el proyecto nación postrevolucionario y la modernidad capitalista a través de la escolarización de las nuevas generaciones, el consumo mediático y la progresiva migración hacia los EE.UU. Es decir, es una población que se ha configurado como un nicho cultural en una relación conflictiva y discontinua, con variadas intensidades (de dependencia, funcional y desafectada), con la materialidad de un sistema social organizado en torno del proyecto nación y, por extensión, son personas que construyen sus subjetividades en una relación mediada, de articulación y resistencia, con el modelo civilizatorio que el Estado-nación promueve entre los habitantes del territorio nacional, un modelo que los incluye desde su negación y/o invisibilización.

Las configuraciones *postfigurativas* de la comunidad afromexicana adquieren relevancia en la propuesta metodológica para analizar la sexualidad que sus varones experimentan, gozan, sufren, construyen y significan. Como sostengo en el planteamiento problemático, la generación de los asentamientos, las formas de organización política y económica, las modalidades de resolución de conflictos, la lejanía de los circuitos y centros de interés económico y político del país y la relación

distanciada (pragmática) con la institucionalidad del país, han condicionado la vida cotidiana de la comunidad afromexicana y, por extensión, las subjetividades de su población. Es decir, es una población que ha sido objeto de los dispositivos de gobernabilidad que históricamente el Estado mexicano ha puesto en operación para producir el disciplinamiento biopolítico de la población mestiza (urbanizada) e indígena, a través de sus políticas de blanqueamiento simbólico y social.

Su relativa lejanía geográfica, que en su momento se interpretó como condición para aminorar su contaminación cultural con la sociedad mexicana, habría incidido para que Aguirre Beltrán decidiera realizar su trabajo etnográfico en Cuajinicuilapa: en los años cuarenta existía una incipiente institucionalidad política (creación de una estructura políticas con delimitación territorial: municipio de Cuajinicuilapa) que tenía a cargo implementar la legislación agraria de reciente creación (Código Agrario de 1942) a fin de conducir los conflictos de tierra en los cauces legales. En los tiempos del antropólogo veracruzano, salvo las pocas familias hacendadas, la población del municipio mantenía un escaso o nulo contacto con otras zonas del país y menos con las estructuras del gobierno central; era una época en la que no había radio (que en el centro del país existía desde los años 20), carecía de red eléctrica pública y, por tanto, no había televisión, aún no existía escuela y menos vías de comunicación accesibles, servicios que comienzan a llegar en las décadas siguientes: la radio (Radio Cadena Nacional-RCN, con sede en Acapulco) llega en los años cincuenta y los demás en los años sesenta; por lo que Aguirre Beltrán trabajó en una zona, cuya cosmovisión y patrones culturales se habían *postfigurado* en un contexto relativamente aislado respecto del resto de la población mexicana, especialmente de la institucionalidad del Estado-nación.

Si bien han pasado seis décadas de ese entonces, existen algunos indicios que permiten sostener la persistencia de la configuración “border” de esta comunidad en el contexto del proceso de construcción del Estado-nación, indicios que condicionan la observación en términos de proximidad y el análisis en términos del diálogo construido con los participantes de la investigación. Entre otros indicios a considerar están la lejanía geográfica de esta localidad respecto de los principales circuitos económicos (incluida la narco-economía) y centros urbanos y políticos del país, los ritmos ralentizados de la cotidianidad, la economía de subsistencia predominante, el sistema de procuración de justicia con criterios comunitarios (comisarios ejidales), los índices elevados de analfabetismo en la población adulta, la lucha política por el reconocimiento como pueblo afromexicano, una institucionalidad política sujeta al caudillismo local y la existencia de un sistema matrifocal como dispositivo organizador de la sexualidad femenina y como mecanismo de contención de la conflictividad social. A estos indicios se suma la persistencia simbólica de las prácticas culturales detectadas por Aguirre Beltrán en los años cuarenta (casamiento de monte) que aún se practicaban en la década de los ochenta, y que actualmente han devenido otra: la “huída”, la que mantiene el espesor simbólico que el casamiento de monte poseía para el orden comunitario.

En síntesis, esta investigación versa sobre –y se construye con– una comunidad afromexicana que durante cuatro siglos se ha *postfigurado* en el territorio mexicano, sin que a la fecha haga parte del todo (se sienta parte, sea reconocida como parte, se represente como parte) de la comunidad nacional. Lo que se traduce en que se ubica fuera del imaginario de lo mexicano, de su relato oficial, incluso sigue excluida de las

políticas demográficas¹⁰⁶ y, sobretudo, del pacto social del país y de las políticas públicas .

En estas condiciones sociohistóricas y culturales, concibo que las personas afromexicanas construyen su sexualidad mediada socioculturalmente y modulada por mecanismos de disciplinamiento social a nivel de los cuerpos (anatomopolítica) y de los grupos poblacionales (biopolítica); la sexualidad afromexicana, en parte, se habría configurado acorde a los ordenamientos o regímenes sexuales que los dispositivos institucionales gubernamentales y religiosos han promovido en el territorio nacional. A la vez, en la medida que la sexualidad se construye históricamente, se ejerce en cuerpos situados que la significan y representan en una imbricación continua entre las estructuras sociales que condicionan los “mundos de vida”, los dispositivos disciplinantes que producen esos mundos y los procesos de apropiación y resignificación que construyen los sujetos sexualizados en contextos racializados; procesos que devienen en determinadas prácticas sociales, incluidas las disruptivas que que indisciplinan el régimen heteronormado.

En el marco de dichos procesos de imbricación, con diferenciados niveles de conflictividad, de articulación y resistencia, de apropiación y resignificación, los afromexicanos de la Costa Chica *postfiguran* un “habitus” social que organiza el sentido atribuido a su vida, a sus cuerpos y sexualidades en el marco de las formaciones discursivas heteronormativas y sexualidades naturalizadas, orden instituyente que en sus prácticas y procesos de significación resquebrajan y transgreden.

¹⁰⁶ Si bien en el precenso del año 2015, el INEGI hizo un primer ejercicio para cuantificar a la población afromexicana, ha sido muy cuestionado por la improvisación en el diseño, falta de preparación del sistema de encuesta y ausencia de campañas de sensibilización.

3. El *locus* del investigador: mi lugar entre los afromexicanos

Mi propio *locus* de observación/interpretación en el espacio relacional construido con los integrantes de la comunidad que participaron y coadyuvaron en esta investigación también reviste centralidad, ya que no sólo produce y condiciona la relación establecida con los sujetos de la comunidad afromexicana que relataron sus historias, dudas, creencias, visiones y esperanzas, también es una relación que trasciende la temporalidad de la investigación. Es decir, sin negar mi condición de externalidad (de *frastero*) al pueblo afromexicano, en virtud de mi involucramiento desde el año 2008 a la fecha en varios proyectos de interés para la comunidad organizada (docencia en la Unisur, elaboración y difusión de material sobre prácticas identitarias afromexicanas y acompañar al movimiento social por el reconocimiento constitucional con la elaboración de materiales para impulsar este objetivo) he forjado una relación de empatía social, una complicidad política con diversas personas de la comunidad y, con algunas, una sincera amistad.

De acuerdo a Donna Haraway (2004) explicitar mi relación con los sujetos de la comunidad afromexicana se traduce en hacer un ejercicio de reflexividad crítica sobre mi ubicación teórico-epistémica y ético-política en el espacio de la producción de conocimiento. En este sentido, la aproximación metodológica que propongo, con base en la articulación de la perspectiva decolonial y un ejercicio hermenéutico para analizar los relatos producidos con los sujetos de la comunidad, se tradujo, de una parte, en tensionar los límites de mi propia deriva y afectación sexual condicionada por la heteronormalidad, cuyas restricciones simbólicas y deseantes establecieron continuidades y discontinuidades con las subjetividades que emergieron en los relatos

y prácticas de los integrantes de la comunidad afromexicana, con las cuales se evidenciaron distinciones y afinidades. Para fines de este análisis, mi deriva heterosexual constituyó el *locus de habla y un posicionamiento sexual* en el que me instalaron mis interlocutores y al cual dirigieron sus relatos: la mayoría le habló a un cuate, a un carnal, a un hermano, a un sujeto heterosexual con el que construyeron complicidades y, en algunos casos, al que trataron de seducir, instalándome en el lugar de objeto de deseo (tanto mujeres como hombres). Comprendo que este *locus* condicionó los relatos posibles, las interpretaciones descriptivas, las construcciones conceptuales y la organización de la plataforma de análisis categorial que –asumo– desde otro clivaje sexual pudiera haber tener otra mirada y énfasis, igual de válida que ésta. Con todo, tanto hombres como mujeres que compartieron sus relatos y análisis lo hicieron en un plano dialógico, fruto (en la mayoría de los casos) de la confianza y complicidad construida durante años y/o proyectada a la situación de entrevista/conversación por quien nos había puesto en contacto.

Las exigencias epistémicas decoloniales, a su vez, me llevan a reconocer limitaciones de este trabajo: concretamente, no recojo ni aplico completamente una de las premisas básicas en la producción del conocimiento que impone la perspectiva decolonial que remite al tipo de relación a construir con los sujetos que participaron en esta investigación. En efecto, pese a construir una relación de diálogo y horizontal continuada, no se logró del todo una vinculación heterárquica en la generación de los relatos (entrevistas y conversaciones), de las historias, prácticas, reflexiones y análisis que fueron surgiendo durante el proceso de la investigación. Aunque he buscado co-construir análisis colegiadamente con los hombres y mujeres que colaboraron en esta investigación, tanto en las conversaciones/entrevistas y, sobretodo, en el debate

realizado a posteriori sobre la interpretación descriptiva que hiciera de su oralidad, los análisis ulteriores se organizan por mi interés en indagar sobre cómo los afromexicanos de la costa representan, significan sus prácticas y configuran un régimen sexual otro. Algunos sujetos de la investigación, en más de un momento y en tonos siempre afectivos, me hacían ver que no entendían mi interés cuando existían otros temas que podrían ser más aportativos a la lucha por su reconocimiento que estructuraba –en lo central– nuestras complicidades políticas. Pese a la comprensión y apertura generosa de los sujetos que me compartieron sus vidas y miradas, este reclamo muestra que no se cumple del todo una producción motivada y articulada con los sujetos de la realidad social en observación. Sin bien, en el proceso hermenéutico los sujetos afromexicanos no fueron excluidos y, en algunos casos, expresaron su abierto interés por el decurso de la investigación, tampoco determinaron ni impusieron las reflexiones que acá se presentan.

Esta falencia se conecta con mi compromiso ético-político con la comunidad afromexicana y con la propia construcción de conocimiento. A partir del Informe de la Comisión Gulbenkain y de la perspectiva decolonial, en los últimos veinte años ha surgido un cuestionamiento a la producción de conocimiento de las realidades mexicanas, y de las ex colonias en general, que replican las teorías y estructuras conceptuales eurocéntricas; es un cuestionamiento a la falta de problematización de los supuestos estructurantes de la racionalidad científica –la concepción teológica del tiempo y la distinción entre sujeto y objeto–, ausencia que conlleva a la producción de conocimiento con base en una concepción de la realidad social que se pretende universal pero no deja de ser provincial y parcial (Wallerstein, 1996; Chakrabarty, 2006). Esta manera de seguir investigando ha perpetuado el proyecto civilizatorio de la

modernidad que, además de invisibilizar las cosmogonías y maneras de explicar el mundo de las culturas conquistadas, ha contribuido a perpetuar el predominio de un orden mundial injusto y desigual, brutalmente jerárquico y expansivamente depredador.

La invisibilización de la comunidad afromexicana en el concierto social de la sociedad mexicana sería reflejo de los patrones raciales que sostiene al sistema capitalista. En este trabajo contribuyo a resquebrajar este escenario, a través de visibilizar parte de realidades sociales que las políticas del Estado-nación han mantenido ocultas. Hay en esta apuesta la intención de aportar (aunque sea mínimamente) a los esfuerzos por poner en circulación una reflexión sobre los afromexicanos de la Costa Chica que contribuya a verlos como un pueblo y una comunidad que posee una historia e identidad diferenciada dentro de la sociedad mexicana. Y como tal con derecho a perseverar y preservar sus tradiciones, cosmogonías y formas de organizar su vida. Esta reflexión abordará las modalidades afromexicanas de ejercer y significar la sexualidad, modalidades que, si no se ubican por fuera del régimen heteronormado, al menos tienden a subvertirlo y reconfigurarlo.

4. El lenguaje en la reconstrucción metodológica

La construcción *a posteriori* que organiza esta investigación se sustenta en una concepción construccionista de la realidad y en generar las condiciones para co-construir con los sujetos de la investigación las realidades sociales que producen en el ejercicio exegético de sus prácticas, cuerpos y oralidades.

En este estudio, el lenguaje trasciende las fronteras de los estudios lingüísticos y de crítica literaria; también pierde su tradicional cualidad representacional de los

hechos que nombra. Las palabras y relatos ponen en circulación sentidos sociales en el marco de los procesos comunicativos en los que participan las personas. Esta concepción otorga al lenguaje un estatus que trasciende su función representacional, en tanto se concibe como una práctica social cotidiana y dinámica ejecutada continuamente por los sujetos parlantes (y no como un sistema abstracto de signos y símbolos de carácter formal) que posee propiedades constructoras y constitutivas de la realidad que nombra (por lo tanto, no es un medio meramente descriptivo); de ahí que, cuando los sujetos hablan, elaboran relatos o producen textos sujetos a interpretación social (prácticas, gestos, imágenes), lo hacen irremediabilmente signados por su sexo, clase, raza, cultura y otras marcas que condicionan las posiciones desde donde se enuncian (Guzmán y Montenegro, 2014).

Por lo tanto, se considera a los sujetos hablantes como componentes centrales de la realidad afroamericana que construyen en sus relatos mediados por los clivajes que organizan sus posiciones de habla y motivados por su capacidad de significar prácticas y entornos. En la gestación y despliegue de articulación construida con los sujetos de la comunidad que participaron en esta investigación, propongo un deslizamiento de las premisas decimonónicas del método científico, de la objetividad y la neutralidad, que concibo como mecanismos de ocultamiento y simulación de mis clivajes y de mi *locus* de enunciación (raza, género, clase social, inscripción geopolítica) y, por esa vía, obstruyen el despliegue sin clasificación –sin etiquetas previas– de las subjetividades participantes en este proyecto.

El cambio en el estatus del lenguaje y del habla los sujetos desmonta la corriente metodológica que reduce el trabajo investigativo a encontrar las causas últimas o las regularidades de los fenómenos sociales con el objetivo de elaborar explicaciones

universales, totalizantes. Dicha superación plantea un doble desafío a la investigación de los procesos sociales, comprendidos como realidades complejas e históricamente situadas: en primer lugar, anima a recuperar la dimensión subjetiva que los sujetos construyen en contextos específicos, histórica y socialmente situados; y, en segundo lugar, exige generar el andamiaje categorial transdisciplinario que posibilite interpretaciones analíticas en las que emerjan las miradas, significados y apropiaciones que los sujetos concretos hacen de las realidades que habitan, significan y producen.

En la problemática que aquí importa, ambos desafíos se orientan a la producción de un conocimiento de la sexualidad afromexicana, en términos de su racialización silenciada o sumergida en el proyecto civilizatorio; específicamente, importa observar cómo se manifiesta la invisibilización de la racialización de la sexualidad generada por los dispositivos de opresión de la institucionalidad del Estado-nación. Las subjetividades producidas bajo la *“línea de la humanidad”* exigen transitar hacia otras cosmovisiones y maneras de interpretar el sentido de la experiencia social, que no se agotan en el sexual y social producido por la gobernabilidad disciplinante. Por ello se deben analizar las narrativas y configuraciones simbólicas bajo la *“línea de la humanidad”* a partir de identificar los mecanismos y manifestaciones del relato civilizatorio que ha naturalizado el proceso de deshumanización de los pueblos conquistados y colonizados. Con ese horizonte, en esta plataforma de observación hago énfasis en mostrar que la raza, en cuanto patrón de orden mundial del sistema mundo, no sólo operó en el plano de la distribución jerárquica del trabajo a nivel global (Quijano), sino también en el plano de la subjetividad y, por extensión, en la determinación de las sexualidades posibles.

Con esta aproximación busco trabajar la sexualidad de la comunidad

afromexicana con base en la idea que ésta ha sido producida y modulada por un régimen de sexualidad que, siguiendo a Foucault (2005), constituye una configuración histórica resultado de la formación de saberes sexuales que sedimentaron un régimen sexual que, además de naturalizar a la heteronormatividad, sumergió en un imaginario de bestialización sexual y deshumanización a aquellas prácticas que se ubican fuera de la heterosexualidad.

En este marco, rastreo en los relatos de los sujetos y en otros artefactos documentales, las modalidades que el régimen sexual del México occidentalizado opera y organiza las derivas sexuales y sociales de los hombres afromexicanos.

Relatos (entrevistas/conversaciones) y textos (Actas de Conformidad) se trabajan como “relatos” que se conciben como una totalidad que integra lo hablado y los actos de sentido ligados al habla; por lo tanto, las oralidades que se co-producen con los sujetos de esta investigación se interpretan como co-extensivas y contenedoras de lo social en el que se inscriben las subjetividades de sus hablantes. Los sujetos hablantes, en su proceso enunciativo, asumen posiciones diferenciadas dentro de un horizonte de significados e identidades sociales posibles: la oralidad, por ende, constituye una articulación de prácticas enunciativas que comportan secuencias de significantes (palabras) que fijan parcialmente el sentido que organiza las relaciones entre los sujetos hablantes. La parcialidad del sentido discursivo obedece a la imposibilidad de clausurar el sentido de lo social; hacerlo de otra forma (suponer una clausura de sentido, una totalidad) se validaría un artificio conceptual de la racionalidad científica que históricamente ha hegemonizado la producción del sentido de lo social (Fair,

2015).¹⁰⁷ Dicho artificio, en términos sociales y simbólicos, se estructura como un relato que excluye otras dimensiones de la experiencia social como la afectiva, la espiritual y las cosmovisiones otras (las colonizadas e invisibilizadas por occidente), cuya incorporación obligaría a reorganizar la propia producción de conocimiento (Grosfoguel, 2015; Chakrabarty, 2000; De Sousa Santos, 2009).

Los relatos generados/co-producidos en esta investigación se analizan como un corpus discursivo cuyo sentido social se expresa en las representaciones, imágenes y conexiones culturales con las que los relatos funcionan (adquieren sentido para sus hablantes) y que son externas a los mismos; es decir, el sentido de los relatos no se localiza dentro de los mismos sino en el plano de la situación discursiva (en términos espacio-tiempo) y en plano del contexto sociocultural (en términos estructurales), en el cual se soporta las posibilidades de enunciación de quien hace uso de la palabra. Es en el contexto y la historicidad del su despliegue, donde se ubica el sentido de la oralidad producida y de sus productores (Navarro y Díaz, 1999). El contexto aquí se entiende:

- 1) como una producción histórico-cultural que se inscribe en los condicionamientos de colonialidad que ponen en circulación determinadas *formaciones discursivas* sobre la comunidad afro-mexicana, cuyos integrantes interpelan para construir representaciones como sujetos que poseen una relación de continuidad y, a la vez, de conflictividad con los otros grupos sociales de la sociedad mexicana, la institucionalidad nacional y el sistema supranacional;
- 2) como determinantes socioeconómicos de la cotidianidad, que refiere a las condiciones materiales de la economía, la organización política y los códigos sociales que orientan las prácticas en las localidades y ejidos del municipio y la comunidad; y,
- 3) como los determinantes histórico-institucionales, esto es los dispositivos y mecanismos de disciplinamiento social y sexual que el Estado-nación y la Iglesia han desplegado a través de políticas de identidad social (nacionalismo y heterosexismo) para direccionar los procesos de configuración y reproducción de

¹⁰⁷ Ante tal imposibilidad, lo que encontramos en el concierto de lo social es que una determinada articulación discursiva deviene hegemónica cuando logra subvertir e imponerse a otras discursividades antagónicas en la articulación de lo social (Fair, 2015)

las identidades sociales e individuales en la población afromexicana de la Costa Chica.

Los relatos se analizan a partir de los contextos situacionales y de enunciación geocultural: es decir, los relatos se interpretan atendiendo el proceso de interacción con los sujetos hablantes, en los que intervienen inflexiones argumentativas, énfasis, silencios o solapamientos generados por las condicionantes de género, sociales y sexuales que, en mi calidad de investigador, me atribuyen los hablantes y por las condicionantes de enunciación de los sujetos hablantes que les plantean sus propios relatos, su historicidad como comunidad y su inscripción en el imaginario mexicano del presente.

5. Actas de Conformidad y relatos (entrevistas/conversaciones)

En la producción y selección de los materiales que forman el corpus de análisis se utilizó una estrategia de *proximidad* con la población afromexicana y presencia en el territorio de la Costa Chica facilitada por el trabajo realizado durante ocho años antes de iniciar las entrevistas/conversaciones sobre las prácticas sexuales, la representaciones del cuerpo y el ejercicio del poder en el encuentro con otros cuerpos deseantes. La presencia y participación a través de los años en reuniones, asambleas, actividades y festividades en calles y en espacios públicos de encuentro, conversaciones informales, actividades públicas, ceremonias familiares, etc., fue configurando una empatía social y complicidad política con diferentes autoridades ejidales (tradicionales y políticas) y con habitantes del municipio de Cuajinicuilapa, tanto en la cabecera municipal como en los principales ejidos y colonias (incluido

ejidos aledaños, como Huehuetán, ejido perteneciente al municipio de Azuyú).¹⁰⁸

Estas redes de confianza y aceptación posibilitaron el acceso a los registros que las autoridades ejidales vienen construyendo desde mediados de siglo XX,¹⁰⁹ en los que existen documentos de todas las situaciones en las que se han involucrado las autoridades políticas y ejidales, como conflictos barriales y ejidales, conflictos familiares, violencia callejera e intrafamiliar, delincuencia, permisos comerciales, certificados de buena conducta y de residencia, entre otras. Como parte de mi estrategia de inserción en la comunidad, el acceso a los registros conllevó realizar un trabajo de sistematización de los materiales allí archivados (esto es, clasificar los distintos documentos, acorde a su época, tipología y comisario responsable de su emisión) como modalidad de construir y mantener una relación de reciprocidad. En concreto, para efectos de esta investigación se analizaron diversos escritos que describen los convenios entre los padres de jóvenes que “huyen” que, sigue siendo uno de los rituales sociales más extendidos entre las nuevas generaciones afromexicanas, como aquellos documentos que relatan la resolución de conflictos

¹⁰⁸ Desde que impartí la Conferencia Inaugural de las actividades académicas de la UNISUR (2006), he estado vinculado a la comunidad de manera continua (aunque con una presencia intermitente en los ejidos), sea a través de las actividades académicas en la UNISUR, la realización de proyectos de investigación por demanda (véase proyecto SEP-SEB-2007-86130-R: “Producción de material educativo con enfoque intercultural en Cuajinicuilapa, Guerrero” (este trabajo derivó en el libro *COMUNIDAD AFROMEXICANA. CULTURA EN RESISTENCIA*, de próxima publicación). O por el acompañamiento a la comunidad organizada en su lucha por el reconocimiento constitucional.

¹⁰⁹ En los ejidos existen diversos tipos de autoridades: de una parte están las tradicionales, que se han ganado el reconocimiento de ser una voz autorizada por su edad, su historia de lucha, relevancia política y social; también están las que logran tal reconocimiento por su dominio en saberes medicinales, del cuerpo u otros “saberes tradicionales” (parteras, yerbateros, hueseros, sanadores, otros). Y, de otra, están las autoridades políticas, elegidas cada dos años por votación directa en asambleas de ejidatarios: los comisariados, a cargo de dirimir los conflictos y regular los actos relacionados con la tierra, y los comisarios, a cargo de velar por dirimir y mediar en los conflictos entre los habitantes de un ejido. Estas últimas autoridades disponen de una mínima infraestructura (oficina y, en el caso de San Nicolás, secretaria), donde mantienen un sistema de registro de todos los procesos en los que se requiere su participación: en estos sistemas se archivan los documentos que elaboran o necesitan la firma (visado) de la autoridad ejidal. En la mayoría de los casos, son documentos que se guardan en archivadores antiguos y sin ningún tipo de protección o resguardo contra los altos niveles de humedad que caracteriza a la zona.

entre familias (violencia intrafamiliar o intergeneracional, muertes y otras). Los documentos seleccionados y analizados (“Actas de Conformidad”) pertenecen a los registros del ejido San Nicolás de Toledino, la Colonia Alemán (ambas localidades del municipio de Cuajinicuilapa) y el ejido Huehuetán (perteneciente al municipio de Azuyú). Aunque las “Actas de Conformidad” no hacen parte de los análisis que organizan las exégesis previas y compartidas con los sujetos hablantes, fungen como materiales que validan y atestiguan muchos de las imágenes y prácticas relatadas.

Estas mismas redes favorecieron establecer contactos con personas (hombres y mujeres, de distintas edades y ejidos) para realizar entrevistas y/o entablar conversaciones (en algunos casos) grabadas sobre temáticas de la vida cotidiana, la historia personal y comunitaria (del ejido o colonia) y maneras de relacionarse con personas que se consideran diferentes (“el *otro*”). Las entrevistas fueron de carácter abierto, en las que se llegó a los temas de la sexualidad a partir de sus historias y descripciones y/u opiniones de situaciones personal relevantes para el hablante, actuales y pasadas. La sexualidad propia se abordó con base en preguntas o requerimientos sobre sus historias de amor, parejas sexuales, prácticas y visiones que resaltarían de las mujeres y de los hombres de la comunidad, tanto en el presente como en tiempos pasados (esto segundo se indagó en las personas con más de 50 años). En la mayoría de las entrevistas, las preguntas abiertas dieron lugar a relatos extendidos que traspasaban la temática inquirida e incursionaban en perspectivas o temáticas complementarias que activaron aproximaciones discursivas que enriquecieron las visiones, ejemplos y situaciones relatadas por los hablantes. A su vez, en diversas ocasiones, las entrevistas derivaban en conversaciones que regresaban sobre los tópicos inquiridos en la situación de entrevista, provocando procesos de

reflexividad en el hablante y entre los interlocutores; es decir, en la mayoría de las situaciones de entrevista se transitaba a un ejercicio de auto valoración del relato en términos de sorpresa, afirmación y/o cuestionamiento de las prácticas relatadas y las visiones compartidas.

La selección de los entrevistados siguió la técnica “bola de nieve”, en la que los primeros entrevistados seleccionados proponían a nuevos sujetos a entrevistar: el primer entrevistado fue el “ingeniero” Bulmaro García Zavaleta, un dirigente comunitario y político, con un largo historial en el activismo por el reconocimiento constitucional del pueblo negro, e histórico coordinador de la sede de la UNISUR en Cuajinicuilapa. A través del “ingeniero” contacté a varias autoridades tradicionales y políticas, así como a jóvenes estudiantes de la UNISUR, provenientes de distintos ejidos y localidades de la Costa Chica; y a través de estas autoridades y estudiantes, contacté a otras personas que me relataron sus experiencias, vidas, creencias y visiones de sí mismas y de su comunidad. Si bien, a muchas de las personas contactadas para esta investigación las conocí hace algunos años y con ellas en distintas oportunidades abordé temas relacionados con sus biografías, actividades, intereses y proyectos, los materiales que utilicé en este trabajo fueron grabados entre julio del 2015 y mayo del 2017; en estos casi dos años hablé, compartí y estuve con muchas personas de la comunidad, y a un total de trece hombres, siete mujeres y un transgénero (cuyas edades fluctúan entre los 21 y los 84 años), realicé entrevistas y conversaciones grabadas. Los intercambios con los varones fueron más largos y reiterados en el tiempo, por lo que se produjeron 29 horas 34 minutos de grabación; con algunas mujeres fueron contactos igual de extensos, pero no fue así con todas, de ahí que con ellas se tenga un tiempo menor de horas grabadas (7 horas 55 minutos).

6. Participantes en la investigación

El interés del trabajo de campo para generar los relatos que permiten el ejercicio exegético de esta investigación priorizó en contactar a **hombres** que me compartieron sus visiones y experiencias. Con todas las personas a las que entrevisté o conversé grabé en, al menos uno de nuestros encuentros, pero la mayoría de las veces que me reuní con ellos y en las que abordamos (ya sea que iniciáramos o regresamos a los temas que me relataron) fue sin grabación por el carácter informal, casual y sorpresivo de esos encuentros. Con todo fueron encuentros, en los que me aportaron nuevos y más profundos análisis sobre los temas abordados. Algunos hablantes optaron por utilizar seudónimos y otros no.

1) **Bulmaro García Zavaleta** (57 años): más conocido como “el inge” debido a sus estudios en Sociología Rural, es originario del municipio de Cuajinicuilapa. Nace en 1960 de padre mestizo originario de Lo De Soto, municipio de Oaxaca, y “madre fromixteca”, que proviene de Santa María Cortijo, Oaxaca, cuyas familias se trasladan a Cuajinicuilapa cuando ellos eran aún jóvenes. Al poco tiempo de haber llegado, los padres de Bulmaro se separan y forman nuevas familias: el padre se radica en La Colonia Alemán y la madre en la cabecera municipal. La separación de sus padres provoca que “el inge” sea criado por una mujer mayor muy estricta que hizo de su infancia una experiencia de mucha exigencia y disciplina. No obstante, Bulmaro mantuvo una fluida comunicación con sus padres y los sus medios hermanos. En su infancia, repartió su tiempo entre la escuela, jugar con pasión basquetbol (llegando a ser un excelente y reconocido jugador en el municipio) y trabajar (vendiendo paletas de helado, primero en un carrito por las calles y la escuela y, a partir de los 13 años, en otras localidades del municipio para lo que ya contaba con una camioneta). Durante sus estudios primarios, a inicios de los años setenta, un profesor (fuera del programa de estudios) le hace leer sobre la lucha de Nelson Mandela y la poesía de Nicolás Guillén, a través de los cuales tempranamente conoce de la histórica discriminación sufrida por la población negra. A los 15 años se traslada a la Ciudad de México a continuar estudios en Sociología Rural y Agronomía en el Colegio de Chapingo; al cabo de los estudios regresa a Cuajinicuilapa a trabajar las tierras de la familia en La Colonia Alemán. A inicios de la década de los años ochenta se suma a la lucha del Consejo de Resistencia de los 500 años Indígena, Negra y Popular, y a fines de esa década funda el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en la Costa Chica. También es

fundador de la UNISUR en el año 2007, época en la que era regidor en el cabildo municipal (2006-2008). Entre el año 2012 y 2015, asumió el cargo de Subsecretario de Asuntos Afromexicanos en el gobierno del estado y actualmente hace parte de la Asamblea de Organizaciones Afromexicanas que exige y se moviliza por el reconocimiento constitucional de la comunidad y el pueblo afromexicano.

Por su larga trayectoria de lucha política y social, Bulmaro es una autoridad tradicional y un referente importante en la comunidad organizada. Vive en la cabecera municipal con su familia formada por su mujer, sus dos hijos menores (las mujeres e hijas de éstos). Tiene, además, dos hijas mayores que viven con sus esposos e hijos en otras partes del municipio, con quienes mantiene una relación intensa y cotidiana. A Bulmaro lo conozco desde mis primeras visitas a la Costa Chica y realizamos distintas sesiones grabadas, algunas en la sede de la UNISUR, otras en su casa y muchas trasladándonos a alguna reunión de la comunidad. Una sesión fue en formato de entrevista y varias en formato de conversación. Tiempo grabado: 6,05 horas;

2) **Juan Noyola López** (62 años): es ejidatario de El Pitayo (localidad del ejido San Nicolás de Toledino, colindante de La Colonia Alemán). Por muchos años trabajó como camionero, tiene algunas hectáreas que trabaja con sus hijos, con quienes comparte el trabajo en el campo y la casa donde viven. Al Sr. Noyola lo conocí a través de Bulmaro, con quien se conocen desde hace mucho tiempo por compartir intereses por los trabajos en el Pitayo. Aunque compartimos distintos momentos (fiestas, rituales y entrevista), sólo se grabó la entrevista realizada en su casa. Tiempo grabado: 1,10 horas;

3) **Claudio García** (61 años): vive en La Colonia Alemán. Como hijo de uno de los treinta colonos que fundaron la colonia, hace parte de los colonos históricos con gran ascendencia sobre los acuerdos de asambleas y la elección de autoridades comunitarias. Pasó su infancia entre la colonia y la cabecera municipal; después se trasladó a la Ciudad de México por unos años, vivió en Chilpancingo, donde formó familia. Luego se trasladó a vivir a los EE.UU., donde vivió muchos años y se separó; luego de un tiempo formó una nueva relación de pareja con una mujer más joven originaria del estado de Oaxaca, con la que regresó en el año 2008 a establecerse en la colonia, donde vive con su compañera y los dos hijos de ésta. Con su primera mujer tuvo hijos que ya son mayores y viven en los EE.UU. Claudio es tío de Bulmaro y lo conocí en el 2015 en una fiesta familiar; desde entonces hemos coincidido en reiteradas ocasiones lo que generó las condiciones para incluir sus oralidad a este trabajo: sobre los temas de la investigación hemos hablado en distintos momentos, aunque sólo algunos logré grabar. El tiempo grabado entre conversaciones y entrevista realizadas en su casa y lugar de trabajo en La Colonia Alemán es de 2,05 horas;

4) **David “el Güero” Herrera Bustos** (70 años): es autoridad tradicional del ejido El Terrero. Es agricultor y ganadero, ha sido un activo participante de la lucha por el reconocimiento de la comunidad afromexicana que considera como una continuación de la lucha por lograr tierras, que ha sido la historia de su familia y del ejido formado tras años de resistencia y confrontación con la familia Müller, histórica familia de hacendados en la región. Los hijos del Sr.

Herrera son profesionales que viven en otras partes del país y algunos en EE.UU. Lo conocí a través de Bulmaro en una reunión de ex comisarios ejidales para tratar sobre diferencias con el presidente municipal del año 2015. Lo entrevisté en su casa en El Terrero. Tiempo grabado: 1,37 horas;

5) **Juan Alarcón Navarrete** (42 años): es autoridad tradicional de El Terrero. Pertenece a las familias que, al formarse el ejido, accedieron a pocas hectáreas de tierras pero por en el proceso hereditario y ventas parciales se quedó sin tierras. Trabaja una pequeña camioneta de transporte público. Lo conocí en una reunión de ex comisarios en El Terrero, a la que concurrí con Bulmaro, después nos vimos en algunas reuniones de comisarios y lo entrevisté en su casa. Tiempo grabado: 1,10 horas;

6) **Efrén Noyola Rodríguez** (67 años): Es autoridad tradicional de San Nicolás. Tuvo un rol principal en la recuperación del baile de La Artesa en la región. Vive con su familia, mujer, hijos y nietos. Lo conozco a través de los comisarios de San Nicolás, compartimos varias reuniones en el comisariado del ejido. Me presentó ante las nuevas autoridades del ejido, lo que me permitió acceder a los archivos ejidales; hablamos en diversas ocasiones, tanto en su casa como en la comisaría. Tiempo grabado: 1,22 horas;

7) **Crescencio Anika Bustos** (84 años): Es originario del ejido El Quizá. Es agricultor y ganadero. Trabajó desde muy joven como cobrador de la Hacienda de los Aguirre (Ometepec), pero debido al creciente conflicto con otra familia del ejido en los años sesenta decide trasladarse a los EE.UU., donde realiza gran parte de su vida laboral y, una vez que se jubila, se regresa al ejido. Hoy vive de su pensión en los EE.UU. y de la producción de sus tierras en el ejido. Sus hijos son militares y viven fuera del municipio. Me lo presenta Bulmaro García y lo entrevisto en su casa. Tiempo grabado: 2,46 horas;

8) **Ignacio Patricio Ruiz** (88 años): “Don Nacho” es originario del ejido de Huehuetán, Municipio de Azuyú (vecino de Cuajinicuilapa). Es una autoridad tradicional en su comunidad. Ha sido comisario y, debido a su habilidad para escribir, por muchos años ha ayudado a las autoridades de Huehuetán en la redacción de Actas, informes, cartas, reportes, etc. En la década de los años sesenta y setenta participó activamente en la operacionalización de la Reforma Agraria en el reparto de tierras y resolución de conflictos de tierras en distintas localidades de la Costa Chica y la Montaña. Esta experiencia y sus amplios conocimientos de leyes, procesos judiciales y hechos de la historia local le confiere un amplio reconocimiento como un historiador en la comunidad afromexicana, reputación que ha seguido incrementando al involucrarse en la lucha por el reconocimiento constitucional. Lo conozco en una reunión convocada por la ex diputada Teresa Mujica y su Fundación Petra Morga, para organizar la participación de la comunidad en el Tercer Encuentro de Afrodescendientes del Foro de Sao Paulo (julio 2015). Después hice varias visitas al ejido y a Don Nacho para entrevistarlos; nos vimos en ese Encuentro y en otros de afromexicanos que se organizaron en la Costa Chica. Lo entrevisté en su casa y conversamos en las instalaciones de la comisaría del ejido de Huehuetán. Tiempo grabado: 2, 20 horas;

9) **Raymundo Pérez Rodríguez** (32 años): al momento de contactarlo era comisario de Huehuetán, Azuyú (2015). Pasó 10 años trabajando como ilegal en

EE.UU. de donde lo deportaron en el año 2014. Se vino a su tierra junto a su mujer estadounidense e hija de ambos, quienes al no adaptarse a las condiciones de precarización material de la vida en el lugar se regresaron a los EE.UU. Después de unos años de mantener comunicación telefónica, Raymundo pierde contacto con su familia estadounidense. Y al cabo de un tiempo, forma nueva familia con una joven del ejido con quien tiene una hija y viven en la casa familiar. Nos vimos en varias reuniones de comisarios y en otras organizadas por la Fundación Petra Morga. Me compartió sus relatos en un encuentro con formato de entrevista y otras en formato de conversaciones. Tiempo grabado: 2,55 horas;

10) **Armando Patricio Quiterio** (25 años): originario del ejido de Huehuetán. Donde sustituye a Raymundo en el cargo de comisario. Antes de ser nombrado Comisario de Huehuetán (2016), estaba a cargo del Registro Civil. Pertenece a un grupo de jóvenes del ejido que son su base de apoyo en las labores como comisario. Nos vimos en distintas reuniones y momentos en el ejido, además de entrevistarle, hubo muchas conversaciones. Tiempo grabado: 1,05 horas;

11) **Isaac Rodríguez** (24 años). Joven originario del ejido El Sepudo, perteneciente al municipio de Ometepec, ubicado a las orillas de la autopista de la Costa, a pocos kilómetros de Cuajinicuilapa. Nace en 1993, de madre afromexicana originaria de Cuajinicuilapa y de padre amuzco proveniente de Lo De Soto, Jamiltepec, Oaxaca. Radica en El Sepudo, donde trabaja extrayendo material de construcción del río (trabajo al que se dedica el 50% de su comunidad). Hizo sus estudios de primera y secundaria en San Juan del Llano, localidad contigua a El Sepudo. Actualmente cursa estudios de Justicia y Derechos Humanos en la UNISUR, en los cuales tuvo acceso a una formación sobre discriminación racial. El nombre de su localidad, que originalmente se llamaba Molinatepec debido a que pertenecía a una familia de hacendados de apellido Molina, es resultado de la lucha de los ejidatarios para obtener la tierra, lo que logran después de que ocurrieran varias muertes en el alzamiento de los campesinos afros contra los hacendados del lugar. En el ejido conviven afromexicanos y amuscos. Lo entrevisté y conversamos en múltiples ocasiones, tanto en Cuajinicuilapa como en otras localidades de la Costa. Tiempo grabado: 2,57 horas; y,

12) **José Noyola** (24 años): Es originario de San Nicolás. Tiene cuatro hermanos mayores que viven en EE.UU., fue criado por su madre y abuela afromexicanas. Se dedica a tareas agrícolas y a trabajos eventuales. Mantiene buena relación con uno de sus hermanos que le envía algo de dinero para sus gastos. Aunque no participa en ninguna organización, considera que el reconocimiento constitucional es muy importante para la comunidad. Le motiva mucho ser parte de los bailarines que se organizan por motivo del Santo Santiago, que se celebra cada mes de julio. A José lo conocí en el año 2014, en la fiesta de Santiago, nos volvimos a encontrar varias veces en mis viajes al ejido y otras veces en la cabecera municipal. Con el paso de los años la confianza creció tanto como la amistad. En muchos momentos hablamos sobre mi investigación y fue un gran apoyo en el trabajo. Tiempo grabado: 3,10 horas

13) **Eduardo Añorve**: Originario de Cuajinicuilapa y activista de la comunidad afromexicana en temas de identidad cultural y ambientales, entre otros. No

comparte la lucha de la comunidad organizada por el reconocimiento constitucional porque considera que, como comunidad, ya están incluidos en la constitución (bajo la nominación de “comunidades equivalentes”) y es muy crítico del trabajo realizado por la academia. Participó en los orígenes de la UNISUR, donde fue docente, pero se distanció al disentir de la conducción académica de la sede. Sus reportajes e investigaciones sobre las prácticas culturales y musicales de la comunidad, los difundió en su muro de Facebook y eventuales notas periodísticas y entrevistas. Lo conocí a través de mi vinculación con la UNISUR y me mostró el orgullo de la comunidad negra (que prefiere llamar “criolla”: personas que pertenecen a la Costa Chica. Conversamos por horas en muchas ocasiones, tanto en el local de comida de su familia, como en cantinas y otros lugares del municipio. Tiempo grabado: 52 minutos

Las **mujeres** que participaron en situaciones de entrevistas y conversaciones fueron:

- 1) **María Eduarda Noyola Morga** (53 años): es originaria del ejido San Nicolás. Luego de trasladarse a Baja California con su familia en busca de mejores condiciones laborales, se regresa al separarse de su pareja, quien se queda allá. A su regreso, realiza un trabajo comunitario reconocido por los ejidatarios que la eligen como comisaria entre el 2013 y 2014. Durante su mandato, pese a la oposición del Presidente Municipal (que amenazó al ejido de dejarlos sin obras ni recursos municipales), apoyó la formación de la Policía Comunitaria en el ejido motivada por la inseguridad y miedo de la población (*“había mucho asalto y desorden, robos en el campo, peleas callejeras y desorden”*). Desde entonces, las autoridades con el apoyo de la Policía Comunitaria restablecieron el orden en la localidad. En el año 2016, junto a otros ejidatarios, la eligen para integrar la comandancia de la Policía Comunitaria de San Nicolás. Me interesó incluir a María luego de constatar (a través de analizar las Actas de Conformidad) que en su gestión –a diferencia de otros comisarios– demostró un activo rol en resolver conflictos entre las familias del ejido, sobretodo en aquellos asociados a regular los arreglos matrimoniales de jóvenes menores de edad que recurren a la “huida” sin la autorización de las familias. Para evitar que escale el conflicto asociado a la “mancha” (pérdida de la virginidad), las familias se comprometen ante la comisaria la fecha de matrimonio, el pago de compensación u otro acuerdo si así lo determinan las familias. En la entrevista María Eduarda comentó que el aumento de “Actas de Conformidad” durante su periodo como comisaria se explica en la aparición de la Policía Comunitaria que exigía el respeto de la autoridad y el cumplimiento de los acuerdos. La contacté a través del Sr. Efrén Noyola y, luego de verla un par de veces para hablar sobre los motivos de mi investigación, la entrevisté en la Casa de Justicia de San Nicolás, por 53 minutos;
- 2) **Mirna Zárate** (29 años): Originaria de Huehuetán (Azuyú), es la hija mayor de siete hermanos, de padre afro y madre mixteca (proveniente de Azuyú). Dado que, cuando ella tenía 11 años matan al padre por un conflicto de tierras, la familia se traslada a Acapulco y ella a los 14 años se traslada a vivir a Tijuana, donde comienza a trabajar logrando una buena situación económica. A los 22

años inicia una relación con un estadounidense con el que tiene dos hijas. Termina su relación de pareja y se regresa con sus hijas a Acapulco, por un tiempo hasta que termina radicándose en Huehuetán con sus hijas con la idea de recuperar las tierras que le quitaron a su familia (en los tiempos del asesinato de su padre). Actualmente es estudiante de la Licenciatura en Justicia en la Unisur y participa en la Fundación Petra Morga. La conocí en encuentros académicos de la UNISUR y nos vimos en varios encuentros de la lucha por el reconocimiento. Si bien tuvimos muchas conversaciones, sólo grabé una de 32 minutos;

3) **América Ramírez Rentería** (18 años): estudiante de bachillerato, originaria de Huehuetán (Azuyú). Ha pasado su vida en el ejido y sueña con salir a vivir a otro lado (al norte del país, a EE.UU.). Prefiere tener amigos hombres que mujeres y su mayor pasatiempo es jugar con sus amigos en la multicancha del pueblo. La conocí a través de Mirna, y sólo tuvimos un encuentro que se prolongó por 31 minutos;

4) **Magnolia** (54 años): Aunque ha pasado gran parte de su vida en Cuajinicuilapa, es originaria de Nochixtlan (Oaxaca). Debido al trabajo de su padre (contratista constructor de puentes) llegó a vivir a Cuajinicuilapa desde muy pequeña. Criada en la cabecera municipal, siendo muy joven y decidida viaja tras un enamorado hasta Baja California, donde es abandonada a su suerte; casualmente se encuentra con conocidos de sus padres que pagan su pasaje de regreso al municipio. Desde joven tuvo iniciativa y abrió un restaurante, donde conoció a un joven afromexicano con el que formó familia. Cursó estudios en la UNISUR y actualmente trabaja en el Ayuntamiento. Hace años nos conocimos en las actividades de la UNISUR y en reiteradas oportunidades nos reunimos y hablamos sobre mi investigación. En una de esas oportunidades, grabé una entrevista en su casa. Tiempo grabado: 2,41 horas;

5) **Srta. Simpatía** (29 años): originaria de Cuajinicuilapa. Hija de una profesora y de un funcionario municipal con una larga historia política en la cabecera municipal, ambos afromexicanos. Debido a que sus padres trabajaban tuvo que hacerse cargo del cuidado de su hermana pequeña (8 años menor). Aunque sus padres se lo prohibían, desde pequeña la Srta. Simpatía se inclinó a jugar juegos masculinos o de exigencia física que contravenían las normas de su condición de niña. A los padres les preocupaba que le hicieran daño y la embarazaran. Durante sus estudios de secundaria se destacó por su rebeldía y amistades problemáticas. Se integró a la primera generación de estudiantes de la UNISUR, donde la conocí y en reiteradas ocasiones hablamos sobre temas del cuerpo, la sexualidad y los jóvenes afromexicanos. De esas conversaciones sólo grabé 1,17 horas;

6) **Guerrera** (30 años): Originaria de la Ciudad de México, se traslada a Cuajinicuilapa en su infancia (por motivos laborales del padre), donde se quedó a vivir. Es egresada de la UNISUR y es una activa promotora de la lucha de género. Participa en una ONG que se dedica a impartir talleres de salud sexual y reproductiva en los colegios de la costa. Participa de la lucha por el reconocimiento de la comunidad afromexicana porque considera que ello ayudará a que no se siga discriminando a la población negra. La conocí hacia el año 2010 por mi vinculación con la UNISUR y compartimos muchas veces sobre la realidad de las mujeres y los jóvenes en la región. Aunque en reiteradas

ocasiones hablamos sobre la sexualidad de las juventudes afromexicanas, sólo grabé una conversación de 46 minutos;

7) **Luna** (28 años): es originaria de un pueblo del Istmo de Tehuantepec, de padres mixtecos y desde pequeña radica en Pinotepa de San Luis, Oaxaca. Es la más pequeña de cuatro hermanos. A los 20 años se fue a vivir sola a la ciudad de Oaxaca para estar lejos de sus padres y vivir la experiencia de la ciudad (viajar, conocer, ir a la disco). Regresó a la costa para continuar estudios; actualmente estudia en la Unisur la Lic. de Justicia y Derechos Humanos, estudios que entiende le brindan la posibilidad de ayudar a las personas más humildes, algo que siempre la ha motivado. Aunque tuvimos muchas conversaciones sobre las relaciones de hombres con mujeres, de la situación de las jóvenes en la costa, sólo grabé 48 minutos.

8) **Marlene** (34 años): originaria de Santiago Llano Grande (Oaxaca) fue criada por su abuela. No termina sus estudios de secundaria porque “se huye” con su novio, a quien quería, pero a la distancia atribuye su “huida” a la estricta vida que la tenía sometida su abuela que le prohibía salir con sus compañeras después de la escuela. Por este régimen estricto, por capricho (para ir en contra de su abuela), decide irse a vivir con su novio, con quien se casa y al poco tiempo se embaraza. Su relación no la tiene feliz por lo que se regresa a casa de su abuela por un tiempo, pero el esposo la convence de regresar y se embaraza de su segundo hijo. Debido a que su abuela se enferma grave, regresa a vivir con ella, lo que acelera el rompimiento con su esposo, quien se va a los EE.UU. y lo sigue. Después de estar un par de años trabajando en EE.UU. se empareja con su actual compañero con quien se regresa a vivir a La Colonia Alemán. La conocí a través de Claudio García y nos encontramos en asambleas, fiestas y reuniones en la Colonia. Una de nuestras conversaciones fue el tiempo grabado de 36 minutos.

Además de los hombres y mujeres mencionados arriba, incluí la opinión y visión de **Caricia** (32 años), una persona transgénero originaria de Cuajinicuilapa. Siendo muy pequeña aprendió el trabajo de estilista, lo que le permitió comenzar a trabajar en Acapulco donde mantuvo una relación por mucho tiempo con un hombre que la maltrataba, incluso en uno de esos ataques estuvo en riesgo su vida. Después de ello se regresó a Cuajinicuilapa, donde abrió una estética y radica hace ya 10 años. La conocí a través de la Srta. Simpatía y nos reunimos en una oportunidad, en la que realicé la entrevista grabada por 1,15 horas.

7. Estrategia de análisis y/o interpretación de la información

El análisis del corpus co-producido con los sujetos hablantes distingue dos momentos, que se organizan en función de quienes participan, las modalidades y tiempos en que se construye el análisis.

En el primer momento se interpretan las imágenes discursivas contenidas en la

oralidad co-producidas con las personas que hacen los sujetos hablantes. Esto es, en este momento se presenta un análisis sobre distintas temáticas que surgieron en los relatos (configuración identitaria, sujeción sexual, imaginarios y cuerpos deseantes, prácticas de violencia y transgresión). Los sujetos hablantes, a través del uso del lenguaje, hacen una “producción de sí” y objetivan su vida cotidiana, su mundo emocional, onírico y simbólico en procesos intersubjetivos; en el marco de estos procesos, los afromexicanos producen y atribuyen sentido a su experiencia social. La imagen social que el afromexicano produce de sí, se objetiva en un proceso de diferenciación e identificación con los otros que hacen parte de (y/o reconoce en) su entorno espacio-tiempo y afectivo. En este plano, el lenguaje es un mecanismo de acceso comprensivo de la dimensión subjetiva que posibilita identificar las imágenes e ideas que las personas hacemos de nosotros mismos y del mundo de vida que habitamos. El lenguaje, en suma, constituye la condición de posibilidad de la configuración subjetiva de la realidad y de la identidad social y, a la vez, es el mecanismo para acceder a ella (Berger y Luckman, 1986).

En el segundo momento, a partir de trabajar con algunos de los afromexicanos que me compartieron sus visiones y experiencias de vida la interpretación que hice sobre los relatos de todos los participantes, construyo junto a ellos una exégesis de sus condiciones de enunciación que poseen en tanto sujetos diferenciados con prácticas y significaciones compartidas, en virtud de su pertenencia a la comunidad afromexicana de la Costa Chica del estado de Guerrero.

En la interpretación de los relatos se consideran los elementos afectivos, sociales y relacionales que organizan la situación de entrevista y/o conversacional. En la mayoría de los casos, los relatos se enuncian en un clima de complicidad y empatía, lo

que se manifiesta en formas verbales de cercanía que rompen la tradicional jerarquía (al menos formal) que caracteriza los encuentros entre el investigador y los sujetos hablantes: en nuestros encuentros fue habitual el uso de las palabras “carnal”, “compa” y “hermano” o expresiones que denotan intencionalidad comunicativa: “¿me entiendes?”. Salvo excepciones, la gran mayoría de las conversaciones y entrevistas se construyen en contextos amistosos e informales, y todos se producen en el marco de una relación de proximidad social (incluso, en algunos casos, afectiva). Esta cercanía, no obstante, no rompe del todo la relación sujeto-objeto, al menos con algunas de las personas –sobre todo, con las que no existía una relación previa al momento de contactarlas para generar sus relatos– la situación de entrevista/conversación no escapó a las reglas que estructuran una relación jerárquica entre investigador e integrante de la comunidad.

Si bien en muchos casos la oralidad se co-produjo en una situación de proximidad afectiva, apertura y diáfano interés de desnudar ideas, recuerdos y visiones, por medio de lo cual se logró desmontar el carácter jerárquico de la relación que los afromexicanos establecen con los investigadores o profesionales que vamos a trabajar y/o acompañar sus procesos sociales de lucha u organización, es imposible que sólo con decisión, voluntad o apuesta política del académico se rompa la percepción jerarquizada que algunos afromexicanos interpelaron/construyeron en la relación que establecieron conmigo. Aunque la apuesta política para establecer una relación horizontal entre investigador/sujeto en la investigación es necesaria para provocar la fractura jerárquica, es decir, para construir la necesaria relación heterárquica con la comunidad, ésta debe abrirse a ello. Sin la aceptación de los participantes del proyecto de la apuesta política por una ecología de saberes, no

existen condiciones para configurar un diálogo epistemológico; es más –en los términos de la metodología del feminismo comunitario– es la comunidad la que valida y se abre a construir relaciones heterárquicas, en las que no sólo se invita a investigar, se comparten relatos, saberes y creencias, sino también existe un debate y problematización de los análisis resultantes; esto último, en esta investigación es lo que permite la construcción de una mirada de segundo orden.

En el caso particular de la comunidad afromexicana (hablo específicamente de la que habita en la Costa Chica) se presenta un fenómeno a considerar que contribuye a transitar hacia un *diálogo de saberes* (De Sousa Santos, 2009): a diferencia de otras comunidades de la diáspora africana en las Américas, los afromexicanos no cuentan con un colectivo de *intelectuales orgánicos* que, con base en los postulados de las ciencias sociales dominantes, construyan análisis y discursos sobre la comunidad que ésta haga suyos. En la Costa Chica existe una comunidad con una gran variedad de líderes sociales que han construido su trayectoria y reconocimiento político en procesos de lucha y trabajo social, o en organizaciones sociales con proyectos en favor de la comunidad. En este concierto de liderazgos sociales y políticos, en años recientes destaca la creciente presencia de mujeres lideresas, con las mismas historias de lucha, pasión y capacidad argumentativa en roles que hace un par de décadas eran exclusivamente masculinos.

La ausencia de profesionales de las ciencias sociales (incluidas las ciencias jurídicas), con capacidad o disposición de acompañar la agenda social y política de las organizaciones afromexicanas se refleja en dos procesos que han movilizad hace ya veinte años a la comunidad: los Encuentros de los Pueblos Negros y el proceso de movilización por el reconocimiento constitucional. En ambos, las organizaciones, sus

líderes y las autoridades tradicionales y comunitarias y sus los organizadores han sido los principales protagonistas; y en ambos, los académicos que acompañan, apoyan y aportan los elementos con soporte científico, son externos a la comunidad.¹¹⁰

Como una manera de construir una relación de *proximidad*, en la que se resquebraje –aunque sea en parte– el carácter jerárquico de la relación construida con los hablantes de este trabajo, en el segundo momento del análisis sobre las representaciones discursivas, caracterizaciones y singularidades contenidas en la oralidad de las personas que me compartieron sus historias, creencias y prácticas, se realizó con base en generar un debate con algunos de ellos la primera interpretación de sus relatos. Estos debates aportaron algunos elementos claves para desplegar una reflexión más abarcativa y precisa de sus prácticas y sexualidades. En esta fase de la investigación, debido a las restricciones de tiempo que imponían las exigencias institucionales para concluir este escrito y la distancia que existe entre mi espacio cotidiano y el municipio, sólo contacté a cuatro varones (Bulmaro, Claudio, Isaac y José) a quienes vía correspondencia envíe con anticipación el escrito y luego, entre mayo y junio de 2017, mantuve un intercambio de posiciones y miradas con cada uno sobre su propia exégesis de los relatos, tanto en lo que refiere a sus contenidos como a las interpretaciones que hice sobre ellos (ellos cuestionaron, complementaron y/o validaron lo planteado). Con tres de ellos, tuve encuentros en Cuajinicuilapa y con el

¹¹⁰ Como muestra de la fructífera relación, pero tajante división del trabajo existente entre organizaciones y académicos, en la actual lucha por el reconocimiento que adquiere un nuevo impulso a partir de agosto del 2015 (en el marco del Homenaje a Nelson Mandela convocado por la UNSIUR, sede Cuajinicuilapa), luego que las organizaciones se reunieron en diversas ocasiones en las que debatieron sobre las bondades y dificultades que tenían las distintas propuestas que ya habían sido presentadas por algunos senadores y diputados, acordaron elaborar una propuesta de iniciativa de modificación constitucional y recurrieron a los académicos que acompañamos el proceso para elaborar el documento: María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde (INAH) y Mónica Oliva y quien escribe (UACM). Una vez elaborado, el documento ha sido debatido y trabajado por diversas organizaciones que ya se lo han apropiado para presentarlo al Senado de la República.

cuarto, que se había desplazado al estado de Chihuahua, trabajé vía llamadas telefónicas y mensajes de WhatsApp.

CAPÍTULO V. RELATOS, PRÁCTICAS E IMAGINARIOS

Algo –o quizá mucho– ha cambiado en la comunidad afromexicana de la Costa Chica. La vida cotidiana en el municipio de Cuajinicuilapa presenta algunas continuidades y discontinuidades con la imagen sociocultural que Aguirre Beltrán retratara en *Cuijla*. Quien visite hoy este municipio podrá corroborar que aún prevalece una economía de subsistencia, basada principalmente en la agricultura, la pesca y la ganadería. Del mismo modo, observará que en la producción del orden social confluyen formas modernas y tradicionales, que la institucionalidad política (presidente municipal, policías, servicios del gobierno, registro civil) se articula con autoridades tradicionales, como los “principales” (quienes, pese a no tener la centralidad de otros tiempos, siguen siendo una voz autorizada en los territorios ejidales y en los conflictos comunitarios), los comisarios y la presencia creciente de los “policías comunitarios”, los usos y costumbres han recuperado su vigor. A su vez, se puede plantear que “la lengua y el corrido” siguen reproduciendo un sentido de identidad y pertenencia, al menos, con un fuerte arraigo entre los mayores. Y el sincretismo religioso (Gruzinski, 2000) no ha disminuido en ninguna de sus expresiones más colectivas: de una parte, las personas que fallecen siguen siendo despedidos con los rituales de la “vela” y el “levantamiento de la cruz”; y de otra, las festividades religiosas mantienen el espesor simbólico celebratorio y reproductor de cargos y rituales sociales.

Distinta es la situación de la arquitectura urbana. No sólo desaparecieron los “redondos”, también el emplazamiento urbano de los mismos: tanto en el ayuntamiento como en las distintas localidades (ejidos y colonias), existen trazados urbanos de casas (de adobe o cemento) que, si bien muchas tienen piso de tierra y no cuentan con servicios de alcantarillado y luz, forman pequeños villorrios o pueblos

semi-urbanizados. Tampoco subsisten muchas de las creencias y prácticas observadas por Aguirre Beltrán y que calificara como distintivas de esta comunidad. Tal es el caso de los rituales que señaló como parte de la integración de los recién nacidos a la comunidad, ya que la búsqueda de su tono (o animal protector) ha quedado en el olvido; aunque los mayores conocedores de las tradiciones del lugar y de la comunidad hablan de estas creencias, es un relato que en las nuevas generaciones remite a los tiempos de sus abuelos. Los “hueseros” siguen siendo un referente de consulta por la comunidad, pero la llegada de la medicina moderna ha provocado un importante retroceso de la medicina tradicional.

Otra práctica que, en términos de su manifestación y significado social, presenta algunos cambios es la apropiación del cuerpo y de la sexualidad femenina que los hombres hacían en el marco de códigos aceptados socialmente, y que Aguirre Beltrán denominó “casamiento de monte”. Como se verá en los relatos de los sujetos masculinos que participaron de este trabajo, dicha transformación tiene varias dimensiones que, en su despliegue, revolucionaron el propio ejercicio de la sexualidad de la comunidad afroamericana.

Finalmente, habría que considerar nuevos fenómenos que vienen a ser condición de posibilidad de la construcción del actual orden social y configuración del sentido de pertenencia entre los habitantes del municipio. En primer lugar, la migración es y ha sido un fenómeno que ha marcado la vida de muchos afroamericanos. Es un fenómeno que comporta una dinámica circular física, económica y simbólicamente; es decir, el desplazamiento temporal (por años o décadas) a los EE.UU. o a otras partes de México no se traduce en una desvinculación de la zona, de sus familias, de las festividades o en una pérdida de pertenencia al lugar. Muchos de

los que migran, mientras están lejos mantienen un contacto continuo con “los suyos” y las situaciones familiares o sociales que los involucran: no sólo envían remesas de dinero para mantenerse o ampliar el patrimonio familiar (pagar enfermedades, comprar tierras, casas o ampliaciones de la casa de origen), también participan de las decisiones familiares y comunitarias (ejidales, festividades religiosas, otras) y, habitualmente, regresan a vivir y/o gastar los recursos obtenidos como migrantes. Y, en segundo lugar, la presencia del crimen organizado hace parte de la cotidianidad con una centralidad que hace décadas no tenía: es decir, independientemente de no alcanzar la notoriedad y espectacularidad que posee en otras partes del estado u otros estados del país, la “maña” incide en la emergencia o invisibilización de situaciones que ocupan a las autoridades y a la población: sin duda, el creciente número de muertes provocado por “la disputa de la plaza” entre grupos distintos, ha ido adquiriendo un creciente peso que comienza a alterar las prácticas sociales: concretamente, a partir de mediados del año 2015, salvo las taquerías y “picadas” históricas, son escasos los lugares de encuentro y esparcimiento –bares, discos, restaurantes– que permanecen abiertos después de la caída del sol.

En este marco, aquí se presentan las representaciones, imaginarios, códigos culturales y creencias contenidos en los relatos que dan cuenta de las representaciones que los sujetos hacen en su condición de afromexicanos, de sus prácticas sexuales, de su cuerpo y de sus parejas sexuales y emocionales, a fin de analizar las manifestaciones de una configuración colonial de la sexualidad. El análisis se presenta en dos apartados diferenciados por su nivel de abstracción y finalidad interpretativa. Se inicia con un análisis descriptivo de las representaciones discursivas que hacen de sí hombres y mujeres de la comunidad afromexicana de la Costa Chica,

principalmente del municipio de Cuajinicuilapa. En un segundo momento, se planteará un nivel interpretativo de segundo orden sobre las condiciones culturales y coloniales que han generado tales representaciones a objeto de reflexionar sobre los procesos de colonialidad que subyacen en la configuración de los órdenes sociales y al sexual que organiza la sexualidad de la comunidad afromexicana.

1. Configuración identitaria afromexicana

La exclusión del afromexicano de la comunidad nacional y de su imaginario, no hace parte de la experiencia social que tienen los “negros de la costa” en la cotidianidad de sus comunidades. Sólo aparece cuando se desplazan fuera de sus territorios de pertenencia, conviven o comparten con integrantes de comunidades distintas. Así lo refleja la experiencia del Bulmaro García Zavaleta (el “inge”) cuando con 15 años recién cumplidos ingresa al Colegio de Chapingo para realizar sus estudios de preparatoria. Si bien antes había estado en la Ciudad de México (en casa de familiares), a partir de ese momento se traslada a vivir –a compartir a diario– con personas que no eran de su comunidad, y experimenta por sí mismo lo que había leído en la poesía de Nicolás Guillén y sobre la lucha de Nelson Mandela contra el *apartheid* en Sudáfrica. Al llegar al Colegio de Chapingo, sus compañeros lo recibieron con comentarios racistas:

Cuando ya voy a allá, recién descubro la discriminación. Me dice un chilango:

- Chilango: ¡Miren. Un negrito!!!!, pero así burlándose. ¿Qué rama vas a estudiar wey?.

- Bulmaro: No wey, en cualquier banca, como cualquier pendejo de ustedes –le digo.

- Chilango ¡No te enojas, wey!

- Bulmaro: Me estás diciendo en qué rama de un árbol, y si sigues, te voy a madrear

- Chilango: Oye, este wey no sabe de ninguna broma

- Bulmaro: *No te hagas el pendejo: una broma es una broma, y otra cosa es que te quieras burlar de mí. Te voy a partir tu madre otra vez que me digas...*

- Chilango: *no mames vato, una pinche broma, ya no te vuelvo a decir nada negro*

De ahí entendí qué era la discriminación... Uno conoce la discriminación cuando sale de aquí (Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, en Cuajinicuilapa. 2 agosto 2015).

Durante sus primeros meses en el Colegio de Chapingo, “el inge” desarrolló una actitud violenta y contestataria, respondiendo de forma agresiva a todas las bromas y burlas racistas o discriminatorias. Pero debido a los conocimientos que fue adquiriendo en su formación en Sociología Rural y al haber tenido una participación destacada en los Toros Salvajes (equipo de fútbol americano del Colegio), fue logrando una mayor integración en la comunidad estudiantil, por lo que modificó su actuar violento. Esta experiencia, no obstante, lo marcó y le exigió sobresalir, ser mejor estudiante que los demás. Más adelante, esta experiencia lo hizo optar por una vida dedicada a trabajar contra la discriminación que sigue sufriendo su pueblo que, como en su caso, adquiere una materialidad dolorosa y violenta al desplazarse fuera de las localidades de origen.

La discriminación racial también se presenta en las propios ejidos de pertenencia de la población afroamericana, ya que en el espacio escolar los jóvenes y niños afroamericanos experimentan el rechazo y las burlas por su color de piel entre sus compañeros de estudios, no sólo mestizos, también por indígenas.

Mis compañeros se burlaban, yo no sé cómo se consideraban ellos, pero se burlaban. Me decían: “el frijol, el frijolito”... “No, pues, por qué con él, mejor con otro; prefiero hacerlo solo”.

Te hacen menos, algunas personas te hacen menos porque tienen resentimiento o desconfían del negro porque tienen estereotipos de los afros de que son salvajes.

De alguna manera eso te genera, pues, yo no tengo la culpa de haber nacido con este color de piel. Muchas veces, uno no comprende la parte, por qué la

gente se comporta así con uno, pues. Desafortunadamente eso te genera resentimiento, rencor hacia las personas (Isaac. Conversación realizada en Huicantenango, 5 diciembre 2015).

En este relato, el joven Israel alude a sus compañeros amuscos y mixtecos que se asentaron en la zona, quienes le hacen ver que su color de piel hace una diferencia – para mal– de lo cual no se había percatado. En su opinión, negros e indios no tienen buena convivencia por las diferencias históricas que se remontan a los tiempos de la Colonia. Por su contextura física (de potencia y fortaleza) sus compañeros indígenas lo incluían en las actividades deportivas, pero en las académicas no. La discriminación que sufrió en la escuela, por una parte, le fue generando un sentido de culpa hacia su propia identidad y una actitud de rechazo hacia los demás y, por otra, le impuso el desafío de esforzarse para ser el mejor del grupo para demostrarle a los demás (a quienes lo discriminaban) que *“de alguna manera todos [negros incluidos] son capaces de pensar, de hacer y de cambiar las cosas”*.

La experiencia de Isaac, como afroamuzco, que enfrenta sin apoyo la discriminación de su entorno, muestra que estos jóvenes siempre están en una permanente tensión con los otros con los que se relacionan a diario. Esta travesía en solitario obedece a una relación distanciada entre padres e hijos, fenómeno que se repite en muchos relatos y que sería –como se verá más adelante– una de las causas del tipo de sexualidad que construyen las nuevas generaciones de la zona. Ese silencio o distanciamiento al interior de la familia obedecería a los roles tradicionales que el machismo asigna a hombres y mujeres en la comunidad, que ubica *“al padre en el campo, a la madre en la cocina y a los hijos en la escuela, y si eres hombre le ayudas al padre, y si eres mujer, le ayudas a la madre. No hacerlo es ir contra las reglas*

establecidas". En su caso, además, tampoco hubo un vínculo cercano con su padre debido a las fuertes diferencias de carácter y su rechazo a la violencia que el padre ejercía sobre la madre cuando estaba bajo los efectos del alcohol, diferencias que refuerzan su sentido de pertenencia con la comunidad afroamericana. Esta fortaleza le lleva a plantear que *"es cuestión de cada uno, como se quiera presentar"* (Isaac, idem).

La conflictiva relación entre indígenas y afroamericanos ha sido retratada en los estudios historiográficos como un fenómeno que se remonta a los tiempos de la Colonia y que remite al maltrato que sufrieron los indígenas de parte de los africanos esclavizados que cumplían funciones de capataces en haciendas, ingenios y minas, a la destrucción de sus milpas provocadas por el paso de los animales arreados por *gabilleros* (negros vaqueros) durante el siglo XIX e inicios del XX y al robo y/o violación de las mujeres desde que los esclavos, libertos y cimarrones, y sus descendientes, se instalaron en la zona costera. Conflictividad que se ha prolongado a través de los siglos y ha configurado una relación jerárquica, en la que los negros ubican a los indígenas en un lugar de inferioridad. Jerarquía que en el presente se manifiesta en términos económicos, sociales, políticos y simbólicos. Un ejemplo de la idea de superioridad "negra" estriba en que los indígenas de la Montaña bajan al municipio para ofrecerse como fuerza de trabajo y son contratados por afroamericanos para laborar en sus cosechas, empresas, comercios y/o casas; otro es el ya comentado diferente estatus que indígenas y afroamericanos tienen en la normativa e institucionalidad mexicana (el reconocimiento logrado por los pueblos originarios en la constitución no sólo representa reconocer formalmente su contribución a la conformación de la nación, también se traduce en el acceso continuo a políticas y recursos públicos que les

garantiza la reproducción de sus formas de vida y beneficios económicos). Es una diferencia que se inscribe en la jerarquía que organiza la relación entre unos y otros.

La ofensa a un negro, es que le digan “indio”. Yo tengo un hermano que le dicen “huanco” porque tiene los pelos [de la cabeza] parados. Al principio era peyorativo para él decirle huanco [porque] el huanco es un rango mucho menor que el indio. Eso es de los mixtecos de acá de la zona que no se bañan esos cabrones, por el clima [muy frío de la montaña] y cuando vienen para acá [a la costa] huelen muy feo. Si quieres ofender a una persona le dices: ¡huanco de la chingada!. ¡A tú huanco!. El indio también agrade al negro: ¡a tu negro huevón!, pero no pasaba de ahí (Bulmaro García. Conversación realizada en las instalaciones de la Unisur, en Cuajinicuilapa. 2 agosto 2015).

Esta distanciada y peyorativa relación con los pueblos indígenas es del conocimiento de los profesionales que trabajan en la zona y con ambos sujetos colectivos, tal como lo refleja una anécdota que “el inge” recuerda con el rector de la UNISUR, el Dr. Joaquín Flores Félix: en la iglesia de Tilapa (ubicada arriba de Santa Cruz del Rincón), señalándole una imagen Joaquín Flores le dice: “mira, para que veas porque los indios no te quieren”. En la imagen aparece un negro con un látigo golpeando a un indio tirado en el suelo. Para “el inge” esta imagen remite a los orígenes de la relación que hoy tienen ambas comunidades, un origen que los confrontó como consecuencia de los roles que les asignó el sistema económico colonial:

[el negro] jugaba un papel... el español no era el que directamente se dirigía al indio, sino que utilizaba al negro, a él le daba poder, al único que le permitía montar a caballo era al negro, al indio no. No sabía montar [...] Y eso le daba poder (Bulmaro García. Idem).

Las diferencias que atribuyen los afroamericanos a las comunidades indígenas se expresan también en las nomenclaturas que reciben en los emplazamientos en los que se asentaron desde los tiempos coloniales. Luna, una chica Mixteca señala que se le

considera “mestiza” en Pinotepa (Oaxaca) porque “*así denominan a quienes no son originarios del lugar ni viven según las costumbres de la comunidad*”:

los mestizos son las personas que vienen de otra ciudad, que los padres traen sangre de otro lugar, que tienes una manera de vestir diferente. A los indígenas ya te consideran como un mestizo. Entonces, a mí, allá, me consideran como mestiza. Yo, desde que entré a estudiar a la universidad, mi forma de pensar ha sido otra en cuento al mestizaje. Yo hasta ahora me considero mixteca, indígena. Por qué, porque mi familia, mi sangre, sí es parte del Istmo Tehuantepec, Oaxaca; zapoteca también, pero más tiempo he vivido en Pinotepa de San Luis y ahí es donde está casi toda mi familia, entonces yo me siento indígena, mixteca (Luna. Conversación realizada en las instalaciones de la Unisur, en Cuajinicuilapa. 24 enero 2016).

Los procesos de diferenciación de los afromexicanos también se instalan en el plano de su sexualidad. De acuerdo con Luna, los hombres, independientemente de que sean mestizos (indígenas) o negros, tienden a utilizar el mismo lenguaje soez (*hablar de la verga y esas groserías*), pero se diferencian en el proceso de seducción, lo que hace una gran diferencia entre ellos:

[los negros] son más toscos para llegar con alguien [una mujer], son más pesados, no sé. Su voz es muy chillante [de volumen alto], muy escandalosos, muy alborotistas. Eso lo hacen diferentes [que los mestizos]... Son muy calientes, son más mano suelta: les agarras las manos y te agarran hasta otra cosa (Luna. Idem).

Las prácticas de seducción que Luna rechaza de los hombres afromexicanos, es lo que éstos consideran su principal atributo, es la actitud que los distingue de otros hombres que, sin ser nombrados en el relato, serían los indígenas.

(nuestra forma) como que las intimida. Que un negro les llegue y les hable: “Hola, ¿cómo te llamas?” Que le llegue de lleno, no que acá, sino es llegar a lo lleno, de llegarle al punto. Es que muchas veces hay hombres tan brutos que le dicen, “Oye, ¿sabes qué? Me gustas y me gustaría intentar algo contigo”. Así derecho y en canela. Verga, como que las morras se quedan así, “bueno, qué, y éste qué onda, no? ¿Qué trae éste?”. Sí (...). No es la lírica, la letanía, la labia común de las personas. Le hablas muchas veces en doble sentido: “No pues, cuando quieras, vamos a dar la vuelta, vamos a la presa” y cosas por el estilo. Y

cómo que a la morra le gustan las cosas distintas, como que ya se aburrieron a lo rutinario (...), o sea, [con una voz desganaada]: “Hola, cómo estás, te invito al cine”. Si les atrae eso también, pero que le llegue con otro ambiente, ambiente de desmadre, de hablarle cosas cotidianas de la vida pero que a ella no pasa en su vida y le da risa (Isaac. Conversación realizada en las instalaciones de la Unisur, en Cuajinicuilapa. 24 enero 2016).

El lenguaje procaz, directo, invasivo y “al chile” hace parte, no agota las estrategias de seducción de los hombres afromexicanos que responden a los contextos en los que encuentran o, mejor dicho, tienen posibilidades de acercarse a una chica que sea de su interés; contextos que remiten a los espacios de fiesta y celebración. En estos espacios los comportamientos festivos y el virtuosismo en la pista de baile tienen una función central. Aunque no se excluye a los indígenas de comportamientos de diversión, serían más contenidos, no alcanzan la explosividad festiva de los hombres afromexicanos.

[Los jóvenes encuentran a las morras] en los bailes de feria de los pueblos, ahí se juntan. Haz de cuenta, si mi comunidad es el centro [organiza la fiesta] y las otras comunidades periféricas, llegan todas las comunidades a mi comunidad, no sé, llegan de la montaña [es decir, indígenas], llegan afros y toda la onda, ¿no? Se juntan, bailan y si te gusta [una morra] la invitas a bailar y, de ahí, si acepta a bailar contigo ya tienes un punto más; por lo menos como amiga, desde ahí ya la puedes tratar como amiga. O también le puedes decir: “sabes qué, me gustas” y toda la onda, “me gustaría tener una relación contigo” y ya pues. Y si te dice “sí”, simón. Y muchos ahí andan apañando, andan bailando y apañando, y es la primera vez que se encuentran. Se encuentran muchas cosas de ese tipo.

Hay distintas formas [de acercamiento a las chicas]. O sea, uno llega al baile. Es que –te digo– a las mujeres le gusta de todo. O sea, puedes llegar al baile con tu chela en la mano porque a muchas le gusta que te guste el ambiente, y primero, [cuando ya ves a alguna morra que te guste] vas y bailas con otra chava, vas y bailas y ahí muestras tus mejores pasos y uno la regresa a ver para ver si te está mirando pues, y si te mira, por lo menos ¿no? “Este payaso, por lo menos una mirada ya me robó” y ya te sientas, y sigues con tu chela. Y ves que se para a bailar y no pues ves que te gusta cómo baila. Y piensas a ver que sale entre ella y yo, y simón la invitas a bailar: “qué, gustas bailar una pieza conmigo.” O muchos no le dicen nada, le dicen de señas que si van a bailar pues, o se le acercan y le dicen “vamos a bailar”, o no más le hacen [señas] pues, porque hay estilos y estilos. Y hay muchas que te dicen que no, y te dejan parados. Procuro estar seguro, casi cuando voy es porque van a bailar (Isaac Rodríguez. Idem).

Como se ha planteado en capítulos previos (véase análisis sobre los “marisoles”), los hombres homosexuales tienen una extendida presencia y gran aceptación social en la zona. El rol que ellos tienen en la producción de la sexualidad afromexicana se aborda más adelante, pero en términos de los imaginarios sexuales con base en los cuales se activan los procesos de diferenciación e identificación, se recuperan para corroborar la singular sexualidad afromexicana.

[Los gays] dicen que es mucho mejor compartir una noche con un negro que con un indígena, porque es placentero. Si un gay tiene que elegir entre una verga negra y una indígena, elige la negra (Isaac. Conversación realizada en las instalaciones de la Unisur, en Cuajinicuilapa. 24 enero 2016).

Finalmente, las mujeres indígenas y afromexicanas también comportan diferencias que, si bien no tendría distinciones en términos del placer sexual, serían muy notorias respecto de la esperada pasividad y receptividad que debiera tener la mujer en un espacio de seducción y atracción erótica; es decir, mientras las mujeres indígenas cumplen el rol de esperar la iniciativa masculina, las mujeres afromexicanas transgreden todas las normas sociales sobre el comportamiento femenino en un espacio de seducción:

Hay mujeres atrevidas (...) entre las negras y las indígenas porque dicen que hay que tenerle más miedo a las seriecistas [aludiendo a las indígenas] que a las albrestradas [negras] porque yo creo que hasta cierto punto sí es muy cierto. Porque yo les he preguntado también. Y me dicen: “a ver pinche negro –me dicen– eres un pinche mulato” porque todas mis características son de negro, pero dicen que tengo pelo de indígena pues. Y sí, lo sé porque mi papá es indígena y mi mamá es negra, pues. “A ti te ponemos así, tú no eres ni indígena ni negro, tú eres un pinche mulato”, me dicen. Dicen que el macho arrasa con todas, pero las mulas... “Dime tú ¿qué prefieres, las indígenas o las negras?” Me ponen a pensar cuando me preguntan eso, les digo. “Por qué, yo he tenido más relaciones con negras que con indígenas –les digo–, con las dos me he sentido bien”. Pero ahora sí, las que siento que más me han metido en aprietos son las negras porque un atrevimiento carnal: es que te pulsean, te miden luego, a ver si tienes una buena verga, luego te brincan. (...) cuando apenas andas queriéndole entrar a eso de las relaciones sexuales y llegue una pinche morra y

te agarre los huevos y te pulsee y te diga “a ver si tienes una buena verga”. Eso te enfría y te cala y bueno y qué pasó ahí, si el que tiene que llevar acá soy yo, si soy hombre. [En cambio, te encuentras con una morra que te dice:] “Yo te voy a calillar a ti, no tú a mí”. Las negras son más, entrando en cuestiones de erotismo, las negras son más. Las indígenas son más conservadoras, pero ya dentro del erotismo, de sensación, igual. Yo creo que todos estamos con la misma expectativa de recibir el mayor placer con la persona con la que estás. Yo no es que tenga una preferencia por las negras, pero sí les tengo más respeto, o miedo será a lo mejor (Isaac. Idem)

El relato de Isaac, además de evidenciar una clara distinción entre la sexualidad que practican las mujeres afromexicanas y las indígenas, plantea un desafío para el análisis que aquí importa resaltar. En un principio, se podría inferir que en este relato se construye a un sujeto femenino que, con sus prácticas, estaría reconfigurando o –al menos– resquebrajando las reglas que organizan el mercado de la carne que, desde los tiempos coloniales se han regido acorde a una institucionalidad heteronormativa. En este relato se plantea un fenómeno ampliamente compartido en la comunidad afromexicana: tanto hombres como mujeres de distintos rangos de edad, representaron de modo similar a la sexualidad femenina contenida en el relato de este joven del ejido El Sepudo. Es una representación que sigue reproduciendo el imaginario colonial y racial de la mujer afromexicana hiper-sexualizada, lo que no se condice con el lugar que ese imaginario atribuye al cuerpo y al sujeto femenino; esto es, un rol pasivo y soporte de la violencia y potencia de la sexualidad masculina. En efecto, Isaac presenta a una mujer que, tempranamente en su vida sexual, gestiona su cuerpo y sexualidad acorde a sus deseos y sentido del placer. Con todo, la valoración transgresiva fincada en estas prácticas y conductas femeninas se debe articular con otras prácticas y códigos que estructuran las relaciones de género que también

organizan a la sexualidad femenina y, sobretodo, condicionan la sexualidad de hombres y mujeres.

Para cerrar este apartado sobre la producción de una discursividad sobre la identidad y la pertenencia a una colectividad que se reconoce como tal a partir de construir a un “otro” del cual se diferencia, en los relatos aparece de manera indeleble que ese “otro” es el indígena, con quien tiene una cotidianidad que se repliega hacia el pasado y adquiere inmanencia en el presente, es un “otro” con el que tiene una historia que los diferencia más en términos simbólicos y políticos que en términos afectivos y sociales. En efecto, los registros historiográficos muestran que desde los primeros contactos surgió una conflictividad radical que se profundizó durante la Colonia y se extendió hasta el siglo de la independencia y el proceso revolucionario; conflictividad que es exacerbada por la actual institucionalidad política que, a partir de la modificación del Artículo 2º Constitucional dándole el reconocimiento oficial a las comunidades y pueblos indígenas,¹¹¹ ha activado un diferenciado tratamiento a las comunidades indígenas y a la afroamericana, no sólo en el plano simbólico (conformación de un imaginario de pertenencia mexicana) también en el plano de las políticas de gobernabilidad (acceso a los recursos del Estado). No obstante, por otro lado, afroamericanos e indígenas históricamente han generado espacios y confluencias que los han hermanado en condiciones de opresión y procesos de lucha demostrando un gran potencial político, como el movimiento del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular de 1992 que sigue presente en la memoria de los activistas por el reconocimiento y muchas de las autoridades tradicionales, políticas

¹¹¹ Véase Reformas Constitucionales sobre Derechos y Cultura Indígenas publicado en el Diario Oficial del 14 de agosto de 2001. Disponible en: http://www.cdpim.gob.mx/v4/02_normativa_reformas.html Consultado en enero 2017.

y ejidales. La proximidad de afromexicanos e indígenas no es un componente que está en la conversación social y política, pero se interna en la historia local de un modo subterráneo, mas indeleble, como el compartir parte del territorio nacional por siglos en condiciones de abandono y marginación y resistir a una gubernamentalidad que ha renegado de sus tradiciones y formas de vida, ya sea vía su asimilación (aculturación indígena) o su invisibilización (negación histórica afromexicana); y también comparten la conformación de complejas y antiguas genealogías familiares que, sin duda, constituyen un determinante de sus propias condiciones de reconocerse parte constitutiva de una sociedad multicultural.

La continuidad y contigüidad histórica de indígenas y afromexicanos no aparece en los relatos que remiten al sentido de pertenencia identitaria; más bien se mencionan como epifenómenos, como componentes circunstanciales (“tú no eres negro, eres un mulato”; “mi abuela era indígena”; “mi padre viene de la montaña”); es decir, constituyen elementos que no condicionan ni relativizan la identificación con lo afromexicano. En la medida que los relatos hasta aquí trabajados pertenecen a personas vinculadas a la Universidad de los Pueblos del Sur, en donde existe una declarada intención por visibilizar la riqueza cultural y política del sujeto afromexicano, que ha sido históricamente negado por el Estado-nación, son enunciados de personas en las que se ha generado una clara consciencia de su pertenencia e identificación racial. Aunque no todos los sujetos contactados en esta investigación pertenecen a la UNISUR, todos poseen directa o indirectamente alguna vinculación con la lucha de la comunidad afromexicana por su reconocimiento o con un proceso de reivindicación frente al Estado.

De lo anterior se desprende que sería errado extrapolar esta claridad política en el sentido pertenencia al conjunto de la comunidad afroamericana. Al indagar entre los estudiantes de la UNISUR sobre cómo adquirieron la claridad de su postura identitaria, se constata que surge como registro político de su sentido de pertenencia comunitaria; antes de ingresar a la UNISUR en sus espacios de socialización familiares y otros no habían escuchado nada al respecto; es más, la noción “afroamericana” no era parte de la conversación familiar, barrial y escolar.

Se han expuesto distintas manifestaciones comunitarias y subjetivas (no sólo políticas) en las que aparece un sentido de pertenencia comunitaria a partir de construir una diferenciación con un “otro”, acuerpado en la imagen del indígena, por lo tanto, el problema no radicaría en la configuración de un sentido de pertenencia a una identidad compartida y contenida en un “nosotros”, sino en la denominación que tendría ese “nosotros”; esto es, en la forma o palabras que la comunidad afroamericana utiliza para referirse a sí misma. Explicitado el problema: ¿Cómo se autodenominan los integrantes de la comunidad afroamericana? Ayuda conocer los debates preparativos para incluir la pregunta sobre la población afroamericana en la Encuesta Intercensal 2015 entre las organizaciones sociales de la comunidad afroamericana y las instituciones gubernamentales responsables de la Encuesta (CONAPRED, INEGI y INAH),¹¹² en los que se hizo evidente que la noción “afroamericano” no tiene unanimidad ni tampoco era hegemónica en el habla de la comunidad para identificarse como grupo diferenciado social, histórica y culturalmente. Si bien es utilizado por

¹¹² Véase “Minuta Ejecutiva” del debate realizado en la Mesa de trabajo convocada el 21 de Julio del 2014 por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), el Instituto Nacional de Estadística Geográfica e Informática (INEGI) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Disponible en http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Minuta_Mesa_Trabajo_Conapred_INEGI_INAH_INACSS.pdf

quienes luchan por el reconocimiento constitucional de la comunidad, cuya legitimación política descansa en el acuerdo adoptado en el Foro de los Pueblos Negros realizado en octubre del 2011 en Charco Redondo (municipio de Tututepec, Oaxaca), es un término politizado que no ha logrado del todo ser reconocido como propio por la población. Incluso, para lograr una mejor proximidad con la población encuestada, en los debates preparatorios de la Encuesta Intercensal se resolvió utilizarlo junto a otros términos que la comunidad afroamericana también interpela para identificarse como grupo: así, para la población de la costa de Guerrero y Oaxaca, “afroamericano” se intercala con “negro”, “moreno” y costeño; y para reflejar las realidades de la población que reside en el Estado de Coahuila se agregó la palabra “mascogo”, y para la población afroamericana del estado de Veracruz se incluyó la palabra “jarocho”.

Como refiere Eduardo Añorve, el lugareño o criollo tiene especificidades identitarias en su habla y en la música que se compone y toca en la costa.

En la cumbia y el bolero se expresa la consciencia de pertenencia, de identidad. Las características del habla del lugar son: 1º que se basa en el español del siglo XVI, 2º que son de origen náhuatl, pero locales, 3º se oponen al español de la cultura nacional; por ejemplo, a nivel nacional se dice roca, pero en el lugar se dice piedra, también está la entonación que marca una diferenciación y pertenencia al lugar que a nivel académica e institucional se considera errada, se le censura. El criollo sería una forma de habla que da pertenencia e identidad. Pero por la escuela, ese uso de la lengua se ha ido perdiendo, así que es necesario [algo que él hace] registrar y recuperar el uso del habla que hace la gente mayor.

Los Donis, es un grupo musical de los años 80 que andaban descalzos y vestidos “al vergarso”, que lograron gran éxito en el lugar porque hacían uso del habla del lugar: Sra. Sara Muñuz, por Muñiz.

El criollo tiene ritos que se articulan como las hormigas, como las abejas, de manera inorgánica, pero articulada; no se aprende de manera formal, sino espontáneamente, por ejemplo, el aprendizaje del baile de los diablos. Lo criollo se caracteriza por el rito del goce, en el uso de la palabra, es muy florido y ocurrente; también en el corrido, más que la chilena, permite hacer uso del

habla florido (Eduardo Añorve. Conversación realizado en Cuajinicuilapa. 27 septiembre 2016.).

Para Eduardo Añorve no está en cuestionamiento la identidad de la comunidad afroamericana, criolla, afrodescendiente, costeña o morena, sino cómo se construye y con qué objetivo. En esta dirección cuestiona la lucha por el reconocimiento constitucional porque considera que, pese a que se han realizado estudios sobre sus orígenes e impacto político en la agenda de lucha del movimiento afroamericano, sólo ha sido en el ámbito político institucional y académico sin que haya trascendido a la población;¹¹³ por lo tanto, la lucha por la identidad no sería relevante para la gente “porque no les resuelve nada”. Hablar de identidad implica hablar del territorio, de la costa, sus productos (frutos, animales) y su historia a los que las personas sienten pertenecer.

En el contexto de los planteamientos críticos de Eduardo Añorve, en este análisis el término “afroamericano” aparece vinculado a quienes lo enuncian, noción que han construido en su lucha política y/o formación universitaria, pero la carga semántica de su connotación política y reivindicativa se reemplazan con los significados y códigos culturales que los enunciantes hacen de sus prácticas sociales, cuerpos y sexualidad que despliegan en su cotidianidad.

¹¹³ Eduardo Añorve refiere a la postura de Bulmaro García que asocia el origen al movimiento del Consejo de 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, que se remonta a inicios de los años 90, y a la tesis de María Elisa Velázquez que la vincula al surgimiento de los Foros de los Pueblos Negros que inician hacia 1997.

2. Producción de la sujeción sexual

Para quienes no somos del lugar, Cuajinicuilapa ofrece una imagen engañosa, pareciera un pueblo detenido en el tiempo: el calor agobiante,¹¹⁴ el andar cansino de las personas que se mimetizan en una arquitectura urbana envejecida que, en consonancia con un paisaje rural con baja actividad, proyectan la idea de un tiempo ralentizado. La imagen que tiende a lo estático, sólo se rompe con el ruido de motores y bocinas de los camiones, los gritos de hombres y mujeres y las carreras de los niños. No obstante, en los relatos de las personas que en su infancia y juventud vivieron el Cuijla que describiera Aguirre Beltrán no hay quietud; no sólo observan que los tiempos han cambiado, también ven transformaciones en distintas esferas de la vida: en la política, la economía, en la estructura familiar y en las reglas que antes organizaban los arreglos sociales de la vida sexual y emocional de hombres y mujeres.

La producción de la sujeción sexual remite a dar cuenta de este proceso de cambios que las generaciones mayores instalan en el caos, en el resquebrajamiento de los usos y costumbres que existían en la comunidad y que, para las nuevas generaciones, genera cierta incertidumbre e inestabilidad pero también liberación de las tradiciones.

2.1. Sexualidades que habitan la memoria colectiva

Los relatos que se presentan a continuación, constatan que la experiencia de la sexualidad con el paso del tiempo ha cambiado en el plano de sus prácticas y representaciones; por lo tanto, aluden a transformaciones en la producción subjetiva que organiza las relaciones de género y el mercado de las emociones y la carne. En

¹¹⁴ El promedio anual de temperatura en la zona llega a los 27 °C, pero en los meses calurosos del año (marzo a mayo), la temperatura puede llegar a los 40°C.

una conversación sobre los arreglos sociales que regulaban el emparejamiento de las mujeres que, en tiempos pasados, era el inicio de su vida sexual, aparece el “acuerdo entre los padres”; es decir, era un arreglo consensuado por los jefes de las familias de los novios.

Me acuerdo cuando yo era una chamaca, me acuerdo que mi mamá me mandaba al molino, que era [para] moler maíz para hacer tortillas. Había un señor aquí a la vuelta, un señor muy negro, carón, muy negro, muy áspero, muy tosco, pero negro negro, se veía. Se me quedaba viendo. Antes, el que se enamoraba de la nuera era el suegro. Decía: “Tú, a ti te quiero para que seas mujer de mi hijo”. Así eran las costumbres aquí. Y cuando pasaba eso, esa persona venía, hablaba con la familia de la muchacha y tomaban como un acuerdo. ¿Sí me entiendes?

Y lo otro era cuando los papás estaban de acuerdo, la muchacha tenía que cumplir esa parte, aunque no estuvieran enamorados. ¿Si me entiendes? (Magnolia. Conversación realizada en la casa de Magnolia, Cuajinicuilapa. el 4 de abril de 2016).

Estos arreglos se caracterizaban por hacerse entre los jefes de familia, sin la participación de las madres, lo que denota la estructura patriarcal del orden familiar, estructura que mantiene una connotación simbólica en el ritual que en la actualidad ha reemplazado a dichos arreglos (la “huida”).¹¹⁵ La estructura patriarcal sigue siendo relevante en la materialidad del orden familiar que, como se verá más adelante, ha pasado de ser modulador del futuro familiar de las hijas e hijos a dispositivo estructurante de la violencia simbólica y social que viven las mujeres, violencia simbólica que condiciona y modula la masculinidad que construyen los hombres afroamericanos. No obstante, en el plano del intercambio de la carne y en la circulación de los agentes matrimoniales, comparte y disputa la circulación de las mujeres en sus

¹¹⁵ La “huida” será analizada más adelante, por ahora me limito a señalar que cuando dos jóvenes deciden unir sus vidas, ya sea por atracción sexual o enamoramiento, “huyen”; ritual que comporta una serie de procedimientos que tienen la función de regular socialmente conflictos potenciales que ello genere entre las familias de la pareja “huida”. Entre otros, cabe destacar la “disculpa” que debe ofrecer el varón y la familia de éste a la familia agraviada, cuyo destinatario principal es el jefe de familia de la hija que “huyó”, a fin de subsanar la “ofensa” que conlleva la “mancha” provocada en la joven.

arreglos emocionales y sexuales con el *queridato* y la *matrifocalidad*, estructuras sociales que, acorde a Cristina Díaz (2003), operan como dispositivos de contención social ante potenciales conflictos y disputas en el plano de las relaciones sexuales y/o emocionales.

Eran arreglos que se hacían con prescindencia de las emociones y los deseos de los jóvenes comprometidos en matrimonio. En la mayoría de los casos, la dimensión emocional femenina era la ignorada; es decir, cuando los padres daban su anuencia a la solicitud que los jefes de familia interesados hicieran de sus hijas, lo hacía sin considerar (menos consultar sobre) los sentimientos que las hijas tuvieran respecto de sus pretendientes. Era lo habitual. No obstante, también existieron decisiones del jefe familiar que no compartían los deseos matrimoniales de los hijos, y se oponían decididamente a que los jóvenes regularan sus prácticas amorosas y sexuales a través de la institución matrimonial. El rechazo del padre se imponía, incluso en situaciones socialmente cargadas de conflictividad social, como instalarse con la pareja sentimental en el domicilio familiar.

[...] me enamoré de una muchacha de Oaxaca que tenía familiares aquí. Y no tardamos más de cuatro meses y me la llevo a mi casa. Pero mi familia no la quería (...). Pues, ya sabes, eso que se conoce de las familias: que son mañosos, que hay 2 ó 3 mañosos, que son asesinos, que son gente pues mala ¿no? Y los padres no quieren que te relaciones con esas familias que tienen cierta reputación, ciertas cosas negativas ante la sociedad. Y [en] la familia de ella, las mujeres la mayoría de ellas acababa de prostitutas. Y mi familia no aceptaba que me casara y al final la muchacha se fue. Yo la quería, con ella yo ya pensaba casarme, tener familia (Claudio García. Conversación realizada en su casa en La Colonia Alemán. 8 noviembre 2015).

Este relato remite a una “huida” ocurrida en la década de los años setenta, práctica que con el tiempo fue reemplazando del todo al arreglo matrimonial en registro patriarcal. La “mancha” de la muchacha (“tomar su virginidad”), cuando no era parte

de un arreglo matrimonial, traía consecuencias para la familia de los varones que la cometieran, es decir, podía suscitar un nivel de conflictividad entre las familias que se tendía a resolver con dinero o con muertos. Como en el caso relatado por Claudio que, ante la negativa del padre, quien bajo el argumento de proteger el prestigio familiar le prohibió casarse con la chica de Oaxaca: el regreso de la chica a su casa, implicó que el padre de Claudio arregló “la mancha” vía el pago de una cantidad de dinero acordada con la familia de la chica.

El otro tipo de arreglo social era el “rapto”, “el robo” o, como describiera Aguirre Beltrán, “el casamiento de monte”, que desplegaba un escenario de violencia extrema, donde no sólo se prescindía de los sentimientos de las mujeres sino que había un uso violento y abusivo de su cuerpo y sexualidad. Era una experiencia que marcaba a las mujeres, ya que les imponía una vida de sometimiento y dolor por años con el hombre que las robara y forzara sexualmente. Todo ello con el beneplácito de la comunidad, al menos era una práctica socialmente aceptada. Regresando a la conversación con Magnolia, pasamos de los arreglos matrimoniales consensuados a los violentos. Para aclararme las diferencias, Magnolia primero me compartió la historia de una señora mucho mayor, cuya historia registró en una investigación que realizó sobre la vida de las mujeres en sus años de estudio en la UNISUR.

(...) el rapto... ira, yo... Aquí a la vuelta, aquí donde vive este muchacho, está el panteón.¹¹⁶ Pero antes de llegar al panteón, cuando llueve, hay unos hoyitos de agua. Y antes la gente iba a traer agua ahí para tomar, para lavar ropa porque antes no había agua potable. Entonces, a mi me tocó vivir una historia así. Yo era muy cuidadosa en eso. ¡Ay! que no se me vaya a acercar un negro, un negro que me vaya a querer robar, porque robarte era cuidar esa parte, lo que era la virginidad. Y el hombre, cuando te robaba, te robaba de una manera muy brutal, porque cómo te iba a subir a un caballo si tú no quieres, o sea había forcejeo, golpes. Él te golpea, para qué, para que accedas, porque él quiere que

¹¹⁶ Magnolia señala hacia el final de su calle, distante unos doscientos metros de su domicilio, lugar en el que registré su relato.

tú seas su mujer, o sea el negro ve a la muchacha y le gusta, y ya no hay nadie que se la quite. La carga la carga hasta que la atrapa, pero no la enamora, se la roba. Y decía una señora que ya falleció y que se llama Inés Conde que por ahí tengo algo escrito porque la alcancé a entrevistar. Fíjate, de la UNISUR me fui ahí con ella. Igual, la grabé. Me dice ella que ella iba a lavar mucho al arroyo, que su mamá la mandaba lavar al arroyo, con la batea en la cabeza y los trapos y se iba a lavar, y dice “¡Ay! –dice– hablan muy payo, muy mocho, muy así... ¡Ay! –dice– yo estaba chamaquita –dice ella–” que ni las éstas le brotaban,¹¹⁷ era una niña y que ahí Reyes, su esposo, ahí la conoció. Y como antes en el arroyo las mujeres no se preocupaban en protegerse cuando se estaban bañándose; desnuditas, agarraban el agua del arroyito y se estaban bañando y bañando, o sino están lavando y desnudas; se les veía todo, pues, y los hombres las estaban...¹¹⁸ “¡Ay! –dice– de ahí me robó Rey –dice–. Me jaló de la mano –dice– y me forzó.

[Magnolia se pregunta a sí misma] ¿Qué es forzar? La violó. Yo le pregunté, “¿Cómo forzar? Pues sí, me hizo la avería pues” [Magnolia se vuelve a preguntar a sí misma:] ¿Qué es la palabra avería? Es eso¹¹⁹ “Y ya no me fui a mi casa –dice–, me fui con él”. Y oiga, ¿usted lo quería? “Ay, no –dice– no no no. Pero yo tenía que hacer lo que mi suegra me decía”.

Entonces yo misma me he preguntado, ¿cómo es el cuento? Ellos dicen: es mi pareja, la mamá de mis hijas, la mujer de toda mi vida. Que ahora hablan del orgasmo, que así, no sé, tantas cosas. Que yo digo, ahorita estoy entrando, a lo mejor nunca lo he sentido. ¿Sí me entiendes? (Magnolia. Conversación realizada en su casa en Cuajinicuilapa. 4 de abril 2016).

En este relato Magnolia, describe el otro “arreglo social” que daba lugar a la formación de parejas e inicio sexual de las mujeres; un arreglo basado en una noción que violentaba a las mujeres como sujeto emocional, espiritual, sexuado y con subjetividad, al reducirlo a su condición de cuerpo reproductor y agente en la economía del hogar. La descripción, en la que Magnolia ve reflejada su condición de mujer y de sujeto sexuado, la hace reflexionar sobre su propia historia afectiva y matrimonial la que, si bien inició producto del enamoramiento con su pareja, al inscribir la experiencia de la Sra. Inés Conde (q.e.p.d.) en el vocabulario de expropiación que utilizan los hombres cuando refieren a sus parejas de vida, la lleva a

¹¹⁷ Magnolia indica sus senos para referir que a la Sra. Inés Conde aún no le habían crecido los senos.

¹¹⁸ Magnolia se lleva los dedos índice y medio a los ojos para indicar que los hombres las miraban.

¹¹⁹ Magnolia, se lleva la mano a su entrepierna para indicar que fue penetrada por primera vez, que le fue tomada su virginidad.

cuestionar la dimensión placentera de su vida sexual. En su problematización se entretajan y articulan distintos códigos y planos de orden patriarcal que los varones afroamericanos, de manera implícita, utilizan para sumergir sus prácticas de apropiación en una discursividad vacía de realidad, pero poderosa en términos de su representación social. Magnolia pareciera evidenciar la discontinuidad de sentido entre un lenguaje que remite a un respeto a una comunidad amorosa (*es mi pareja, la mamá de mis hijas, la mujer de toda mi vida*) cuando son relaciones que surgieron, en su gran mayoría, a través de la apropiación abusiva y violenta del cuerpo femenino. Es más, su cuestionamiento se desplaza a uno de los mitos de la sexualidad afroamericana: la experiencia placentera, el orgasmo. Magnolia, que ha leído y debatido sobre ello (no sólo durante sus estudios en la UNISUR, también en su trabajo en el Ayuntamiento) deja abierta la posibilidad que sea una experiencia que le sigue siendo desconocida. Mas adelante regresaré a este mito y sus prácticas, por ahora retomo los arreglos e inicios sexuales que seguían predominando hace unas tres décadas.

Luego de hablar de la investigación realizada, Magnolia recuerda que ella misma presenció un rapto cuando tenía 12 años. Este rapto, a diferencia del anterior que sucedió en los años cincuenta, ocurre a inicios de los años ochenta y que, por sus características, conserva el mismo grado de violencia física y simbólica que los hombres aplicaban hace poco tiempo a las mujeres.

Bueno, esos hoyitos de agua. Yo conocí... aquí llegó a vivir una gente que no es de aquí del pueblo: unas muchachas güeras, blancas, bonitas. Una de ellas se llamaba Marta y la otra se llamaba Adelfa, y eran de mi misma edad; éramos las tres chicas del barrio. Y me acuerdo que un día aquí, en esta casita, estaba yo almorzando y pasa Marta con una cubetita así, pequeña, y me dice:

- "(...) vamos a traer agua".

- Yo digo, "Ay no, yo estoy almorzando".

- Y dice mi papá: "Ay (...), para. Debes ir con ella. Las otras veces que has ido no te ha dejado ir sola. Ahora va sola, acompañaala."

Y no está lejos. Es que aquí, si yo te contara, no había casa, era monte. La única casa que estaba era ésta, la de doña Victoria que estaba aquí atrás, la de una partera, y por allá, por la Santa Cruz... quien vive ahí... era un lugar grande, que le llaman Dragos. No había luz eléctrica, así oscuro, oscuro. Y de mala gana, me paro. Agarro otra cubeta, me la meto aquí.¹²⁰

- “Ey –le digo–, llevo la matatena”.

¿Sabes lo que es la matatena? [me pregunta Magnolia, a lo que respondo: No]. Son unas piedritas de campo, de arroyo, que uno escogía las más bonitas, siete piedritas, y era jugar la matatena, que era tirar la piedra, agarrar la otra y capearla. Y ese es un juego.

- “Sí, llévatela –dice–, mientras está escurriendo el pozo, y estamos llenando”.

- Le digo: “Órale pues”.

Pero como era un pozo, como en un cerrito y el pozo estaba abajo. Nosotros utilizábamos una tralla. ¿Tú sabes lo que es una tralla? [Me pregunta Magnolia, a lo que respondo: No] Para que veas. Una tralla es un palo, un palo largo, más o menos de la medida de la escoba, que se le hace una ranurita en el medio y ahí le trabamos la jícara, que se dan en..., la jicarita. Y eso nos... no de agacharnos, sino de agarrar el palo, y así llenábamos nuestros cántaros. Antes eran cántaros de barro o las cubetas o las latas de manteca, y cargábamos en la cabeza, y hacíamos el ñahual. ¿Sí sabes cuál es el ñahual? [El ñahual –le respondo– es como el paño que se coloca en la cabeza para soportar el peso]. Ajá, eso. Así que me voy con ella, pero Marta ya había entablado una plástica con un negro de aquí, que vive aquí arriba: se llama José Loya. Un muchacho de aquella época, (...) negro negro, feo, que los ojos los tenía rojos, parecía el diablo. Yo lo hallaba feo a ese hombre y era mi vecino. Y jugábamos la base, las escondidas, las no sé qué. Pero a mi papá lo respetaban, fíjate. Él se llevaba con nosotros, pero a mi nunca me faltó el respeto.

- Y me dice ella: “Métete, a escurrir el agua”.

- Y yo le digo: “Y tú ¿qué vas a hacer?”

- “Yo me voy a la Parota”. Y si pues, había una Parota grande ahí, en los pocitos.

- “Y tú ¿qué vas a hacer ahí?”

Pero ella ya traía su plan. Iba a platicar con él, con ese José Loya. ¡Ay Marta!. Ora pues, y me meto abajo. Y no me metí con la tralla porque la tralla es larga y yo me metí así, hasta abajo, con cuidadito así, para no ensuciar el agua cristalina agarraba con la jícara, y comencé a llenar mi cubetita. Y todo silencito, silencito, silencio, sin ruido. Ay, ésta no hace ruido –dije yo–. Que me salgo, alzo la cabeza y miro que ya estaba el hombre, estaba él a caballo y otro que se llama Enrique, y vive todavía aquí en Cuaji vive el señor, ya es viejo. Y ese José Loya se fue a Estados Unidos, con el tiempo, y está vivo porque ahora se hizo ciudadano americano y viene de vez en cuando y nos saludamos, pero ya está viejo. Sino –dije– pero allá está platicando. Se me hizo bien verlos platicar. Y que me meto otra vez al pozo. Ellos me vieron. Cuando al ratito empezó, oí que gritaba, empezó a gritar ella:

“¡¡¡Ay, auxilio, me llevan. Papá, mamá”. Pero gritaba feo. Y como estaba blanca, güera. Ay me salgo rápido, y cuando la veo, ay ese hombre la llevaba

¹²⁰ Magnolia hace una señal indicando que se coloca la cubeta bajo su brazo.

casi arrastrando, su cabello era largo, del cabello la llevaba arrastrando por todo el caminito y agarrando el caballo, y el otro cuidando.

Y gritaba: “(...), corre, avísale a mi papá que este hombre me lleva. Somos amigos, estábamos platicando, y me lleva a la fuerza, que no me quiero ir con él” Que la llevaba fuerte.

Yo, cuando vi eso, entré en pánico. (...) Pero como yo era una gacelita, córrele porque te alcanzan, me empecé a corre y corre, me vine corriendo, pero y volteando para atrás. Me va a seguir el otro –dije yo– porque el caballo... Pero como pude llegué hasta sin resuello aquí y mi mamá aquí, antes era el corral de púas, estaba tendiendo ropa:

- *“Mamá mamá mamá”.*
- *“Qué te pasó?”*
- *“Mamá, mamá, se llevan a Marta –le digo– ya la lleva ese José Loya, la va arrastrando, la va golpeando”.*

La iba golpeando bien feo porque ella se arrancaba, se atrancaba, se dejaba caer al suelo y como quiera la jalaba el hombre, ayyy, la cosa fea. Ese es el rapto. Antes se hablaba de los gabilleros, de los zapatistas, de los que entraban a caballo, salían del monte, y no importaba si se tratara de mujer casada, se la llevaban y hacían de ella lo que querían, y el marido se quedaba callado sino lo mataban. Pero ésta¹²¹ era diferente, era señorita. Pues fíjate, que se la llevó. De aquí que vine, me mamá me dijo:

- *“Párale”.*
- *“No, es que le voy a avisar a su papá” –le dije–.*
- *“No, porque si tú vas y le dices a don Celso –Celso Navas, se llamaba su papá– ese hombre mañana te va a hacer algo a ti. Porque si se la llevó, ella tuvo la culpa”. Así me dijo mi mamá.*
- *“Métete para adentro”.*

Ay yo llorando, pensando en Marta. Y sí pues, como fue. Al otro día, a las 9:00, 10:00 de la mañana la llevaron a presentar a la presidencia. La presidencia sigue siendo ahí donde yo estoy ahora,¹²² pero era más rústica, era un casa de tejas, todo feo. Cuando presentaron a Marta, me mandaron a traer a mí. Era una escuincla. “Tocho, quieren a tu hija para que vaya de testigo de lo que le pasó a Marta”.

- *“Yo amá, yo no voy. Yo voy a ir contigo, vamos –me dice mi mamá– porque hay que ir a levantar un acta”. Un acta, que antes era de pura mano y lápiz, no había máquina.*

[Yo] era una chamaca, como menos de 12. Pero ella era grande. Cuando voy viendo a Marta, era toda raspada. Dice que la metió por el monte, en la zarza. Fíjate como la violó. Aquello era el panteón, había dos o tres tumbitas, era el panteón. Dice –Marta– que el otro hombre la agarró de aquí, así,¹²³ le abrió las patas y ¡pran!. Lo hizo de una manera muy brutal.

- *“Tú –le dice Loya a Marta- ya eres mía y nos vamos a casar”.*

¹²¹ Magnolia se refiere a *Marta*

¹²² Magnolia alude al edificio del Ayuntamiento Municipal de Cuajinicuilapa, ubicado en la calle principal frente a la multicancha.

¹²³ Magnolia indica que ella, tendida en el suelo en posición dorsal, el hombre que acompañaba a Loya, la tomó de ambos brazos que mantuvo alzados por sobre su cabeza y contra el piso.

Esa mujer iba traumatada, y presentaba moretones y todo, pues la había golpeado. Y ella confesó tal, y es donde escuché todo lo que le hizo él. Pero que el hombre el otro, él vio cuando la estaba violando. Si eso sucediera hoy, ¿dónde estarían ellos? Presos. Ese es el rapto (Magnolia. Conversación realizada en su casa en Cuajinicuilapa, 4 de abril de 2016).

Esta descripción presenta varios elementos del “rapto” o “robo”: no sólo refleja la brutalidad del proceder masculino para imponer su voluntad a las mujeres que eligen como compañeras sexuales y de vida; es decir, la materialidad de las figuras discursivas *“es mi pareja, la mamá de mis hijas, la mujer de toda mi vida”*, en los hechos, hacen parte de la des-subjetivización femenina; con base en este caso, cabría inquirir por la emergencia de una línea de deshumanización al interior de la “zona del no ser”. También muestra que el rapto era una institución social que organizaba el mercado de la carne y a los agentes matrimoniales, que su funcionamiento estaba legitimado con la participación activa de la propia comunidad. El rol que tuvo Magnolia –como testigo– fue excepcional y circunstancial; en cambio Enrique, el acompañante cómplice de José Loya durante el rapto, que lo asistió incluso durante la violación de Marta; el razonamiento de la madre de Magnolia que le prohíbe dar aviso al padre bajo el argumento que puede tener consecuencias para su hija, pero también porque considera que Marta es responsable de lo ocurrido y; finalmente, la exhibición pública de Marta como trofeo, como expresión de la apropiación del cuerpo y de la vida femenina, lo que se refrenda en un acta que oficializa la posesión que hizo José Loya de ella, de su cuerpo y sexualidad, vaciándola de subjetividad y emocionalidad.

La institucionalidad social del rapto, pese a constituir un verdadero ultraje violento a las mujeres, explicaría el comportamiento de sometimiento y sumisión de las víctimas. La sumisión, abandono y ensimismamiento de la mujer en la lógica de la

relación impuesta por el varón y su familia (a partir de ese momento queda bajo las órdenes de su suegra), estaría muy ligada al valor simbólico que en esos tiempos tenía la virginidad, simbolismo que condicionaba la imagen social de las jóvenes afroamericanas y su posibilidad de formar familias bajo la modalidad del “arreglo social” que hacían los jefes de familia.¹²⁴ Como se verá más adelante, ninguna de estas opciones ofrecía a las mujeres posibilidades de experimentar una sexualidad placentera.

2.2. Arreglos sociales del mercado de la carne

Como ya se ha planteado, aunque estos hechos ocurrieron hace sólo cuatro décadas (en los años ochenta del siglo XX), rapto o robo se relatan como prácticas del pasado. En la actualidad, la práctica más recurrente en las nuevas generaciones es la “huida” que posee rupturas y continuidades respecto de los arreglos previos. La principal ruptura radica en las motivaciones que llevan a los jóvenes a formalizar su relación y en la resignificación social que adquiere la mujer en el proceso.

José Noyola, un joven de San Nicolás, señala que el “robo” es parte de la costumbre de la gente del lugar, ubicando a la costumbre en el pasado, porque ahora las cosas son distintas no sólo en el sentido de que hay otra práctica (la “huida”) sino debido a que las chicas (las novias) tienen un lugar preponderante en la realización de la nueva práctica y las motivaciones que entrelazan la práctica de “huir” –y, por extensión, el ritual social de emparejamiento– con estrategias sexuales y de economía política.

¹²⁴ Hacia el final de este capítulo se recupera la lectura masculina que relativiza el carácter violento estructurante que habría tenido este ritual y, por lo tanto, la necesidad de problematizar el significado que habría tenido en los acuerdos de carne y matrimoniales.

Nosotros decimos “robar”. Es parte de la costumbre. Ahorita es diferente. Sí robas, pero ya no es como antes, porque antes no importaba si era tu novia o no era tu novia. Si te gustaba la negra, “vámonos al anca y te vas para mi casa. Te hago el amor en bruto”. No te vas a tu casa, cómo te vas a tu casa con semejante vergüenza. Así era antes.

Ahorita, pues, ya no te roban en caballo, pero te roban en camioneta, pero como te digo ya no es algo como robar, porque ya es tu novio, ya tienen una relación. [...]. “Quiero que te vengas conmigo hija”. “Hay sí, me voy, yo me voy”. Está queriendo ella, calentona, y él calentón, y se van. Pero antes no, antes a la brava. Más que nada –me contaban– que [las mujeres] se iban a los ríos, a los pozos, a traer agua y ahí las agarraban. Ahora no, ahora tienen una relación. [Ahora, se “huyen”] porque si vas y la pides, gastas más, ¿me entiendes? Porque ahora si vas al “pedimento”, llevas tu comida, llevas tu cerveza. ¿Llevas un cartón? Na, no no, llevas diez mínimo, ocho dependiendo de la familia, ¿no? De él y de ella. Le pones lo que quieras: barbacoa, mole, equis. Cuando vas al “pedimento”. Hasta eso. Cuando ya la pides, la muchacha no se va contigo en ese momento, la muchacha se queda en la casa de sus padres, y va a salir de la casa de sus padres hasta cuando se fije la fecha de la boda. Pero eso sí, desde que tú la pides, le quitas la responsabilidad al papá y a la mamá; si la chica está estudiando, tú le tienes que pagar su libreta, su lápiz, su uniforme, o sea lo que use. O sea, tú tienes que mantenerla desde ese momento que vas al “pedimento”, que la pides. Desde entonces te estás echando la soga al cuello desde ese momento económicamente, ya empiezas a sufrir aunque no te andes comiendo a la paloma aún. Así es. Con el robo te evitas tanta vuelta. Ya no vas, ¡Praum!. Quedas con ella: ¿cuándo te la llevas?. Ya al otro día suenan unas cámaras: pum pum pum. Ya hay señal de que “ya robó alguien en el pueblo”. Tenemos eso. Ya entonces, que van las tías que van las primas, que la chingada, a cambiar la novia, ¿no? Y a ver virgo, pue, quieren este calzón, quieren esta sábana, pero quieren ver. Antes se acostumbraba que si no era, la muchacha ya no era virgen. Ya ahorita ya no, mientras uno la esté queriendo eso es lo de menos (José. Conversación realizada en Cuajinicuilapa. 6 de noviembre 2015).

En la “huida” se despliega una inteligencia social generacional que resuelve varios niveles de los usos y costumbres de la comunidad. Acorde a los nuevos tiempos, la “huida” manifiesta una doble diferencia con los arreglos matrimoniales y sexuales: la primera es con respecto a los arreglos que predominaron décadas atrás, y radica en que la “huida” es una práctica sustentada en el amor y en el deseo que tienen los novios de compartir su vida, de un modo formalizado (en el matrimonio). La presencia de sentimientos en la configuración de una pareja (formal o no) hace la gran diferencia

con las anteriores modalidades de emparejamiento y que, simbólicamente, marca la emergencia de un sujeto femenino con subjetividad, emociones y sexualidad que antes no existía en la comunidad afroamericana. La pérdida de significación social de la virginidad vulnera la simbología que asociaba a la mujer a ser objeto de cambio basado en una condición biológica (la conservación del himen) y, a la vez, constituye una alteración simbólica en el plano de los significados y usos y costumbres de los arreglos sociales que regulan el mercado de la carne y a los agentes matrimoniales, en el resquebrajamiento de los códigos y representaciones que organizan lo femenino en o las relaciones de género.

La segunda diferencia dice relación con la otra modalidad utilizada para formalizar en matrimonio una relación amorosa: el “pedimento” que, se puede considerar como una reconfiguración (adaptación a los tiempos actuales) del “arreglo de los padres”. En el pedimento ya no es el padre del novio quien elige a su nuera y lo arregla con su futuro con-suegro, sino es el propio novio enamorado que, con el apoyo de sus padres, cumple la formalidad de solicitar a sus futuros suegros la mano de su prometida. Respecto de esta modalidad, en la “huida” se observa una gestión de la sexualidad y de la economía familiar del novio; primero, hay una distancia respecto de las obligaciones que impone el “pedimento” (financiamiento de la fiesta del mismo, y la manutención de la novia hasta que se fije la fecha de la ceremonia matrimonial), ya que “la huida” libera al novio y, segundo, tiene beneficios que en el plano sexual porque deja abierta la posibilidad de tener una vida sexual cotidiana y continua, independiente de la fecha del matrimonio. Hay en ello un pragmatismo y a la vez un respeto de los usos y costumbres que entrelazan los códigos sociales de la comunidad y la exigencia de los deseos sexuales de los novios.

Entre las continuidades que la “huida” tiene con otros ritos resalta el lugar privilegiado del padre de las familias de los novios: de una parte, el padre del varón que incide (aprueba y financia) la decisión de su hijo para formalizar la relación con su pareja; y de otra parte, el padre de la novia tiene un lugar simbólico central en el ritual de la disculpa que hace parte del nuevo “arreglo social”: “la huida”. A su vez, las figuras del “comisario” y de las “Actas de Conformidad” poseen una relevancia central en los nuevos “arreglos”, en tanto garantizan el cumplimiento de los compromisos y/u obligaciones adquiridos por la familia del novio frente a la novia y a su familia porque la “huida” conlleva una figura que tiene implicaciones sociales, la “burla” de la chica; esto es, hacer público que los jóvenes tuvieron vida sexual y, en el caso que la familia considere que en ello su hija inició su vida sexual (perdió su virginidad), el no cumplimiento del novio (y/o de su familia) se puede interpretar como su deshonor y la de su familia. Y, en la medida que en el presente los jóvenes “se huyen” a tempranas edades, establecer la garantía social por mutuo acuerdo ante una autoridad comunitaria deviene fundamental como dispositivo de contención de la conflictividad latente.

Aquí [la huida], es su novia, su novio, y dicen “se la llevó” pero se va, pues, de acuerdo. Y ya llega a acuerdo los papás. [Los padres de la novia, acuden al comisario] por el miedo de que no vaya a pasar tanto tiempo. Por eso se presentan al comisario a levantar un Acta [de Conformidad] que después lo hagan cumplir porque muchos después se hacen los sordos y así no más se quedan, así. Dan la palabra de que “yo los caso en tres meses” y no lo hacen. Y por eso se presentan ante el comisario para que el comisario después los obligue a cumplir su palabra. (...)

Ahora se van chicas, 12, 13 (años). Por eso se hace un Acta porque ahora los sacerdotes no las casa ni [pueden] por lo civil. Hasta que tienen 16 años las casa. Por eso se hace las Acta para que cumpla ya teniendo la mayoría de edad (María Nicolasa. Conversación realizada en la Casa de la Policía Comunitaria de San Nicolás. 4 abril 2016).

Si bien, la “huida” es la práctica generalizada en la formación de las parejas que en la actualidad se casan, en algunas localidades también se presentan prácticas más cercanas al robo o rapto, dado que no son relaciones consentidas sino que el joven ejerce la fuerza y “se burla”; es decir, hay una violación. En estos casos, las autoridades y las “Actas de Conformidad” adquieren mayor relevancia para evitar un escalamiento de la conflictividad que esta práctica comporta para las familias involucradas. Claudio, hablando sobre situaciones que se han presentando en La Colonia Alemán, afirma que la “huida” y el “robo” todavía son prácticas que existen en la localidad y en ambos casos es habitual un arreglo de las partes, ya sea casándose (en caso que haya sido una “huida”) o pagando (en caso que la chica se niegue a casarse, ya sea porque se arrepienta de la “huida” o haya sido forzada).

Eso [robar] ha sido histórico aquí en mi pueblo, de que se lleven a la muchacha a la fuerza. “A mi me gusta fulanita de tal, pero ella no quiere ser mi novia, o sea no le gusto, no quiere nada conmigo. Entonces vengo yo y me la arrastro, me la llevo a fuerza, a arrastrones, como sea, me la llevo a fuerza, pero no con la intención del secuestro, sino con la intención de hacerla mi mujer, pero a fuerza”.

Ha’ habido casos en los que se llevan a la mujer a fuerzas. Va el padre del muchacho a hablar con el padre de la muchacha: “Sabes qué, mi hijo se llevó a tu muchacha y yo estoy en la mejor disposición de que se casen”. Y llegan a un arreglo y se casan. La otra es [a la muchacha] se la llevan a la fuerza, vienen a tratar de arreglar, viene el papá del novio y dice a los papás de la novia: “Sabem qué, vamos a enfrentar la situación, queremos que se case”, pero dice la muchacha “pero yo no me quiero casar”. [Entonces] dice el papá: “No, mi hija no se quiere casar. Entonces páguenme la burla”. Regularmente le decimos la burla, la burló. Ya no se usa eso de “la violó”; o sea, ya no se toma en cuenta que la violaron, sino que la burla a la hija. “¿Cuánto quiere?” Hay viene el arreglo: 50, 30, 100 mil, ha habido casos de 150 mil pesos. Entonces vienen los papás de los novios, pagan y se terminó el problema, se llegó a un arreglo. El ‘joven ya no puede venir a provocar a la muchacha porque ahí queda establecido: Ah eso sí: “si tú, muchacho, vuelves a molestar a la muchacha, entonces ahí te meto a la cárcel, te mando al distrito, lo que es”.¹²⁵

¹²⁵ Claudio alude a que en el Acta de Conformidad se establecen las condiciones para subsanar el problema generado por el joven al obligar a la chica a ir con él (secuestrarla) y tener relaciones sexuales (violarla). Estas palabras serían las que enunciaría el comisario, una vez que los representantes de las familias fijen las condiciones del acuerdo.

Luego hay otro caso raro, muy raro, muy poco, en donde viene el muchacho, se lleva a la muchacha, se tratan de arreglar, no se arreglan, ya sea casándose, ya sea pagando, no hay arreglo, pero después la muchacha se huye con el muchacho, muy raro pero sí hay. Después de que se la llevó a fuerza, la muchacha se huye con él. Entonces sí, ya no pasa nada: los papás de la muchacha no pueden exigir nada, no pueden exigir un pago porque la muchacha se “huyó” (Claudio García. Conversación realizada en La Colonia Alemán. 8 de noviembre de 2015).

En el relato de Claudio destaca la coexistencia del “robo” con la “huida” y el solapamiento simbólico de la “violación”. Ambas situaciones tienen en común la deshumanización de la mujer, el vaciamiento de su subjetividad y la reducción de su sexualidad a objeto del deseo masculino. El desplazamiento lingüístico de “violación” a “burla” sumerge el sometimiento sexual forzado de la mujer en el prestigio social de la familia, lo cual evidencia que subsistiría –como en los tiempos del “casamiento de monte”– una de-subjetivación y descoporalización de la violación: ambos jóvenes (violador y víctima) quedan supeditados a la tasación monetaria que los representantes (habitualmente los padres de los jóvenes) determinen sea un monto que resuelve o equivale a la deshonra que sufrió la familia con la violación de la joven.

Aunque se afirma que la burlada es la chica, el énfasis de superar la figura de la violación (*“Regularmente le decimos la burla, la burló. Ya no se usa eso de “la violó”; o sea, ya no se toma en cuenta que la violaron, sino que la burla a la hija”*) podría responder a una estrategia social que muestra indeleble la continuidad o vigencia cultural del “casamiento de monte”, que somete simbólica y materialmente el cuerpo de la mujer a una condición de objeto, de trofeo, de valor de cambio. También podría, implícitamente, ser una estrategia de la estructura patriarcal de la comunidad para evitar la acción de la institucionalidad moderna (de la justicia) porque la violación remite a una figura criminal; es decir, que la persona que incurre en esta acción

arriesga una penalidad, tal como lo establece la ley del Estado mexicano. Para el Estado moderno, poco importa el prestigio de la familia de la joven ultrajada, más bien –al menos lo que se desprende del Código Penal Federal, en su Capítulo I, que tipifica las figuras jurídicas del hostigamiento sexual, abuso sexual, estupro y violación– importa perseguir y castigar al violador, con la pérdida de su libertad y el sometimiento de su cuerpo y sexualidad. Si bien no se disponen los elementos que permitan dilucidar qué motivaría este deslizamiento lingüístico que vacía de subjetividad el cuerpo femenino, reduciéndolo a soporte y objeto del deseo masculino, su enunciación se puede interpretar como parte de la resistencia masculina a los cambios introducidos en el mercado de la carne. Ello instala la interrogante sobre ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad que generarían estas transformaciones en los arreglos sociales que antes regulaban el inicio sexual de las mujeres afromexicanas en la Costa Chica?

Acorde a lo observado por estudios y ensayos sociológicos asisten a estos cambios muchos factores y, sin duda, entre los que cabría ubicar como los más relevantes serían los asociados a la propagación de la institucionalidad moderna, sea a través de la biopolítica gubernamental (Foucault, 2006) o la expansión comercial de las industrias culturales (Brunner, 2002). Son factores que pusieron a funcionar cambios de larga duración que modifican y modulan la producción de las subjetividades modernas, incluso a un nivel de la experiencia sexual (Giddens, 2004). Como sostiene Salles (1999), la masificación de la escuela, la urbanización de la vida social y la industrialización de la generación de la riqueza son fenómenos que caracterizan la vida moderna y transforman las prácticas y concepciones de vida de las personas. En esta tesitura la presencia de las instituciones del Estado comienzan a llegar a la Costa Chica,

específicamente a Cuajinicuilapa, en la década de los años sesenta. En efecto, Don Crescenciano Anika del ejido El Quizá (municipio de Cuajinicuilapa), relata que producto del apoyo de la familia de los Aguirre (familia de hacendados muy involucrados en la política de la zona) hacia el año 1962 (el mismo año que se terminó de construir la carretera del Pacífico que une Cuajinicuilapa con Acapulco), surgió la idea de formar una escuela en el Ejido. Así nace la primera escuela en la localidad, la que *“comenzó a funcionar un año después a cargo de la esposa del Comisario porque ella sabía leer.”*¹²⁶ En esos años inició también sus actividades la escuela primaria en la cabecera municipal, pero no fue la misma situación en todos los ejidos del municipio.¹²⁷ Unos años más tarde comenzó a escucharse en la zona la radio; la televisión llegó en los años setenta. En la medida que la escuela y los medios de comunicación se extendieron por la zona, comenzaron a tener mayor incidencia en la conversación social de la población.

La migración sería otro fenómeno que tendría incidencia en la alteración de los códigos sociales que organizan la vida en comunidad; la migración temprana de Don Crescenciano Anika a los EE.UU. en los años cincuenta no fue excepcional, muchos integrantes de la comunidad comenzaron a trasladarse a los EE.UU. sin perder sus vínculos y redes con la comunidad: uno de los impactos de la migración de los integrantes que regresaban o no sin rompen con sus familias y redes sociales en la

¹²⁶ Entrevista realizada en El Quizá, el 27 de septiembre de 2015. A partir de un largo y violento conflicto entre la familia de los Anika y los Peñaloza que provocó pérdida de animales y muertes de integrantes de ambas familias, Don Crescenciano decide llevar su familia, primero, a la Ciudad de México y, después, él se traslada a los EE.UU., donde establece una relación amorosa con una ciudadana de los EE.UU. Esa relación le permitió establecerse y generar los recursos para financiar los estudios de sus hijos en México. Debido a los muertos que sufrieron en el conflicto, la otra familia en conflicto, los Peñaloza, emigraron del ejido para no regresar, dejando abandonado su terreno en la comunidad, terreno que la asamblea de ejidatarios acordó destinarlo a la construcción de la Escuela.

¹²⁷ Por ejemplo, Don David Herrera señala que en El Terrero (ejido vecino a El Quizá) la escuela primaria abrió en el año de 1974 y el jardín de niños en el año 1994, ambos producto de gestiones de los comisarios con el apoyo de los ejidatarios.

comunidad, se refleja en la progresiva transformación de la arquitectura urbana con la ampliación de las casas habitación y/o el reemplazo de los materiales de construcción de las propiedades de las familias con migrantes (pasan del barro y paja o madera al cemento y techo de tejas). Como también migran las mujeres, éstas comienzan a tener mayor incidencia en la toma de decisiones de la familia;¹²⁸ es decir, como han observado los estudios sobre mujeres indígenas y de sectores urbano-populares que se incorporan al mercado de trabajo, este factor altera el lugar de las mujeres en la estructura de relaciones intrafamiliares y, concretamente, en las relaciones de género (Velasco, 2014; Oliveira y Ariza, 1999; Arriagada, 2007).

Los hombres de la comunidad, cuando abordan las diferencias que ahora observan en las mujeres, las atribuyen a los cambios legales promovidos por el gobierno federal que reconocieron a las mujeres como sujetos de derechos civiles y políticos. Concretamente, David Herrera del ejido El Terrero es muy explícito para ubicar en las leyes creadas por el gobierno mexicano como las que provocaron modificaciones en las modalidades que antes (en sus tiempos jóvenes) organizaban el mercado de la carne y los arreglos familiares.

Cuando [a las mujeres] no las dejaban salir, se las robaba uno. (...) También se las robaba porque [uno] le hablaba, le hablaba y [ella] le decía que no; entonces se las robaba. Era una ofensa para la familia, entonces se buscaba gente para que fuera a pedir perdón a la familia. Ahora ya no se puede porque [al hombre] lo acusan de secuestro. Esos usos y costumbres se terminaron con la ley de 1951 que le otorga igualdad a la mujer (David Herrera. Conversación realizada en su casa en el ejido El Terrero. 4 agosto 2015).

David Herrera refiere a la Ley de Derecho de voto de la mujer. Pese a la visión liberal y revolucionaria de los gobiernos postrevolucionarios, con base en el argumento de que

¹²⁸ Raymundo, ex comisario de Huehuetán señala que él le debe mucho a su madre porque ella sigue en los EE.UU. y le ha ayudado mucho en conseguir nuevas tierras y mantener la economía familiar.

las mujeres serían influenciadas por la Iglesia, retrasaron aprobar este derecho hasta fines de los años cuarenta para las elecciones municipales y hasta el año 1955 para elecciones nacionales (presidente y parlamentarios). Cuando la conversación con el Sr. Herrera abordó temas sobre el tipo de vida que existía en el ejido durante su niñez y su juventud, Don David sostiene que eran tiempos mucho más violentos que ahora porque las cosas se arreglaban poniendo en juego la propia vida. En los tiempos de su juventud (años sesenta), los hombres se mataban con facilidad por diferencias, ofensas, borracheras o robos; se enfrentaban, incluso se mataban, porque alguien *ofendía su orgullo, su hombría. Todos se sentían hombres y se defendían*. En este contexto de violencia, no obstante, las mujeres no eran motivo de conflictos, debido a que eran fieles a sus parejas.

Ya ve que fue Francisco Ruiz Massieu, [él] transformó las leyes, el código civil.¹²⁹ Primero si una, hombre o mujer, tenía otra por ahí [y] lo acusaba, iba a la cárcel con todo y... Ahora ya no, él transformó la ley, ahora se levanta un acta que por falta de caracteres, falta de comprensión, ahí termina y vamos al divorcio y sepárense. Y los llama el juez ahí, platiquen, a ver si todavía los puede conciliar. Ya no, ya. Fue Ruiz Maseiu el que hizo eso. Y antes, tantito si la mujer no andaba, te doy tu balazo hija de la tal por cual, y la mujer: “ya no, pues este hombre me mata”. Y ahora no tienen miedo las mujeres. Se acabó eso. [Los hombres se metían con otras mujeres], pero mujeres solas, que no tuvieran marido porque así que iban a ver muertos, eran mujeres solas, mujeres viudas. Y no había pleito de la esposa que anduviera peleando. Decía “soy la capilla, y esa otra es la capillita.” Ahora ya no, [la mujer dice:] “búscate otra y te voy a quitar todo”. Y la autoridad está del lado de la mujer, y los hijos van de compañeros de la mujer. Así está el código aquí en Guerrero (David Herrera. Idem).

¹²⁹ El Güero Herrera alude a la Ley de Divorcio del Estado de Guerrero aprobada y publicada el 13 de marzo de 1990, cuando el Gobernador del Estado era José Francisco Ruiz Maseiu, normativa que legaliza el divorcio en el Estado de Guerrero y legisla sobre este derecho, las diferentes situaciones que una pareja pueda tener durante su matrimonio y disolución del vínculo, resguardando los derechos a los que tiene la mujer en virtud de que “durante el matrimonio se (dedicaba) preponderantemente a las labores del hogar, al cuidado de los hijos.”

Las legislaciones señaladas, que tuvieron por finalidad reconocer los derechos de las mujeres en el plano del ejercicio de la ciudadanía y en el plano de la institución matrimonial, se interpretan como las causas del derrumbe del orden social existente en la comunidad. La emergencia de una institucionalidad que reconoció los derechos políticos y civiles femeninos desequilibró el orden basado en la descorporalización y de-subjetivización del sujeto femenino; proceso que en el presente ha generado nuevos arreglos y normas sociales que regulan las relaciones sexuales y matrimoniales. Los nuevos arreglos, aunque aceptados y practicados en la región, reciben distintas interpretaciones según sean personas que acaban de iniciar su vida sexual o la iniciaron acorde a los arreglos del pasado.

2.3. Sexualidades bestializadas: precariedad y cosificación de los cuerpos

Bajo la superficie de los cambios que ahora condicionan la vida en la comunidad afroamericana de la Costa Chica, persistirían patrones culturales que modulan la producción de los significados que organizan el sentido de la sexualidad. La creciente conectividad tecnológica, el expansivo flujo migratorio, el reposicionamiento de la dimensión emocional femenina en los arreglos matrimoniales, el reconocimiento legal de los derechos políticos y civiles de las mujeres y la generalizada incorporación al sistema educacional han logrado instalarse en los procesos de subjetivización de la vida cotidiana, de las relaciones de género y generacionales, pero no constituiría una eliminación y/o superación de las modalidades y procesos subjetivos que históricamente se han sometido la sexualidad femenina a la violenta posesión masculina.

Los relatos muestran que no existen grandes diferencias entre las últimas tres generaciones (abuelos, padres e hijos) cuando refieren a sus procesos de (in)formación sobre la vida sexual, sus prácticas sexuales, a su cuerpo como tecnología de placer y al “otro” cuerpo como territorio de deseo. En el plano de la vida sexual, los cambios que sorprenden y problematizan el ejercicio de la sexualidad provienen de las parejas sexuales, pero no necesariamente del encuentro sexual.

Al abordar las maneras en que los hombres de “antes” aluden a sus tiempos, incluso a épocas anteriores que interpelan para describir sus propias experiencias sexuales, algunos relatos plantean que el inicio sexual se daba en contextos de desafectación y comercialización sexual. La socialización discursiva de los inicios sexuales se da –y se sigue dando– a tempranas edades con familiares, amigos y conocidos de mayor edad, quienes comparten sus experiencias sexuales, como aventuras de éxito, dominio y placer; por lo tanto, los afromexicanos desde su infancia construyen una relación con la sexualidad, primero en el registro de la complicidad discursiva que se despliega con los espacios de socialidad con los hermanos y amigos (o conocidos) mayores:

Acá en los pueblos pequeños, desde jóvenes ya comenzamos a tener uso de razón, que ya hablamos de las novias, de ese tipo de cosas, entre hermanos y amigos siempre hablamos de mujeres. A la edad que empieza uno a hablar de eso, no sé, quiero pensar a los 8, 9, 10 años... De pequeño lo trae uno, de chamaquito hablamos de las novias... Y esto uno lo empieza a aprender de la vivencias de los grandes, que las novias y todo eso. No quiero pensar que esto sea por genes, que papá así fue, que el abuelo así fue, que tener muchas mujeres y ser enamorado, y esas cosas. Sí [pensaría] que uno es como es (Claudio García. Conversación realizada en su casa en La Colonia Alemán. 8 noviembre 2015).

Claudio plantea que los hombres afromexicanos adquieren las primeras nociones de su sexualidad en el marco de los procesos de socialización discursiva cómplice con otros

hombres; es más, explícitamente, sostiene que no comparte (“no quiere pensar”) la extendida idea de que la sexualidad de los hombres afroamericanos se explica en términos naturales, como si el tener muchas mujeres y el deseo de tener y buscar relaciones sexuales fuera una cualidad genética inmanente al hombre negro que trasciende a las generaciones (“que papá así fue, que el abuelo así fue...”). Con todo, su rechazo a la naturalización de la sexualidad masculina no se traduce en negar el deseo compulsivo de una vida sexual activa, como parte de la configuración del hombre afroamericano: “Sí [pensaría] que uno es como es”.

Yo mi vida [sexual la] empecé con las novias. Ya así, con la primera novia que tuve... [a los 13 ó 14 años...] empecé mi vida sexual. Era una muchacha que trabajaba en una casa de un español aquí en la Colonia [Alemania], era algo así como una criada de la casa. Pues nos conocimos, tuvimos relaciones y todo eso: nos hicimos novios, nos besamos, pasó el tiempo, te digo uno o dos meses, llegó el momento en que a escondidas en el patio de la casa donde ella vivía, ahí empezamos, bueno ahí como un animal, porque no sabe uno, no conoce uno lo que es hacer el amor. El sexo, lo hace uno de una manera sin pronóstico sin conocimiento. La muchacha se fue como dos años después.

Nosotros empezamos con mucha ignorancia. No pensamos en satisfacer a la pareja, no teníamos ese conocimiento. Cuando yo empecé sólo oíamos radio, y era un tabú en la radio, en la prensa, hablar de sexo y esas cosas, nada. Y no hablaba uno ni siquiera en la calle. (...) Con nuestros hermanos hablábamos “no, que yo estuve con una muchacha, así y así”, pero hasta ahí. Nosotros no conocíamos eso de una relación sexual compartida, satisfacerse, a la pareja. A través del tiempo va uno adquiriendo ... ya cuando grande, no sé 23, 24 años, uno empieza a leer, a ver en la televisión ciertas cosas. Pero aquí tardó mucho en hablar de sexo, en las escuelas menos, no se hablaba de eso. Y la verdad, uno no tenía esos conocimientos. (Claudio García. Idem).

En la época en la que Claudio tiene sus primeras relaciones sexuales (años sesenta), los jóvenes escuchaban radio y leían algunas revistas, pero ni ahí ni en la escuela obtenían información o debatían sobre sexualidad; era una época en la que el sexo era un tabú, del que ningún adulto hablaba, sólo era parte de las conversaciones que Claudio tenía con sus hermanos mayores, en las que éstos hablaban de sus experiencias sexuales en

términos muy generales, tendenciosos y sexistas, que más alimentaban el morbo que aportar indicios sobre qué hacer en un proceso de seducción y/o en un encuentro sexual. Por lo tanto, los jóvenes que participaban de estos procesos de formación, regulados por la casualidad, la informalidad, la simulación, tergiversación autocomplaciente, el lenguaje sexista y las imágenes metafóricas, iniciaban su vida sexual con gran desconocimiento de cómo seducir a una chica, cómo excitarla, las zonas erógenas del cuerpo femenino (y del propio cuerpo) y menos aún imaginaban que las mujeres podían experimentar placer. Palabras, como orgasmo femenino, eran del todo desconocidas.

Una situación distinta vivieron quienes, además de la socialización discursiva, tuvieron encuentros sexuales con mujeres que comercializaban sus cuerpos, como lo señalado por “Don Nacho” en una conversación informal (realizada en su casa en Huehuetán, el 29 de julio 2015): en su época (años cincuenta) el aprendizaje sexual de los hombres era previo a iniciar una relación estable con sus parejas (fueran producto de un secuestro o del arreglo matrimonial establecido por sus padres), ya que las familias acostumbraban mandar a sus hijos varones a tomar lecciones de sexualidad con “meretrices”: las familias que disponían de recursos, enviaban a sus hijos a Acapulco, a donde tardaban cinco días en llegar, debido a que, ante la falta de carretera y coches, realizaban gran parte del trayecto a caballo y otra parte caminando. Y si la familia no tenía dinero, mandaba a los hijos a Ometepepec. Este inicio sexual, mediado por la comercialización del cuerpo y de la sexualidad femenina, era financiado por el padre y estimulado por los amigos de más edad que aportaban información sobre lugares dónde podían encontrar a mujeres que ofrecían servicios sexuales.

La generación de Claudio, Don Nacho y de los otros hombres que iniciaron sus vidas sexuales en los años sesenta, tenía escasas oportunidades de acceder a una (in)formación que les orientara para lograr una vida placentera compartida por lo que, salvo excepciones, tuvieron una vida sexual sin establecer una conexión sensorial y placentera con la sexualidad y emocionalidad de sus parejas sexuales. Como nos plantea Don Nacho, los patrones que organizaban los espacios íntimos se construían en el silencio; no existía intercambio de palabras entre los amantes, y menos sobre la experiencia sexual compartida; no había una construcción discursiva ex post, menos en el transcurso de la acto sexual. En el marco de este silencio, los hombres hacían interpretaciones del placer femenino a partir de observar la mirada de la mujer y su gestualidad, que asociaban a la penetración “arreacha”: *“a la mujer le bastaba que uno le metiera algo duro ahí abajo”* (Don Nacho. Conversación realizada en la Comisaría de Huehuetán, 29 de julio 2015). Para gran parte de esta generación, los hombres no tuvieron una apertura a conocer la experiencia placentera desde la perspectiva femenina, dado que ésta se da por asegurada a partir de la penetración vaginal.

Las excepciones a la norma, corresponden a situaciones donde las mujeres aparecen como la fuente y el territorio que permite la configuración de una sexualidad compartida, donde el cuerpo y el placer femenino forman parte de los imaginarios y deseo sexual masculino. Así ocurre en la vida sexual de Claudio, cuando establece una relación con una mujer ocho años mayor, originaria de Sinaloa, que llega a trabajar como enfermera a la Colonia Alemán y casada con un hombre que se quedó a vivir en Sinaloa, lo que le permitió a Claudio establecer una relación libre de compromisos a futuro y conocer a una mujer que le despertó su curiosidad por comprender el cuerpo y la sexualidad femenina.

Con ella platiqué bastante de esto [de sexo]: de cuál era la satisfacción sexual de la mujer, sus zonas erógenas, los orgasmos, qué tipo de orgasmos. Es cuando empiezo a conocer y me interesa y empiezo a leer cosas así. Había una revista, no sé si todavía existe "Vanidades", viene una sección de consejos: ¿Cómo le gusta a la mujer?, ¿cómo se viene?, ¿cuáles son sus tipos de orgasmos?, sus partes erógenas. En fin, empecé a leer. Tuve oportunidad de comprarme cinco películas pornográficas, dicen que culturales, no es nada más el sexo, la penetración, no, no, el proceso: cómo puedes excitar a la mujer, sus partes, cómo la puedes hacer venir. En fin, pero yo ya tendría 22, 23 años más o menos; todavía estaba estudiando la secundaria.

Me interesé, por eso leí mucho. Y cuando ya me casé, ya tenía un poco de práctica. Con mi mujer, con la que me casé, el sexo oral, uff, el sexo oral, eso aquí no, ¿cómo? (Claudio García. Conversación realizada en la Colonia Alemán. 8 noviembre 2015).

El tiempo compartido con la enfermera (que se prolongó por dos años) despertó la curiosidad sobre la sexualidad femenina en Claudio y le proveyó de conocimientos y una experiencia que le permitió producir significaciones sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres que otros hombres de su tiempo no tuvieron. Lo que Claudio llama "tener un poco de práctica" al momento que establece una relación matrimonial con la persona con la que formó una familia, se puede interpretar como tener una destreza, una habilidad y la sabiduría de las artes amatorias, la seducción y producir placer a su pareja. De ahí que es llamativo la reivindicación que hace de los otros dispositivos que interpela como relevantes en su proceso de formación sexual: quizá, con la idea de señalar que la curiosidad abierta por su amante enfermera lo llevó a seguir indagando en otras fuentes, como revistas y videos con contenido sexual, pero la descripción que Claudio hace de los videos (*culturales... no nada más el sexo, la penetración, no, no, el proceso: cómo puedes excitar a la mujer, sus partes, cómo la puedes hacer venir*) abre la posibilidad de entender que, contrario a lo que él afirma, eran videos pornográficos (tal como los nombra). Esto lleva a sugerir que el aprendizaje práctico y significativo que obtuvo con su amante no agotó la necesidad de obtener un conocimiento

comprendivo de la sexualidad, más bien lo llevó a buscar otras narrativas de la sexualidad, esto es, otras perspectivas que estuvieran más en sintonía con el relato dominante entre los varones. Ello explicaría que en la actualidad considere como referentes de su formación sexual dispositivos con contenidos que, de una parte resalten la dimensión emocional de las mujeres y sus condiciones biológicas en tanto sujeto reproductor (revista Vanidades) y, de otra, la reduzca a ser objeto del placer masculino (material pornográfico). Es decir, pese a la importancia que tuvo su experiencia amorosa con la enfermera, Claudio reivindica una sexualidad masculina, en la que el cuerpo de la mujer es construido como objeto sexual a disposición del deseo del hombre: su énfasis final en la fellatio, como práctica personal distintiva, sería indicativo de la primacía que tuvieron los materiales audiovisuales en la configuración de su ideal de ejercicio sexual.

Avanzando en el tiempo, al abordar los inicios de la vida sexual (procesos formativos y primeros encuentros sexuales) de los jóvenes en el presente, aparecen nuevos dispositivos (Internet, talleres de formación sexual) que –sin reemplazar– complementan aquellos dispositivos que representan al cuerpo femenino como un territorio hipersexualizado a conquistar; es decir, en las nuevas generaciones subsisten los imaginarios y prácticas que prescinden de la subjetividad femenina y significan el placer masculino asociado a la conquista y a la potencia genital.

Aunque de manera ocasional y en algunas localidades del municipio,¹³⁰ a partir de condicionamientos institucionales para acceder a becas y recursos del Estado, los

¹³⁰ María Nicolasa, Comisaria de San Nicolás Toledino afirma que los jóvenes del ejido no reciben ningún tipo de educación sobre su cuerpo, métodos de prevención de embarazos y, en general, inician su vida sexual a tempranas edades sin ningún tipo de información sobre su cuerpo y su sexualidad; por lo que, en su opinión, sería muy beneficioso que los jóvenes tuvieran algún tipo de formación en temas de sexualidad. Esta situación me llevó en contactar –en abril del 2016- a la directora de una ONG de

estudiantes de las escuelas secundarias del municipio asisten (obligados) a talleres – impartidos por organizaciones civiles de mujeres– que trabajan problemáticas de salud sexual y reproductiva. En estos talleres, los estudiantes (hombres y mujeres) reciben charlas sobre métodos de prevención de enfermedades de transmisión sexual y embarazo; es decir, en lo central, se les motiva y enseña a utilizar preservativos en sus relaciones sexuales. De acuerdo a “Guerrera”, estas charlas iniciaron en los años noventa y, posiblemente, debido a la dinámica de trabajo que se utiliza en las escuelas (impartir las charlas separando a hombres y mujeres) no han logrado construir –del todo– una cultura sexual preventiva. En su opinión, en estas dinámicas, que se prolongaron por muchos años, se reproduce la generalizada idea del sexo como tabú, como algo prohibitivo de lo que no se habla, coartando la posibilidad de preguntar, consultar y averiguar las dudas y miedos que ello provoca en los jóvenes. Esta política de la prohibición y cultura del secretismo, explicaría el alto índice de embarazos no deseados o a tempranas edades que existen en el municipio.

Con base en su experiencia en los distintos talleres impartidos en el municipio (ejidos y barrios de la cabecera municipal), “Guerrera” considera que los jóvenes no hablan de su sexualidad entre ellos, menos con sus profesores o en el seno familiar. Ante la política del silencio que impera en estos espacios de afectividad, aparte de los ocasionales talleres a los que asisten, las redes sociales (principalmente, Facebook) y el Internet aparecen como el lugar de consulta preferido para indagar o descubrir temas o interrogantes sobre su sexualidad. La ausencia institucional o formar su propio mecanismo de consulta e indagación refuerza las dudas que aparecen en hombres y

mujeres que trabaja educación sexual y reproductiva en la cabecera municipal (Petra Alejandra, quien también es funcionaria del Ayuntamiento) para que, con el apoyo de las autoridades, organizara e impartiera talleres formativos en el ejido, lo que no se ha concretado por la falta de financiamiento y prioridades de trabajo de la organización civil.

mujeres sobre su cuerpo y su vida sexual, siendo uno de los principales temores la probabilidad de embarazarse en su primera relación sexual, incluso si usan condón. Otro aspecto que revelan los talleres es la insatisfacción que tienen las mujeres en su primera relación sexual debido, en opinión de “Guerrera”, a que las chicas se proyectan en las historias que muestran en las telenovelas, que muestran versiones románticas y las chicas son representadas como princesas (Conversación realizada en Cuajinicuilapa. 26 enero 2016).

[...] a los 12 años fue la primera vez que sentí una atracción fuerte hacia una chica. Bueno, me acerqué. Bueno no hay alguien que te diga cómo acercarte a una persona, y [...] íbamos como en sexto de primaria. (...) era el día del estudiante y nos lo festejaron a nosotros porque íbamos a terminar el ciclo de primaria y íbamos a entrar al ciclo de secundaria, así que nos celebraron. La fiesta ahí, nos hicieron una fiestecita y hubo como un convivio, y ahí la invité a bailar, y bailando nos empezamos a platicar... Teníamos una convivencia desde el jardín de niños, toda la primaria y se dio la ocasión de [que] empezamos a platicar y baileando y relajando, así pues de alguna u otra manera se lo dije así: que ella me gustaba, que si se pudiera dar la ocasión de tratarnos, pero ya no como amigos sino como algo más pues. Y sí, al principio puso unas barreras pues, por la edad que tenía: que todavía no pensaba en novios y cosas por el estilo. Y yo le dije que no se preocupara, que el tiempo lo iba a decidir, pues, que yo quería que me diera la oportunidad de acercarme más a ella. Y si accedió y nos seguimos conociendo y, así, a través del diálogo se dio una muy buena comunicación con ella y ya a los dos meses, ya había pasado tiempo, y no pues, no funcionó. No funcionó porque yo creo que sí tenía razón, que nos salteamos mucho pues, que necesitábamos más tiempo para conocernos (Isaac. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR en Cuajinicuilapa. 18 noviembre 2016).

Sin duda, es improbable que este joven pueda comunicar (o expresar) las sensaciones de inseguridad que lo abrumaron al no contar con un guión conocido para seducir a su enamorada y menos el miedo al rechazo que pudo experimentar esa tarde en la que se animó a expresarle sus sentimientos a la chica por la que se sentía atraído. Cabe señalar que son sensaciones que experimentan la mayoría de los hombres cuando deciden expresarle sus sentimientos a quien los motiva, sobretodo cuando lo hacen a

tempranas edades; hacerlo a los 12 años no se puede comparar a las sensaciones o capital social que un hombre dispone en la preparatoria, con horas de simulación (y explicación del posible rechazo) y el apoyo emocional incondicional de los amigos. De ahí que enfrentarse a la chica o a la persona que provoca sentimientos intensos (es decir, a quienes provocan que se acelera el ritmo cardíaco) en solitario es como enfrentar las disímiles situaciones que conforman el mundo social sin la compañía o complicidad de los pares (o afectos) en los cuales puede una persona apoyarse o, lo que se hace más necesario, refugiarse. Sin duda este tipo de experiencias muestra a los hombres en su máxima fragilidad en términos de una condición humana que requiere de manera fundamental ser parte de redes sociales y afectivas que le permitan gestionar (o transitar) por la emocionalidad condensada en estas situaciones.

Y hubo diferencias pues, algunas cosas que no me parecían yo se las planteaba y ella se molestaba que yo le dijera cosas (...) O sea, en aquel tiempo ella era mi novia y había momentos donde platicaba con cualquier persona, menos conmigo, y como que esas cosas me hacían sentir, no sé, mal. Porque, oye, si es mi novia tiene que tener al menos un espacio para mí; si tiene espacios para sus amigos, también es considerable que tenga espacios para mí. Y yo, a veces, todos somos sociables de alguna manera, y yo también tenía amigas, y yo cuando mis amigas se juntaban conmigo y echábamos relajo, como que ella se molestaba y me decía que si la tenía pintada o qué pasaba, que si no tenía consideración hacia ella. Y yo: "Ah bueno, si tú haces lo mismo, porque yo no voy a hacer lo mismo". Y de ahí que comenzaron los conflictos y así, y sí ella fue la que dio el flechazo: "no, aquí hay que dejar esto, no tiene caso". No duramos mucho, fue como algo seis meses que duramos conocernos (Isaac. Idem).

De acuerdo a su relato, Isaac se lanzó sin apoyos ni guión, y sin una idea de qué implicaba establecer una relación emocional. Como sugiere, en esta primera experiencia de pareja (no sólo de amistad) no hubo intimidad (sólo besos) y que al cabo de unos meses se terminó debido a las preconcepciones que ambos tenían respecto del noviazgo, con base en las cuales aparecen reclamos y molestias que no

supieron gestionar para fortalecerse como pareja; no lograron resolver la exigencia de una dedicación socialmente demostrada, la exclusividad de la pareja en los tiempos compartidos con otros y, sobretodo, no haber priorizado a la pareja por sobre las relaciones sociales previas.

En los recuerdos que Isaac tiene de esa relación frustrada resalta el deseo sexual que le despertó el contacto con el cuerpo de su enamorada, deseo que lo lleva imaginar cómo sería tener relaciones sexuales, tal como ya lo había escuchado de los hombres mayores que le hablaron de sus experiencias sexuales. Y por otro lado, fue una relación que lo hizo buscar refugio en el consumo del alcohol, a fin de soportar el dolor que le provocó terminar con la chica que le gustaba que, incluso, le generó problemas escolares y familiares.

[Después de] la primera relación uno queda como que queda encaminado. Ya tiene esa sensación de estar en la cama con esa persona, pero uno ya siente estar encaminado con alguien, no sé estar de la mano, así ya quieres algo más íntimo ¿no?. Después de esa primera relación, no sé, como que uno lo ve en los más grandes ¿no? Uno empieza a tomar para olvidar las penas. Empecé a tomar a los 13, 14 años. Tomaba cerveza hasta sentirme relajado, no hasta empedarme, quedarme botado. Sentía que no pensaba en nadie, en nada, no más estar ahí con mis amigos. Aunque en tu subconsciente sabes que está mal lo que estás haciendo porque, quieras o no, bajas tus calificaciones, de alguna manera empiezas a discutir con tu familia, con tus papás, de alguna manera empiezas a romper con los enlaces que tienes dentro de la familia, ¿no? Entonces decidí dejar de tomar, hasta ahorita que tengo 22 años tomo de una manera moderada y siempre que haya algo por qué tomar, conocernos (Isaac. Idem).

De la experiencia vivida, la superación del dolor y el deseo desatado que sólo reforzó sus fantasías, dio paso –un par de años después– a tener una relación sexual con otra chica, lo que sucedió de manera casual, inesperada por la atracción que ambos tenían, en un contexto de ausencia emocional, incluso discursiva respecto de quien era el otro. Esta espontaneidad del encuentro sexual no eliminó los miedos y problemas

asociados al desconocimiento y mitos que le invadieron en el encuentro sexual. Isaac atribuye ese desconocimiento a la ausencia de una educación sexual adecuada en los talleres que se imparten sobre la temática a los jóvenes, a la ausencia de este tema en la escuela y al silencio que existen en la familia, lo que en su caso se agrava por no tener hermanos mayores a quien consultar y por la falta de confianza hacia su padre.

La primera vez que estuve con una persona fue como a los 14 años, ya íbamos a terminar la secundaria acá. Fue la primera experiencia que no fue muy placentera porque no hay un diccionario que te diga cómo. Bueno, en las comunidades no hay información, los centros de salud –lamentablemente– sólo te dan el preservativo y tan, las instrucciones de cómo ponerte el condón ¿no? Se puede decir que es el anticonceptivo más conocido, pues, pero hasta ahí no hay una educación sexual pues por parte de los pueblos. En las escuelas no hay [educación sexual] y dentro de la familia, bueno en la mía, tampoco, porque mis hermanos mayores a temprana edad se separaron de mi mamá, así que el mayor era yo, y con mi papá no tenía la confianza para hablar de cuestiones sexuales: “oiga, así y así”. No sé, como que en ese momento para mí era penoso preguntarle sobre cuestiones sexuales. Y en la calle te encuentras de todo, te encuentras con gente que te cuenta de manera jocosa, chuscamente, y uno como que va agarrando ideas ¿no? Así, así y no sé qué. Y sí tuve mi primera relación que desafortunadamente no fue muy placentera con una chica de la secundaria. No sé, se dio, se dio así. No sé. Yo sentía atracción hacia ella y supongo que ella sentía atracción hacia mí, pero de alguna manera no hubo como un diálogo en el que yo le dijera “oye, sabes qué, no sé qué pienses pero me gustaría tener mi primera vez contigo”. No sé, platicar del sexo como tal o no sé preguntarle ¿Tú has tenido relaciones, qué onda? Sino que simplemente se dio, se armó, pero no muy placentero porque cuando uno no tiene una educación sexual o por lo menos no tiene una idea de lo que eso representa, tanto el placer y, por qué no, las consecuencias que eso puede tener a muy temprana edad, pues fue una aventura placentera, pero a la vez todavía sigo reflexionando que si... como hubiera cambiado mi vida si ella hubiera quedado embarazada o no sé alguna enfermedad. Como te digo en las comunidades, la información sobre la sexualidad está muy escasa (Isaac. Idem).

El miedo a un embarazo no deseado o a contraer una enfermedad de transmisión sexual y el desconocimiento sobre el proceso de excitación y del placer sexual habrían sido los principales elementos que hicieron del encuentro algo más físico y de poder que un intercambio amoroso, emocional y deseante entre dos cuerpos que se atraían

sexualmente. Estas carencias se manifestaron en inseguridad y distanciamiento, tanto del cuerpo y placer de su pareja como de la propia experiencia placentera; es decir, el acto sexual, de suyo, se significó placentero porque el contacto físico y el ejercicio de la penetración se significan placenteros en el imaginario sexual masculino, pero ello – en este caso– no se tradujo en una experiencia de goce y orgásmica.

No fue placentera porque uno no sabía qué onda, ¿no? Generalmente, para mí lo que representaba el sexo, simplemente era penetrar y ya, penetrar a la mujer y ya, eso era lo que tenía yo en la cabeza. Pero no sabía nada de lo que era el orgasmo, no sé, de acariciar, sentir como una persona, sentir un orgasmo. Ni siquiera llegué a eyacular porque no pus no que no fuera chido. Igual ella, creo que ella había tenido relaciones, pero como no, no sé como habrá sido su primera relación, pero como que tenía miedo. Al tratar de penetrarla, me dice: “detente”, y ahí quedó. Desconozco, no sé, nunca le quise preguntar, pero tenía miedo y lo intentamos, se puede decir, lo intentamos pero no, no salió como lo esperábamos. Y sí, después seguimos como novios ¿no? Ya no lo intentamos otra vez, lo hablamos y sí dijo que lo sentía como una aventurilla, pero no se sentía preparada para tener relaciones. Y uno no puede obligar a alguien a tener relaciones. Si así no fue placentero, creo que cuando la persona no quiere estar contigo, peor tantito (Isaac. Idem).¹³¹

Es posible que los talleres de educación sexual, no hayan aportado seguridad para tener relaciones sexuales, pero al menos aportó una mirada de la sexualidad que a Isaac le permite hacer afirmaciones que problematizan las visiones de la sexualidad masculina mexicana dominantes en los mundos juveniles y populares. En concreto, al plantear que la falta de penetración no elimina el hecho de que fuera una “relación sexual”: aunque ello hizo que no fuera placentera, fue una relación sexual. En esta afirmación, Isaac manifiesta una concepción de la sexualidad que resquebraja uno de los patrones masculinos dominantes sobre la sexualidad que la reduce a lo genital, es decir, a la penetración (Medina, 2002; Stern y Medina, 2000). De otra parte, en su relato se despliega una continuidad con las concepciones de los hombres

¹³¹ Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR en Cuajinicuilapa, el 18 noviembre 2016.

afromexicanos que iniciaron sus prácticas sexuales cuatro o cinco décadas antes: en efecto, Isaac traslada la no concreción de la penetración al temor de la compañera sexual, asumiendo que él (que estaba arrecho, como corresponde a la situación) no tuvo responsabilidad en la inseguridad y temor de la chica. En ello hay una reafirmación de una concepción bestializada de la sexualidad afromexicana, en la que los temores y miedos de las mujeres no son parte del proceso de seducción masculina; es decir, en la intimidad el cuerpo femenino está vaciado de emociones, es un cuerpo sexuado sin sujeto.

En el relato de José aparece con mayor claridad la concepción de la sexualidad vaciada de la subjetividad femenina, en la que el varón se instala en la búsqueda del placer personal con un cuerpo femenino significado como su soporte deseante; un cuerpo vacío y a conquistar, un cuerpo que no alcanza ni el estatus de acompañante, menos de cómplice; es un cuerpo de deseo y deseante, pero sin sujeto ni placer sexual.

Una vez me pasó un pinche caso. Que no se dieron cuenta, pero sí supe que la regué, ¿me entiendes? 14 años tenía la chavita. Eso fue hace dos años. Yo tenía 20 años carnal. Eso fue por la danza, pues, una chavita de 14 años. Ahí sí llegué a la intimidad con ella. Porque igual, ella quiso, pues. Yo soy algo mayor, pues, sea como sea, tengo mi pareja. Me doy a respetar. Pero igual si me sale, yo... uno es hombre, cabrón. [...] yo no voy a querer que aquella morra vaya a decir "no, pues, yo se las [quise] dar a este fulano, y este fulano me dijo que no más y no. Seguro es marica" Me entiendes güey. Las morras son también medias cabronas. Si ellas van, y te prefieren a ti, y tú no las pelas: "ah, no, ese seguro no se la para, seguro que le dan pa'dentro". Por eso no me quise hacer nada uuuuummm. Desgraciadas algunas güey, esa es la palabra. Entonces, cuando ella me dijo "no, pues, así y así" Yo me quedé medio sacadito de onda y pensé ¿qué edad tiene? Y yo me quedé así, no pues.

- "Primero dime qué edad tienes."
- "Tengo 14 años."
- "14 añoos!!!" Una niña, era chavita. Entonces, yo me quedé así. Una chavita carnal. Pero la chava, bien al chile, me dice: "Yo quiero que tú seas el primero". Me lo dijo al chile, ella no se anduvo mordiendo la lengua ni dándole vueltas al asunto: "quiero que tú seas el primero"
- "¿Pero tú estás segura de lo que quieres?"

- “No, sí, yo quiero tener relaciones contigo. Me gustas, me encantas. Todo y quiero que tú...”

Eso fue por la danza, carnal.¹³² Entonces, en esos días fue. Entonces fue cuando uno empieza a danzar, al menos yo... hace cuenta la danza [es a inicios de agosto, y] para descansar: cero sexo, cero relaciones. Para que el cuerpo tenga algo, no, de fuercita. Entonces, óyeme, eso fue un día [...] Y pues la chavita acá. Estaban llenas de... Me dice eso y yo estaba cansado ¿no? No la había descargado, como decíamos acá carnal. Entonces yo le digo a la morra, y mira cómo son las cosas:

- “Mira, pues la verdad, para mi eres una chamaca, pero si de verdad quieres –Yo andaba con mi cuñao, el hermano de mi mujer– Pero si de verdad quieres, tenemos que jugar los dos porque aquí, o juegan los dos gallos o no juega ninguno”. Yo quería estar con mi cuñao para cerrarle la boca: lucrarnos los dos. Éste no vaya a abrir la boca para allá con su hermana.
- “¿Qué onda cuñao, se anima?”
- “Ya estando, ya estando –me responde él–.”
- “Sí –dice ella–, sí con los dos puedo.”
- “Ah, con los dos puedes.”
- “Sí, me animo.”
- Entonces, yo le digo: “Sabes qué, si en verdad quieres, vete al rodeo; o sea, a la casa de toros. Vete ahí y yo ahorita llego”.

Entonces yo me voy más atrás con mi cuñao. Y yo todavía veo a la morra caminando. Y yo le digo a mi cuñao: “cuñao, ¿de verdad lo haremos?” “No, pues, si ella quiere, y si ella quiere –dice mi cuñao–”. Y yo iba carnal. “Pues ve –le digo a mi cuñao–, si quiere, ve a comprarme algunos condones ahí en la farmacia y cómprate dos six de cervezas.” Entonces se compra los dos six de cervezas mi cuñao y se compra los condones. Y ahí vamos echando la chela acá atrás. Cuando llegamos allá. Para la suerte, estaba la morra. No pues, sí quiere la morrita. ¿Me entiendes carnal? Ella lo quería. La morrita quiere. Llegamos, empezamos a cotorrear con mi cuñao, los tres, risa y risa, y ella va y se toma una cerveza y se empeda, no sé. Sí se mareó la morrita. La miraba:

- “¿Estás segura de lo que quieres hacer? Porque esa cosa rompiéndose, ya no se cuese ni nada por el estilo, échate lo que te echas ya no se va a pegar más.”
- “No, yo quiero que tú seas el primero.” Ella con lo mismo.
- “Va pues, vamos para allá.”

Y a mi cuñao [le digo]: “y ahorita vas a bajar, porque acuérdate que vamos a ser los dos: sí, sí –me responde–”

No carnal. Bajé con ella y le hice un desmadre. En el principio, ni siquiera, ni bien se la ponía,

- “Ay no, duele, duele.”
- “Baaa, me voy a cambiar.” Y agarraba mi pantalón, porque andaba con mis cosas de la danza,
- “Ya me voy a poner mi pantalón.”

¹³² José alude a las danzas por la celebración del Santo Santiago que se realizan en el mes de agosto y que revolucionan a la comunidad porque toda la población gira en torno de esta celebración que incluye danza, comidas, misas y “entregas”, en las que se involucran directamente familias enteras.

- “No sí, ahora, vente, vente.” Así pasaron como cuatro o cinco ocasiones que le dolía.
- “No, ahí te quedas, yo me voy a cambiar.”
- “No, ésta es la buena.”

Y sí pues, antes de que quisiera repringarme, ay sí, a la brava. Sobre. Mole. La dejé pringada. Ya cuando la miré, andaba con los ojitos ahí volteándoseles. No mames, a esta mujer, casi la maté, creo. Y el detalle está que ahí cuando usé condón no me di cuenta cuando se rompió. Y como te dije, estaba varios días que nada nada, así que estaba llena, y se fue todo. Y yo me quedé, cuando me di cuenta que estaba el condón roto, me dije, valió verga la cosa. Ella virgen. Y yo, qué pedo, le digo a mi cuñao: “cuñao, se rompió esa madre.” Y ya se queda mi cuñao porque no le quiso meter mano. Y pasamos a comprar la “post day”, de volada. Como te dije, la chica se había tomado una chela, y yo ya no me quise acercar a ella para que no me involucraran. “cuñao, usted cómpresela y désela” Le agradezco a mi cuñao. Sabe aguantar vara el vato porque nunca se ha rajado. Mi cuñao hizo todo lo demás: compró la pastilla y según se la dio. Él no miró, pues: “yo vi que se echó algo, pero no vi si se la haiga bebido” pues valió madres. Le dije: “hay que esperar.” Me estuve torturando todo un año carnal. El año pasado, hasta este año. Fue así que respiré tranquilo. Este año, dije: “si me van a llegar, me van a llegar con un chamaquito en brazos.” Me entiendes? Hasta la morra va a decir “es tuyo, contigo cogí, con nadie más” [...] yo llevaba ese miedo... que llegara con el chamaquito. No me agüitaba tanto eso, me agüitaba lo que iba a decir mi mujer, carnal. Con una prueba de sangre, ¿no? El chamaquito es mío, y pues ahí va. Pero mi mujer, pues no, me hubiera dicho “a la verga, yo me voy”. [...] es celosa la mujer al final de cuentas ¿no? Ella me ha dicho: “si me vas a engañar, mínimo, protégete: usa condón.” ¿Quién quiere que le vean la cara, carnal? ¿Quién quiere que le planten el cuerno? “Si me vas... si me doy cuenta hijo de la chingada, te vas a la verga” (José Noyola. Conversación realizada en Cuajinicuilapa. 12 noviembre 2016).

La masculinidad tensionada por el “qué dirán”, la complicidad para protegerse socialmente, el propio deseo provocado por el deseo confesado de la chica, el alcohol como dispositivo para ambientar y el miedo a las consecuencias confluyen en un relato provocado por la sexualidad femenina, en el que ésta sólo aparece como incitación, pero desaparece en la complicidad del acto sexual.

Posiblemente, a modo de justificación por haber tenido relaciones con una chica menor de edad, mucho menor que él, una chica que incluso considera una niña, José enfatiza la necesidad de preservar su prestigio e identidad masculina: negarse a la

invitación de la chica, sería exponerse a ser objeto de rumores que pongan en duda su hombría, ya sea en su potencia sexual o en su heterosexualidad, riesgos que deben evitarse para no animar la conversación social de amigos y desconocidos sobre sus preferencias sexuales. La radicalidad de este temor, y de las mujeres que puedan provocarlo, es indicativo de que los hombres están en una constante vigilancia y reafirmación de su heterosexualidad más por motivos de imagen social que por su propia deriva sexual.

Por un momento este joven duda, se sorprende ante la edad de la chica porque reconoce que la persona que lo desafía parece más una niñez que una mujer (*"Una niña, era chavita"*), pero al comprobar que la chavita estaba decidida a tener relaciones, su deseo sexual se instala como eje de sus pensamientos, decisiones y comportamiento (*"Y yo iba carnal"*). Es posible que ello provoque o contribuya a que se olvide (o relegue a un segundo plano, a un lugar irrelevante) la subjetividad y emocionalidad de la chica que le ha activado su deseo carnal. En este registro deseante, la búsqueda de su satisfacción sexual organiza su comportamiento subsecuente: primero, involucra a su cuñado con la promesa de compartir el cuerpo ofrecido y de esta manera evitar que éste cometa alguna infidencia con su esposa. La invitación a su cuñado no responde a una idea de experimentación sexual ni complicidad masculina, más bien es obligada ante la condición de testigo del cuñado en la conversación que José Noyola tiene con la chica. En un segundo momento, José – por prácticas previas, sabe de los lugares óptimos en ese momento del día y época del año– elige un lugar que es abierto y público, pero lo suficientemente alejado de la circulación de otras personas que comporta la privacidad que exige un encuentro sexual. Es un lugar que aporta privacidad y las condiciones para compartir de manera

distendida con la chica y el cuñado, donde planea generar el ambiente adecuado (gestiona la compra de cervezas) que, por una parte, relaje la ansiedad de la chica que José considera virgen porque, además que ella se lo dijo, por su edad, cuerpo y comportamiento y, por otra parte, pueda tener conforme a su cuñado mientras tiene relaciones con la chica. En la invitación no había equívocos: no era para una relación de a tres (*“ménage à trois”*), sino para estar con la chica en momentos distintos (consecutivos). En realidad, la posibilidad de tener encuentros heterosexuales con la participación de otros cuerpos masculinos no hace parte del imaginario de los hombres afromexicanos, lo cual –como se verá más adelante– no implica rechazar las prácticas homoeróticas.

La descripción que hace José corrobora que en los encuentros sexuales los hombres afromexicanos se conectan principalmente con sus propios cuerpos y sensaciones, vinculación que se construye con prescindencia de las sensaciones y significaciones que las mujeres atribuyen a la configuración física y simbólica del encuentro, a la puesta en escena corporal y a la producción de la experiencia placentera, sea en términos propios o compartidos. El razonamiento y comportamiento que José despliega cuando se percata del riesgo del embarazo (por la rotura del condón) es el corolario de una masculinidad que construye y significa los encuentros sexuales de manera aislada, desconectados de las percepciones, sensaciones y experiencia femenina, invisibilizando del todo la dimensión emocional que tal riesgo puede tener en su compañera sexual. Lo importante para este joven es que tal riesgo no conlleve una alteración a los arreglos sociales que tiene con su pareja estable, en los que incluye tener parejas sexuales fuera de la pareja, pero es

prohibitivo no protegerse de embarazos y ETS. Aquí lo importante es no romper los equilibrios de vida contruidos, lo que sienta o piense la chica es irrelevante.

Pese a la racionalidad de protección social, de búsqueda de su propio placer sexual y la reducción a objeto de su deseo a la chica, hay parte del relato de José, corroborado por otras mujeres, en la que constata el activo rol que tienen las mujeres respecto a su vida sexual, concretamente en lo que refiere a las motivaciones que hoy tendrían las chicas para iniciar sus prácticas sexuales.

Ahorita las chicas, porque les gusta alguien, ya se meten así, con el que se le ponga enfrente. Aquí le decimos por calentura. Y sí, sólo por placer... lo hacen sin pensar, no les interesa el amor, les interesa esa cosa. Sólo porque les gustó un chavo que más o menos ahí se ve guapo, pues ya: nos tomamos una cerveza, pues se nos dio, nos dimos un revolcón, y al ratito ya no somos nada, incluso pueden ni ser novios y están ahí teniendo relaciones (Luna. Entrevista realizada en las instalaciones de la UNISUR en Cuajinicuilapa. 24 de enero 2016).

Tanto Isaac como José, al igual que los hombres y mujeres que iniciaron sus vidas sexuales décadas atrás, sostienen que las chicas de ahora han revolucionado los límites morales incluso han superado la sorpresa social de la comunidad porque es una tendencia creciente que a tempranas edades quieran iniciar su vida sexual. José, además de esta experiencia relata otras en las que ha llevado a sus parejas ocasionales a la casa de su madre, en la que vive con su pareja estable. Debido a la osadía de las “morras” es una situación muy generalizada en el municipio.

Al cambiar de sujeto de enunciación, al pasar del relato masculino al femenino, aparecen otras sensaciones e interpretaciones sobre cómo se significa y vive la primera experiencia sexual que en el relato masculino están ausentes: aparece la angustia, el dolor y la idea de posesión.

En [la relación me sentí] horrible. Bueno al principio sí me gustó porque a mí me encanta lo que es oral, pero ya al momento de sentirlo a él dentro, como que no

me agradó mucho [...] primero porque fue sin protección. Me dio miedo de quedar embarazada. Le dije, pero no me hizo caso. Por eso me asustó bastante. Al inicio fue (cariñoso) pero cuando iba a penetrarme, pues, sí fue cuando se puso agresivo porque yo no quería, le dije que se protegiera y él me dijo que iba a ser así. De hecho, desde entonces, él sintió como decir “ya eres mía, y no vas a ser de nadie más”, porque sí se portaba más celoso, se portaba más posesivo. De hecho era más grosero después. Ya después me prohibía que me pusiera grandes escotes, me prohibía que hablara con más gente, me revisaba el celular, me revisaba todo. De hecho le gustaba mucho dejarme marcas en el cuerpo. Era su manera de decir “nadie más te va a tocar”. Y yo como era, bueno sigo siendo, muy sociable. Me gusta platicar con hombres de lo que sea: hay algunos que lo toman a bien, y otros que lo toman a mal. Soy muy abierta con muchos (Srta. Simpatía. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR en Cuajinicuilapa. 18 de agosto 2015).

La rudeza o violencia física que los hombres ejercen durante la relación sexual, al menos en el primer encuentro, las mujeres las viven y significan negativamente: les duele y no la viven placenteramente. Por el contrario, se impone el miedo y se interpreta como expresión de poder y dominación, no sólo en el marco de la propia relación sexual, también se concibe como una estrategia para comunicar que, a partir de ese momento, “*se es propiedad de la pareja*”; es decir, cuando la relación sexual se realiza en el marco de una relación emocional o estable, los hombres imponen una concepción de dominio sobre el cuerpo, sexualidad y vida social de las mujeres.

Respecto de las motivaciones femeninas para iniciar su vida sexual, los relatos recabados muestran que, además del deseo y atracción sexual, la búsqueda femenina del encuentro sexual a edades tempranas se explicarían en motivaciones externas al deseo sexual, atracción física o enamoramiento: por una parte, están los imaginarios femeninos sobre una vida de ternura y amor que, en mucho, están alimentados por los discursos mediáticos de telenovelas y series televisivas; por otra parte, la presión social de las otras chicas aunado al desacato y rechazo al control y/o a la desconfianza familiar; y por último, al deseo de vivir la aventura del descontrol, el consumo de

drogas y la promesa inmediata de confort asociado al poder del dinero, la diversión entre pares y el estatus social que proyectan los jóvenes u hombres que radican en los EE.UU. y regresan por periodos cortos a sus lugares de orígenes, en los que siguen viviendo sus familiares.

En algunos casos, el inicio de la sexualidad, en términos de exploración y reconocimiento del cuerpo femenino como un territorio de experimentación placentera no siempre es con un cuerpo masculino.

Con mis amigas [lesbianas] comencé a conocer mi cuerpo. [A los 9 años] una de ellas me ayudó a conocer más mi cuerpo, como es el deseo. Ya iniciaba ese tipo de situaciones... (Srta. Simpatía. Idem).

Estas primeras experiencias, aportan recursos de sensualidad (confianza y habilidades) para gestionar una sexualidad femenina que desate el deseo masculino concebido como fácil (instantáneo) y manipulable, lo que puede articularse con facilidad a un contexto escolar sexualizado dónde, incluso autoridades morales –como los profesores– expresan sus intereses y deseos sexuales.

... como que en la prepa me gustaba incitar al hombre, cachondearlo pues, pero nunca era decir: “vamos a otro lugar”. Había un profesor que si tenía ganas de estar conmigo. De repente se me acercaba y me abrazaba. Y yo sí me dejaba en ese momento. De hecho me gustaba sentir que él me deseaba en ese momento, porque yo en la prepa era la chica típica: la mejor vestida, con botas. Pero sólo después de la prepa tuve deseos de estar con un hombre (Srta. Simpatía. Idem).

La fácil articulación de este tipo de gestión del cuerpo y la sexualidad femenina con los patrones culturales de la comunidad afroamericana conlleva participar de la reproducción de la organización de las relaciones de género mediadas por la hipersexualización del cuerpo femenino, es decir, el recurso sexualizado del cuerpo

provoca que la mujer termine reducida a su cuerpo, como objeto sexual del deseo masculino.

Por otro lado, como sostiene la Srta. Simpatía, muchas de las chicas con las que compartía estudios en la preparatoria iniciaban su sexualidad para sentirse protagonistas de una vida inundada de amor y relaciones afectivas que, al parecer, la crudeza de su cotidianidad les negaba.

La mayoría de las chicas comienzan antes. De hecho a mi me preguntaban “¿Tú, qué onda? Y a mi sí me daba vergüenza decir: “pues, a mí no” cuando yo era la más alocada, la que andaba con puros hombres, ¿no? Siempre me quedaba callada porque no me gusta mentir en ese aspecto. Y las demás sí contaban así, “ay no, fue bien lindo, me regaló rosas, no sé qué”. Yo ya sabía, que el otro chico era más brusco, que no es de regalar rosas ni nada. Son muy soñadoras, muchas. Era por eso que me caían mal... Oye, “yo conozco a tal fulanito que dice que tú... y no sé quién está mal, quién miente” y yo siempre vi que las mujeres como que son más soñadoras (Srta. Simpatía. Idem).

Pese a las diferencias entre una realidad social producida en un contexto semi-rural como Cuajinicuilapa y otra que se vive en los barrios populares de la Ciudad de México, habría cierta continuidad entre las motivaciones que tendrían las jóvenes de ambos contextos para iniciar relaciones sexuales a tempranas edades. Un estudio realizado a fines de la década de los años noventa entre jóvenes de colonias populares de la Ciudad de México mostró que las mujeres se embarazaban a tempranas edades para salir de anonimato en el que vivían por estar sumergidas en la condición “nadie” en la familia y en la colonia, situación que terminaba con el embarazo: a partir de ese momento comienzan a concentrar las miradas de los hombres y logran el respeto de las mujeres; es decir, el embarazo y la futura condición de madres les confieren el estatus de mujer (Stern y Medina, 2002). En Cuajinicuilapa, la motivación del embarazo temprano es reemplazada por el deseo de acceder a una vida idílica de

afectos, glamour y banalidad, como la que ponen en circulación los imaginarios creados por las series y/o historias televisivas que remiten a una vida deseante, a la que sólo se tiene acceso en un registro imaginario e idealizado.

A fines de los noventa, los padres de familia trataban de evitar que sus hijas iniciaran su vida sexual tempranamente con una estrategia de control prohibitivo de la vida social, estrategia que provocaba el efecto contrario.

De hecho él fue mi primer hombre de mi vida. Creo que soy muy aferrada y eso está mal. Con él llevo diez años. Hemos estado muy juntos y él ha querido hijos, y yo no le he querido dar hijos... a la edad de 19 años, porque tenía 18 y a los pocos días cumplí 19. Y él quería una vida conmigo, y yo en ese momento [dije] "safo". No quería nada. De hecho en ese momento no lo quería a él, lo agarré por despecho hacia mi mamá porque ella siempre me decía que debía portarme bien, que no debía dejar que un hombre me tocara. Cosas de esas, ¿no? Y después empezó a desconfiar de mi cuando más me comportaba bien. Así que dije: "ya, lo hago, punto" (Srta. Simpatía. Idem).

Sin tener a la familia (madres, hermanas, primas u otros parientes) como refugio social, referente de información o apoyo emocional, las jóvenes dependen de sus redes de apoyo social (amigas, conocidos, vecinos) para actuar con resguardo y/o protección en los espacios sociales, en los que interactúan con hombres que se sienten atraídos y buscan seducirlas. En el caso de la Srta. Simpatía, quizá como parte de su manera de actuar seductoramente con los hombres, inició una relación emocional con quien –al poco tiempo– inició su vida sexual, pero no por sentirse enamorada o atraída, sino porque era quien estaba a su disposición para desquitarse, protestar o como expresión de rechazo al excesivo control que los padres trataron de utilizar con ella.

Por otro lado, Magnolia comenta que uno de los principales cambios entre los tiempos en los que ella inició su vida sexual (hace ya cuatro décadas), en los que el

inicio se daba por el “robo” o el arreglo social entre los padres de los novios, son las motivaciones y circunstancias que tienen las jóvenes para iniciar su vida sexual, cada vez a más temprana edad.

Pues ahora, ni los papás ni forzada. Ahorita, la niña desde una corta edad, desde muy pequeña, empieza a tener relaciones. Sea por... yo veo cómo está el momento: la droga, el alcohol, se envician y empiezan a tener relaciones con diferentes muchachos. Con señores casados incluso. Van por dinero o para que les inviten unas cervezas o para que le compren drogas. Y ahorita los papás, ni en cuenta.

No sé que explicación hay en eso. Los tiempos han cambiado. La tecnología, la televisión, el Internet, todo eso ha transformado a la juventud. También, para mí, podría asegurarte que en aquella época, la gente no emigraba y ahorita muchos muchos han emigrado al otro lado y influye mucho lo que viene de allá para acá. Los dólares, no sé, disfrutaban de cosas que aquí nunca se habían visto. Ahorita es la tecnología, la educación que viene de la casa hacia fuera no cuenta mucho. Se pierde el respeto entre padre e hijo: se gritan, se insultan. No hay esa habilidad emocional, no hay ese respeto, pues. Y muchos abortos. Niñas que abortan en el baño. En una ocasión, en el baño del mercado –dicen– que una estudiante se metió y ahí dejó al bebé. Chamacas pues, que no miden el peligro que puedan morir por una hemorragia, que puedan contraer una enfermedad por vía sexual. Ahorita está muy renombrado el SIDA, que en aquella época, que yo recuerde que al menos en mí nunca pasó ¿eh? (Magnolia. Conversación realizada en la casa habitación de Magnolia. 24 de enero 2016).

Junto a las tecnologías de información, la televisión, la migración y las drogas, Magnolia señala la desestructuración de los patrones de educación al interior de la familia; es decir, con la afirmación “Y ahorita los papás, ni en cuenta” pareciera aludir a cierta desidia o abandono de los padres en sus funciones de educar a sus hijas acorde a los valores y códigos morales que organizan las relaciones sociales en la comunidad. Tal desestructuración de la relación entre padres e hijos se expresaría en la pérdida del respeto que antes organizaba esa relación (“Se pierde el respeto entre padre e hijo: se gritan, se insultan. No hay esa habilidad emocional, no hay ese respeto, pues”). En este mismo sentido, la ex comisaria de San Nicolás, María Nicolasa, sostiene que el mayor grado de libertad que tienen los jóvenes en el presente obedece a que los padres ya no

son como antes, no saben dónde andan los hijos, no hablan con ellos ni los aconsejan, ni siquiera les dicen que se protejan. Es decir, para María Nicolasa, independientemente de que haya o no el respeto que antes organizaba la relación entre padres e hijos, habría una gran responsabilidad de los padres en lo que hacen las hijas.

Abundando en lo planteado por Magnolia, Luna sostiene que en la zona ha comenzado a naturalizarse la comercialización del cuerpo femenino, sobretodo por chicas que desean lograr un nivel de vida material que no tienen en su familia, pero sin realizar trabajos o esfuerzos sino a través de su sexualidad y el deseo que su cuerpo provoca en hombres que pueden financiar la satisfacción de sus deseos.

Ahora, en la actualidad, hay mujeres que porque quieren llamar la atención, quieren tener dinero fácil, porque no les gusta hacer nada en casa, no les gusta hacer el quehacer, no les gusta trabajar, no les gusta buscar empleo ahí en la calle de, no sé, en una tienda de ropa. Quieren ganar el dinero fácil y si hay un hombre que busca tener placer y ve una chica así, le ofrece y sabe que en cualquier momento la va a tener; y la chica con tal que le den, la inviten a tomar a salir, todo eso, es feliz. Hay muchos casos así en la zona. Incluso he llegado a pensar: "He sido una tonta, he sido una tonta en creer en que existe el amor, y que me van a ser fiel y en que se vive del amor, y ahí que bonito, ¿no?". Yo digo: "Ay no, yo creo que voy a hacer lo mismo que las otras chicas. Voy a andar con uno y con otro para que me compren cosas". Porque ha veces siento que estar en una relación de tres años, es tirar a la basura, es pérdida de tiempo. Yo siento eso ahora ya. Porque me he enamorado y al ratito se terminó la relación, y ¿qué hice en ese entonces? Nada. Por eso hay muchas chicas que no se enamoran, mejor disfrutan el momento y andan con quien quieren y les dan lo que sea. Y según ellas, ellas sacaron provecho de eso (Luna. Entrevista realizada en las instalaciones de la UNISUR en Cuajinicuilapa. 24 de enero 2016).

3. Deseo y cuerpo: territorios de violencia

Mis fachas me acompañan!!! El cuerpo es el templo del alma...
Nachi Olmedo (Muro Facebook)

En los años cincuenta y sesenta, de acuerdo a lo que han compartido quienes vivieron sus primeras prácticas de seducción en esos años y en la década siguiente (Ignacio Patricio, Claudio García, el “Güero Palma” y Don Crescencio Anika), el proceso de seducción estaba condicionado por los espacios sociales que daban oportunidad para que los jóvenes se conocieran y se encontraran, los que se reducían a los lugares de trabajo de las mujeres, por ejemplo el río y los ojos de agua (a dónde acudían a lavar o por agua) y a las festividades sociales (religiosas, comunitarias y familiares (en los que hombres y mujeres compartían momentos de algarabía, distensión (“relajo”), bailaban, jugaban y practicaban los rituales sociales y comunitarios de la fiesta. Era muy común que las festividades públicas (religiosas y otras) concluyeran con un gran baile en la plaza o lugar de reunión comunitaria, en donde los jóvenes aprovechaban para invitar a bailar a las muchachas por las que se sintieran atraídos o consideraran de su interés. Don Ignacio Patricio, precisa que, como en esos años no existía alumbrado en las calles y espacios de encuentro social, los bailes públicos se hacían a la luz de las velas.

Una vez identificado y/o confirmado el interés por una chica, los jóvenes recurrían a conocidos mutuos, familiares o vecinos para enviarles cartas de amor a las jóvenes. En estas cartas las invitaban a encontrarse para conocerse más, hacerle saber sus sentimientos, etc. o, directamente, para expresarle su interés de estar con ellas (tener relaciones) lo que, a la vez, significaba un interés por formar familia. Si las chicas respondían afirmativamente, iban a su casa a pedirla sus padres. Entonces la familia del muchacho tenía que hacerse cargo de organizar y financiar la fiesta. Obviamente,

hablo de aquellos acercamientos amorosos entre jóvenes que derivaban en “arreglos matrimoniales” sancionados y gestionados por los jefes de familia de la pareja enamorada o interesada en formar familia.

En la actualidad hay cierta continuidad en las restricciones espaciales que poseen futuros amantes para los procesos de seducción, aunque se han agregado nuevos espacios, nuevas prácticas (comunicaciones vía dispositivos tecnológicos) y sobre todo se han suscitado modificaciones en los roles sociales en estos procesos. Al hablar sobre los espacios que actualmente tienen las juventudes para conocerse y establecer una pareja, los espacios en los que hombres y mujeres se seducen. Magnolia, aunque no inició su vida sexual en esos tiempos, sino una par de décadas después, plantea que salvo lo que implica el fenómeno de la escuela no han existido cambios en este sentido.

Tú ya conoces Cuaji. Cuaji no tiene muchos lugares de diversión, si no es el zócalo, la plaza cívica que tenemos frente al Ayuntamiento, en alguna boda, en algún encuentro social, en un evento, en la escuela se conocen y desde allí empiezan ya a tener relaciones sexuales desde muy jóvenes (Magnolia. Conversación realizada en su casa en Cuaji. 24 de enero 2016).

Como han señalado los jóvenes que viven la seducción, como parte de un continuo en el enamoramiento, seducción y juegos del cuerpo y el sexo (José, Israel, Luna, srta. Simpatía y otros), los bailes y festividades siguen siendo los espacios privilegiados para participar en procesos de seducción. En estos espacios el cuerpo y los juegos de palabras en doble sentido o en sentido sexual explícito generan las condiciones para que los futuros amantes tengan relaciones sexuales, establezcan una relación emocional y/o gestionen sus deseos.

Hay distintas formas [de acercamiento a las chicas]. O sea, uno llega al baile. Es que –te digo– a las mujeres le gusta de todo. O sea, puedes llegar al baile con tu

chela en la mano porque a muchas le gusta que te guste el ambiente, y primero, [cuando ya ves a alguna chava que te guste] vas y bailas con otra chava, vas y bailas y ahí muestras tus mejores pasos y uno la regresa a ver para ver si te está mirando pues, y si te mira, por lo menos ¿no? Este payaso, por lo menos una mirada ya me robó y ya te sientas, y sigues con tu chela. Y ves que se para a bailar y no pues ves que te gusta cómo baila. Y piensas a ver que sale entre ella y yo, y simón la invitas a bailar: “¿qué, gustas bailar una pieza conmigo?” O muchos no le dicen nada, le dicen de señas que si van a bailar pues, o se le acercan y le dicen “vamos a bailar”, o no más le hacen [señas] pues, porque hay estilos y estilos. Y hay muchas que te dicen que no, y te dejan parado. Procuero estar seguro, casi cuando voy es porque van a bailar (Isaac, Conversación realizada en las instalaciones de la Unisur, Cuajinicuilapa. 18 noviembre 2016).

El cuerpo posee una relevancia en la configuración de la masculinidad de los afroamericanos, un cuerpo fibroso que inspire respeto por su fuerza y constitución, un cuerpo que transmita seguridad y habilidad física, especialmente para demostrar capacidad de dominar. Pero en términos de la sexualidad, la voluptuosidad del cuerpo es lo fundamental. Compartir tiempo con los hombres afroamericanos posibilita observar que las prácticas corporales se articulan con las prácticas discursivas, que esa articulación posee un sentido de afirmación de masculinidad que remite a un imaginario social que se interpela y se inscribe en una memoria compartida.

En los caminos rurales de los ejidos, como en las propias calles de la cabecera municipal (tanto calles secundarias como la principal) de Cuajinicuilapa, es recurrente ver a hombres de distintas edades montados en caballos briosos, sujetando con firmeza las riendas, como conteniéndolos para evitar que corran velozmente. En estas imágenes, los jóvenes se esmeran en demostrar que tienen el dominio del caballo, lo que por un lado evidencia la relevancia que posee su cuerpo, su puesta en escena social y por otro lado la necesidad de tener el control de los animales, situaciones o personas con las que se relaciona.

Es una imagen que se repite en las festividades religiosas, en las que mujeres y hombres jóvenes vestidos con trajes acorde a la ceremonia desfilan sobre caballos. Asimismo, es una imagen que está muy presente en los relatos existentes sobre la historia del lugar, ya sea en los tiempos de la Nueva España, con las descripciones del esclavo africano en su función de capataz arriba de un caballo y con un látigo en la mano dirigiendo el trabajo de los indios en el campo, como también a lo largo del siglo XIX se representa al afroamericano como vaqueros que trasladan las cabezas de ganado de los hacendados a través de las milpas de los indígenas del territorio (Aguirre Beltrán, 1985; Vázquez Añorve, 1974), o en las descripciones en la Cuijla de la década de 1940 sobre el *modus operandis* de los hombres afroamericanos en el “casamiento de monte”, en el que secuestraban y arrastraban a las mujeres, montados arriba de un caballo (Aguirre Beltrán, 1985). En definitiva, la imagen del afroamericano sobre un caballo habla de un cuerpo vigoroso que posee la fuerza para dominar a un animal poderoso. Es una imagen que podríamos vincular a una representación cultural de la comunidad afroamericana, en tanto poseedora de la capacidad para controlar a otros grupos sociales y gestionar su propio destino.

La relevancia que los jóvenes afroamericanos atribuyen al cuerpo queda reflejado en el cuerpo y el baile como distintivos de los negros y son motivo de orgullo.

Lo del baile siempre se me dio. Eso sí, ya la gente lo comprende muy bien, que lo afro hace que la expresión corporal hace que uno exprese muchas veces sus sentimientos. Bueno, de hecho a mí me gusta mucho bailar cualquier tipo de música. Me gusta su sonido, me gusta conocer el contexto histórico del por qué de esa música. Me gustan las tradiciones que hay en mi pueblo (...) Ahí en El Sepudo me gusta, acá nosotros le decimos la cumbia. Me gusta mucho también la música de tambores, me atrapa la música de tambores. Y últimamente, por qué no, todos estamos en esta etapa de modernización, me gusta la música romántica, bachata, cosas por el estilo (Isaac, Conversación realizada en las instalaciones de la Unisur, Cuajinicuilapa. 18 noviembre 2016).

En sus palabras, Isaac no sólo reivindica la importancia del cuerpo y del baile, también alude a una dimensión poco verbalizada por los varones, como es hablar de “sentimientos”; pero podría llevar a equívoco si se restringe esta expresión en el horizonte de sentido de una historia amorosa; si bien podría ser parte de ese horizonte, Isaac pareciera remitir más a la intensidad asociada a la experiencia de un cuerpo sumergido en la fogosidad del baile y un cuerpo que se expresa de suyo al compás del ritmo voluptuoso, por lo tanto, sería el sentimiento que provoca habitar los territorios del cuerpo-movimiento y cadencioso. Sería, no obstante, una intensidad que no se agota en la circunstancialidad de la fiesta, más bien ésta provoca, permite y activa la emocionalidad de saberse parte de una cultura que no podrá ser nombrada por todos, pero se distingue de otras que si se nombran (amuscos, tlapanecos, mixtecos) y, por extensión, es una emocionalidad que remite a la cultura sin nombre por negada: la afromexicana.

A nosotros (los afros) nos dicen los “argüenderos”, los que siempre ponen la bulla. Pero creo que esa va... entra dentro de la cultura de las personas, de tu día a día. En tu día a día vas pasando por las casas y oyes la música en los estéreos de la gente que están oyendo cumbia, acá están oyendo corridos. En el contexto afrodescendiente siempre hay un ambiente de fiesta, siempre hay de alguna manera. Todos, porque a mí me lo han planteado porque yo soy escaso de recursos y todos me dicen “Tú arreglado”. Mi mamá siempre dice que la vida hay que vivirla como si fuera el último día porque uno nunca sabe cuándo se va acabar esto, dice, hay que disfrutarla siempre a todo lo que dé. De alguna manera es la vida cotidiana lo que te hace vivir así. Al menos mi mamá, desde niño me llevaba a las fiestas y ahí uno comienza a bailar (Isaac, Conversación realizada en las instalaciones de la Unisur, Cuajinicuilapa. 18 noviembre 2016).

Acorde a la acepción de cultura en la tradición simbólica,¹³³ las pautas culturales afroamericanas se producen y reproducen en un continuo generacional, se reinventan y apropian en la vida cotidiana que hombres y mujeres construyen en la Costa Chica; por lo tanto, desde la infancia hombres y mujeres producen una relación con la música y el baile en la que cuerpo, voluptuosidad y ritmo devienen representación de una simbología a la que se pertenece. La relación del cuerpo con la música, como expresión de voluptuosidades y emocionalidades se conoce, practica y significa desde los primeros años de vida como pauta cultural de la comunidad afroamericana. De ahí que, independiente de los recursos materiales, lo festivo amerita dedicar esfuerzo y dedicación social. Isaac tiene muy presente que la fiesta es el centro y motivo de la vida en la comunidad. Incluso, reconociendo su formación y práctica religiosa, ésta no tiene la relevancia que tiene el baile, la fiesta.

Nosotros como afrodescendientes no tenemos límites, o sea, no nos limitamos con tal de complacernos, o sea de sentirnos bien, o sea de dar una ofrenda al patrón del pueblo, o sea a San Nicolás Toledino; o sea, muchas veces no te quedas con nada, pero sacas la fiesta adelante. Como estamos muy arraigados con la religión católica, de alguna manera somos católicos, pero muy 'ambienteros', como que adoramos a nuestro santo, pero lo adoramos diferente; si se les reza, pero la mayoría de la gente sí pero con baile. Si no está el baile presente, no salen bien las cosas (Isaac, Conversación en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuiapa. 15 diciembre 2015).

Con todo, en términos de la sexualidad y de los procesos de seducción, el cuerpo que importa no remite sólo al que manifieste vigor o sólo belleza física; en las artes de la seducción los hombres deben proyectar un cuerpo que domine lo cadencioso, la voluptuosidad del baile y se erija en el alma de la fiesta. Los jóvenes reconocen que no

¹³³ En la tradición simbólica, la cultura se concibe como “la organización del sentido, como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias” (Giménez, 2005: 67-68)

todos los hombres poseen la habilidad para seducir a las chicas. Como señala José Noyola, otros jóvenes le hacen ver que él logra conquistas que ellos desearían, lo que no atribuye a una supuesta belleza física que encandile a las chicas.

No man, y es lo que me puede porque yo estoy chando, yo estoy chando. Yo nunca he dicho “oh, estoy guapito, estoy un poquito carita”. No, yo siempre me he considerado “estoy pa’ perro, no?” [Incluso, en este sentido, le han dicho:] “no pues, no todos tenemos esa suerte, no todos tenemos tu suerte carnal porque a ti te salen y tú les das” (José Noyola, Conversación en San Nicolás. 12 noviembre 2016).

Ante la falta de belleza física, José reconoce que posee otras habilidades que serían determinantes para lograr conquistas e historias amorosas y sexuales; habilidades que otros hombres desearían para sí:

... Yo soy muy desmadroso, ¿no? Hay personas que les gusta el desmadre. Hay chicas que les gusta el desmadre y tal vez pienso que eso les atrae. Hay unas que les gusta y hay otras que de plano no. Hay unas que tanto de fuera como de la ciudad como aquí, que hay unas que se me acercan a mí porque sí ven que yo soy dinámico. Yo hablo de esto, hablo de aquello, me acoplo un poquito en todo, ¿no? Tal vez sea eso, lo que les guste a ellas. Porque a mí siempre que me conocen, me conocen hablando: bla bla bla, y la que se canse, que se canse en ese rato, ¿no? Y a la que le guste, pues le va a gustar. Quizá cada pendejada que sale de mi boca, pero les gusta. Siento que es eso, es la labia que tiene uno (José, Conversación en San Nicolás. 12 noviembre 2016).

Pero no todo es conquista exitosa, existen las chicas que, si bien entran al juego de la voluptuosidad corporal, no caen rendidas a su actitud de “*ser el alma de la fiesta*”. Hablando de sus experiencias con chicas, por las que se siente sexualmente atraído pero que no ha logrado seducir del todo, José Manuel plantea que él es directo, incluso en el baile:

La última vez fue en el Mezón. Le volví a decir. “¿Y, bailamos?”. Se me tallaba en la verga. Qué quería parármela al bailar... y me sonreí, y le dije... “Sé lo que quieres hacer, ¿acaso crees que soy un chico fácil!? Si quieres sentirla vámonos a un lugar solitos y te dejo que lo veas y que lo sientas si quieres”. [Ella] sonrió. Y me dijo lo mismo: “que yo era su amigo”. En ese momento, al

estar nuestros cuerpos tan pegados bailando... sentí que sí hubo más atracción. Pero no terminó de decidirse. Aunque sí la puse a pensar (José, Conversación en San Nicolás. 12 noviembre 2016).

La actitud alegre, una conversación liviana y entretenida, marcada por la frescura de abordar temáticas variadas, con doble sentido (sexuales) y provocadoras, unido a lo “entrón”, a lo directo y al cuerpo voluptuoso, serían los elementos seductores por excelencia en la sexualidad afroamericana masculina. Estos mismos recursos de seducción operan en las nuevas generaciones, en las que las tecnologías de comunicación han introducido velocidad, inmediatez y simultaneidad a la experiencia social.

Cuando yo inicié los noviazgos estaba más chica, y ¡Ay! mandan cartitas, saludos y cosas así. De esa manera, te citan en tal lugar “que quiero platicar contigo” y hay esa química, ¿no? Pero ahorita que estamos más allá, en este mundo y en la actualidad, con el celular y así, tú no conoces a los chavos en la calle, en los mercados, en sus casas; los conoces en antros, los conoces en bares, en ese tipo de cuestiones. Los hombres llegan y “sabes qué, estás bien guapa, me gustas, me gusta tu cuerpo, tu forma de ser”. Cosas así, te piden el número y ya después te dicen “te invito a salir”. Te invitan a salir y ya te empiezan, como a bajar el Sol y las estrellas, diciéndote que son fieles, diciéndote que son esto, que son lo otro, y cuando ya estás con ellos, ya son otra cosa. Pero de esa manera como que te van deslumbrando (Luna. Entrevista realizada en las instalaciones de la UNISUR en Cuajinicuilapa. 24 de enero 2016).

Para las mujeres, el cuerpo sería lo principal para sentirse atraída por un varón. En este sentido coincide con la relevancia que los varones le atribuyen a lo físico, donde la expresión (“la mirada”) del hombre ocupa un lugar primordial en el proceso de seducción. El carácter y los modos (educación, galantería, caballerosidad) del joven serían aspectos secundarios.

Primero te tiene que llamar la atención físicamente, yo estoy hablando del físico, primero tienes que ver y sientes la mirada, ¿no? No le quitas la mirada, y ya después lo vas conociendo en su forma de ser, cuando van conversando,

cuando ya platican. A mí me gusta que un hombre sea respetuoso, que me dé mi lugar, que sea fiel, que sea sincero, que me tengan confianza (Luna. Idem).

La tensión de la mirada pareciera no sólo constituir un escenario para expresar interés o emocionalidad, sino también para demostrar firmeza, convicción y capacidad de dominio. La expresión (“mirada”) constituiría, junto al cuerpo, el factor determinante para que las mujeres se sientan atraídas por un varón. La centralidad de las tecnologías no sólo se expresa en acelerar el proceso de seducción, también facilita la trastocación de los roles en la seducción, en virtud de que las chicas –de manera extendida– comienzan a buscar a los hombres por los que se sienten atraídas.

Ahorita –las mujeres– tomamos la iniciativa. Antes que los hombres, pero ahorita ya hay mujeres que dicen “me gusta ese chavo” y llégale, ¿no? Y hasta le piden el número. Y ya ahorita, con el celular te puedes hacer novio pues. Ya nada que “te invito a comer, vente”, no. Ya es con mensajes y ya cuando no te das cuenta, ya andas con una persona por el celular (Luna. Idem).

El mayor protagonismo que adquieren las chicas en el inicio de su vida sexual y en expresar su deseo de estar con un hombre ha comenzado a resquebrajar los patrones sociales que otrora la comunidad les asignaba a su género; no sólo no esperan a que un chico que les gusta, se acerque a ellas, toman la iniciativa, les piden el número de teléfono, los conminan a tener relaciones sexuales y/o ha iniciar una relación de noviazgo. Como señala Claudio García, ellas van tras los chicos y si éstos muestran tener algo de dinero o vienen de los EE.UU. arrastran a más chicas detrás de ellos. Pero en las nuevas prácticas femeninas se estaría perdiendo la dimensión amorosa de la experiencia sexual, ya que ahora habría una clara intensión de satisfacción orgásmica, experimentar el placer y la piel; en la inmediatez y facilidad que ahora

hombres y mujeres inician y/o tienen relaciones sexuales, ya no habría amor, sólo deseo sexual.

Antes [las relaciones sexuales] era más por amor, ahorita es más por placer, por sexo nada más (...) (Luna. Idem).

En una escena en donde la mujer abandona su tradicional condición de “sujeto pasivo”, existirían mayores condiciones para negociar el tipo de relación sexual que sus madres y abuelas sólo experimentaron en términos de proveer placer, de satisfacer el deseo y las fantasías sexuales masculinas. Si bien subsiste una idea (adquirida por experiencia propia) de que existen hombres que sólo se preocupan de su propio placer, aparece una representación de hombres que se preocupan de dar placer a sus parejas.

[...] Hay hombres que nada más “tú me das placer” y a la fuerza y como ellos quieren, ¿no? En cambio hay otros que te ven, te besan de otra manera, te tocan de otra manera para que a ti te guste, para que tú te sientas cómoda. Pero ahorita no hay amor... unos dicen: “no, nosotros tenemos sexo, ¿no?” El sexo es como “vente conmigo no importa si te gusta o no, pues ya, yo sólo quiero sentir placer y me gustas”. Pero hay otras ocasiones que dicen. “Te amo, estoy enamorado de ti, vamos a hacer el amor” Y hacer el amor ya es otra cosa, ya es más con cuidadito, con caricias, te dicen cosas bonitas (Luna. Idem).

Las parejas discursivas “deseo y sexo” por un parte, y “enamoramamiento y hacer el amor” por otra, marcan las diferencias entre aquellos varones que persisten en la tradición masculina que viven una sexualidad con cuerpos femeninos vaciados de subjetividad y aquellos que construyen una afectividad con sus parejas sexuales no sólo con sus cuerpos, construyen una relación basada en la propia emocionalidad (los sentimientos por la pareja) y en el reconocimiento de que la mujer también puede experimentar placer sexual. En este sentido es revelador que existan jóvenes que se

pregunten y cuestionen sobre el placer femenino, algo poco común entre los varones afroamericanos.

En qué momento un hombre le pregunta a una mujer si quedó satisfecha, uno nunca lo hace. Primero buscas la satisfacción hacia a ti. Se viene y a la verga. Nunca haces ese análisis, nunca concientizas si la mujer disfrutó o sintió placer el estar contigo porque difícilmente vas a hacer que una mujer tenga un orgasmo y todo eso.... (Isaac. Conversación realizada en Vista Hermosa-Ometepec. 18 noviembre 2016)

Con todo, cabe contextualizar que Isaac hace este cuestionamiento como parte de un proceso reflexivo sobre su vida sexual, posiblemente en parte motivado por haber participado en talleres sobre salud sexual y por la propia situación de entrevista en la que se le pide comentar sobre el placer de sus compañeras sexuales. En los talleres conoció sobre métodos de prevención (uso de preservativos) y el placer femenino era parte de las charlas, pero eran espacios eminentemente reflexivos (abstractos). A pesar de ello, Isaac señala no sentirse en la misma apuesta de sus amigos, quienes explícitamente manifiestan su interés de tener relaciones con todas las mujeres que puedan; a él le interesa aprender más de las mujeres, por lo que no encuentra sentido el estar en una lógica que las reduce a cuerpos, a objeto del deseo masculino.

No carnal, la verdad que no. Sí lo he pensado, pero nunca se lo he preguntado (...) Su expresión física la hace ver que está disfrutando o sufriendo a la vez porque grita, resopla y siente que se muere y así. A veces no sé si lo hacen para engañarte, y decir que sí le estás funcionando como hombre o si está pasando todo en la cama con ella, ¿no?. Sí, porque desafortunadamente, uno muy tarde se da cuenta de algunas cuestiones. Yo, por cierto, nunca me planteaba eso, yo no más quería tener sexo, meter sacar meter sacar meter sacar y hasta ahí nada más. Y no es sólo eso, sino acá, tocarla, sentirla. Saber qué piensa, qué siente. Lo que uno nunca hace porque está envuelto en la ideología del machismo, uno no más piensa en el goce; ya te viniste, ya estuvo chido, pero nunca le preguntas a tu pareja... (Isaac. Conversación realizada en Vista Hermosa-Ometepec. 18 noviembre 2016).

Al preguntarle sobre las experiencias placenteras de sus parejas (¿Y tú cómo sabes si una mujer lo pasó bien contigo? ¿Lo sabes?), Isaac señala que sólo dispone del lenguaje corporal de sus parejas para creer que también han disfrutado de las relaciones sexuales con él (*grita, resopla y siente que se muere y así*), pero admite que es un lenguaje que no da certeza debido a que tales señales de placer podrían ser simulaciones (dramatizaciones) de sus parejas que se inscribirían en un registro distinto al de la experiencia placentera; es decir, los gritos, resoplidos y manifestaciones de perder el sentido de sus parejas sexuales podrían ser estrategias femeninas para satisfacer las expectativas, egos y necesidades de reafirmación masculina de sus parejas sexuales. Esto refleja que los hombres están conscientes que en el lenguaje del cuerpo y de la sexualidad las mujeres pueden desplegar simulaciones de subordinación, pero que en realidad podrían ser en clave de resistencia: la simulación o representación del placer ubicaría a sus parejas masculinas en un vulnerable lugar de superioridad o de dominio toda vez que las mujeres tienen la posibilidad de corroerlo (difundiendo su insatisfacción sexual) o reafirmarlo (silenciando su experiencia no placentera). Los jóvenes temerían a que las mujeres gestionen sus encuentros sexuales con base en una estrategia que les confiera cierto poder frente a los varones; aunque en otro registro, Isaac alude al mismo temor que plantear José al sostener que si un hombre rechaza la invitación sexual de una mujer, se expone a que haga circular una versión que cuestione su virilidad. La incertidumbre aludida por Isaac sería consecuencia del silencio que existiría entre los amantes sobre su experiencia sexual.

En el marco de este desconocimiento, al inquirir sobre posibles reclamos de sus parejas por insatisfacción o disgusto, o en las que hubiera recibido sugerencias de

hacer algo distinto para alcanzar su satisfacción sexual, en el relato de Isaac aparecieron rechazos femeninos a experimentar con su cuerpo y sexualidad.

... una mujer que me encantó, “verga” –me dije– “esa morra tiene que ser pa’ mí. No sé qué es lo que tengo que hacer, voltear medio mundo, pero tiene que ser mía pues”. Y simón, en un pinche baile la conocí, la invité a bailar, la invité una chela, estuvimos conviviendo y todo el pedo, y le tiré, al chile, fui y le dije: “sabes qué, quiero tener sexo contigo. Si se arma, simón, y sino, también”. Y dice “pa’ luego”. Ya está. Para un hotel no tenía, pero como era un escenario al aire libre, que nos fuimos pa’l monte, simón, aquí la vamos a armar. Tiramos la ropa ahí, hicimos una media camita ahí, simón, le chingamos duro y todo el pedo, y yo le decía, la verdad no estaba ni tomado, unas dos chelas me había tomado y ella también, y yo le dije: “oye, te puedo decir algo”, “simón, dime”, “yo te quisiera practicar sexo oral”. Verga, que me trago un pinche cachetadón. “Ay, guacala, pinche choco, cómo vas a decir eso?”, “Bueno, digo, si no quieres, no pues, pero hay que experimentarlo”, le digo. “Si no te gusta, verguéame, pero hay que experimentarlo primero. ¿Qué tal si te gusta?” La dejé pensativa, pero no se atrevió (Isaac. Conversación realizada en Vista Hermosa-Ometepepec. 18 noviembre 2016).

Si bien el caso remite a una chica de su ejido (El Sepudo), lo que haría una diferencia, aunque pequeña pero real, con las chicas de la cabecera municipal que tendrían mayor posibilidad de conectividad tecnológica, con acceso a un capital simbólico que las chicas de los ejidos del municipio no tendrían, evidenciaría que las jóvenes afromexicanas inician sus experiencias sexuales sin un imaginario que signifique su cuerpo como territorio del placer, independiente de las modalidades de su producción. Pero ese imaginario se modifica con el paso de las experiencias o no sería un imaginario extendido entre las mujeres afromexicanas, como lo refleja el testimonio de la Srta. Simpatía quien, para justificar la relación que por años mantiene con un hombre casado, además de argumentar que fue su primer compañero sexual y le garantiza estabilidad económicas, señala el disfrute que tiene en la sexualidad que comparten, que incluye sexo rudo y oral.

Después de la primera vez, sí sabía tocarme, y quedé muy acostumbrada a él. Ya creo que es un aspecto de costumbre. [De él me gusta] que es rudo. Que sabe tocarme, en aspectos el oral, la piel. Sabe mis puntos débiles. Eso es lo que me mantiene estar con él. Y otra que tengo el recuerdo de que fue mi primer novio, ¿no? Y, bueno, también tiene una estabilidad económica (Srta. Simpatía. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuilapa. 25 enero 2016).

Después de las primeras veces, que tienden a ser violentas y con total prescindencia de la emocionalidad femenina, algunos hombres comienzan a gestionar una sexualidad que incluya en el juego sexual un tiempo para las caricias y el darle espacio a la emergencia del deseo para que ambos amantes vivan placenteramente la relación sexual; aunque excepcionales, hombres como Isaac abren la posibilidad de que la sexualidad sea una práctica compartida en la que las mujeres no sean cuerpo-objeto y transiten a constituirse en cuerpo-sujeto de su sexualidad y placer.

[Hay un tiempo] de cachondeo para calentarse y hacerla sentir para que se caliente, para que vayamos juntos pues en una misma sintonía, subiendo juntos para que no sea que yo esté hasta la verga, arrecho, y ella ni siquiera va a llegar a calentarse. Por eso jugamos, nos toqueteamos (Isaac Rodríguez. Conversación realizada en Vista Hermosa-Ometepec. 18 noviembre 2016).

3.1. Territorios de violencia sexual

En los relatos sobre sus experiencias sexuales, hombres y mujeres de la comunidad de Cuajinicuilapa, resaltan al deseo y al placer como los códigos que organizan los procesos de significación en los territorios del cuerpo y de la sexualidad. Estos mismos relatos reflejan que estos procesos también están atravesados por la violencia masculina que opera como código organizador de las relaciones sexuales, de género y los espacios de encuentro social.

Cuando las mujeres inician una relación sentimental o estable con un hombre debe cambiar sus hábitos y forma de relacionarse con otros hombres porque así se lo

exige su pareja masculina. Aunque he presentado esta cita antes, cabe recuperarla porque representa las transformaciones de los varones en las primeras fases de la relación. La Srta. Simpatía señala que después de tener relaciones sexuales su pareja cambió de conducta: pasó de lo amoroso a lo controlador y restrictivo.

De hecho, desde entonces, él sintió como decir “ya eres mía, y no vas a ser de nadie más”, porque si se portaba más celoso, se portaba más posesivo. De hecho era más grosero después. Ya después me prohibía que me pusiera grandes escotes, me prohibía que hablara con más gente, me revisaba el celular, me revisaba todo. De hecho le gustaba mucho dejarme marcas en el cuerpo. Era su manera de decir “nadie más te va a tocar”. Y yo como era, bueno sigo siendo muy sociable. Me gusta platicar con hombres de lo que sea: hay algunos que lo toman a bien, y otros que lo toman a mal. Soy muy abierta con muchos (Srta. Simpatía. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuilapa. 25 enero 2016).

La historia se repite en el testimonio de Guerrero quien, con base en la realización de talleres sobre salud sexual y reproductiva con hombres y mujeres jóvenes en distintas localidades del municipio, sostiene que los hombres establecen relaciones de control y dominio sobre sus parejas femeninas, estableciendo límites y coartando los modos de vida previos, hasta el grado de impedirles a sus parejas ver sus amistades con las que compartieron desde pequeñas y, sobre todo, aplicando un control sobre su contacto con otros hombres.

[los hombres] antes de casarse, ya las violentan, ya las sujetan, ya las tienen checadas, les quieren prohibir la forma de vestir... y también por los celos. (Guerrero. Conversación realizada en su lugar de trabajo en Cuajinicuilapa. 26 enero 2016)

En distintos momentos aparece la constante del control masculino de la agenda social de las parejas; no sólo en los testimonios de las chicas que relatan las maneras que los hombres tratan de someterlas a su dominio y criterios de lo que pueden o no hacer, de lo que deben o no hacer para no perjudicar la relación, es decir, para no molestarlo o

hacerlo enojar (Srta. Simpatía). También están los testimonios que hablan de las mujeres que tienen una vida excepcional porque su pareja masculina, a diferencia de lo común o normal en la comunidad, le permite salir sola, bailar con otros hombres y disfrutar de las festividades en la comunidad por su cuenta (Marlene), pero serían prácticas excepcionales en el mundo afroamericano.

El control social que los hombres imponen a las mujeres también fue algo que se observa en diferentes rituales y situaciones cotidianas en la comunidad. En distintos momentos y circunstancias presencié situaciones que reflejaron este control, tanto explícito como implícitamente. Una situación que propondría como paradigmática del control social que los hombres tienen sobre sus parejas lo experimenté un día que, con autorización y conocimiento del comisario, levanté un registro fotográfico de las Actas de Conformidad de un ejido, cuyo archivo (por reparaciones en la Comisaría) estaba provisoriamente en casa del comisario. Éste era un joven de 34 años que estaba casado en segundas nupcias con una joven unos años menor que él y con quien tenía una pequeña hija de 4 años. Al comisario lo conocí y tuve varias conversaciones sobre su historia de vida, los desafíos de su función como comisario y su visión sobre las problemáticas de la comunidad, etc., en las que mostró su compromiso político y social, claridad sobre las condiciones de vida (pobreza y abandono) de la población afroamericana y certeza de que sin la participación de las mujeres y de los jóvenes, la comunidad afroamericana no obtendrá nada del Estado mexicano. Es decir, este joven comisario que, después de vivir varios años en EE.UU., quiere trabajar sus tierras y traer mejoras a su ejido me proporcionó la imagen de alguien que desea lo mejor para su comunidad, en la que considera protagonistas a jóvenes y mujeres.

Acorde lo habíamos convenido previamente, llegué a su casa temprano (9 am) para dedicarme a hacer el registro de las actas. Por compromisos vinculados a sus funciones, el Comisario me dejó en su casa acompañado de su mujer y pequeña hija. La casa es contigua a la casa de la madre del comisario, quien –como es costumbre en las personas mayores– pasa gran parte del día sentada en el portal de su casa. En el registro del archivo de actas me tardé más de 7 horas, por lo que a medio día la joven esposa me ofreció alimentos, los que acepté gustoso. A las pocas horas de estar en su casa, escuché los reclamos de la pequeña hija que quería jugar afuera, a lo que la madre se negaba. Los reclamos fueron en aumento y en el momento de compartir alimentos continuaron. Esta situación me hizo pensar que ellas estaban en casa por mi presencia. Por lo que le comenté que no era necesario que se quedaran en casa por mi presencia, que si lo deseaba podrían salir, ir a caminar o ir a la multicancha que estaba muy cerca de la casa y donde habían otros niños jugando. La joven, con expresión de sorpresa, me respondió “yo no puedo salir sola. Si no salgo con mi esposo, yo me tengo que quedar en la casa a esperarlo y a preparar la comida”. Como plantean los relatos de las mujeres, los hombres (de generaciones anteriores y actuales), salvo contadas excepciones (como el caso de Marlene, en la Colonia Alemán), sólo pueden construir relaciones estables a partir de someter a sus parejas a condiciones de dominio, prohibiendo las conductas y vidas sociales que las mujeres tenían en su vida de solteras.

Sobre los lugares de encuentro social entre los jóvenes, la Srta. Simpatía sostiene que los jóvenes no tienen muchos espacios, pero que basta una festividad, que siempre incluye bailes, para que tengan oportunidad de conocerse. Pero reconoce que no son de su agrado porque existe mucha violencia provocada por hombres que

pierden el control, ya sea por la inseguridad o crisis de masculinidad que les provoca ver antiguas parejas con otros hombres o por otras razones, pero que siempre implica un riesgo para las mujeres.

A mí no me gustan las fiestas [Los hombres] pierden el control, por el alcohol. Son muy celosos también. Ven a una exnovia coqueteando con otro y se le van sobras, o por drogas. Todo eso (Srta. Simpatía. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuilapa. 25 enero 2016).

Cuando se activa el código de violencia, los bailes transitan de escena festiva a escenarios de agresividad masculina. El código se activa asociado al rechazo femenino de las cualidades seductoras de un hombre, lo que se interpreta como un cuestionamiento –con exposición social– a su virilidad; esa interpretación provoca la violencia masculina sin contención ni repudio social.

Porque antes se cometían barbaries se puede decir porque así, si la morra no quería bailar contigo la escupías. [Te hablo] de vatos ya grandes, ya macizos, invitaban a muchachas de su camada o un poco menos entre los 25 y los 30 [años] ya, vatos ya acá y sacaban a bailar y si le decían que no, la escupían... las morras se levantaban y se iban llorando o [peor aún] agarraban la botella y la vaciaban sobre ella... ahorita ya no se ve eso, ya no, se ve mal, uno como hombre se ve mal: ¿cómo es eso que le vas a vaciar la botella?, si no es tu vieja ¿para qué le estés vaciando la botella? (Isaac Rodríguez. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuilapa. 24 de enero 2016)

De acuerdo a estas palabras, los hombres mayores o de un tiempo pasado serían los que habrían practicado una violencia machista, porque hacerlo ahora o que hombres jóvenes lo hagan sería “mal visto”, es decir, se expondrían a un cuestionamiento social. Pero, en realidad, como se aprecia a continuación, Isaac no plantea que ya no existe violencia machista, sino que existen diferencias entre los hombres de generaciones previas y la suya. Su crítica a los mayores es que agreden a mujeres que son más jóvenes y, sobretodo, con las que no tienen una relación (“cómo es eso que le vas a

vaciar la botella, si no es tu vieja“); pero a los jóvenes los cuestiona porque violentan y denigran a sus parejas.

Pero muchos lo hacen [con sus parejas], hasta la han arrastrado. Una vez, [a] una morra la invitó a bailar... era su amigo pues, su amigo, pero ella estaba casada, la muchacha ¿qué edad tiene, 13 ó 14 años? Y no ha vivido nada de la vida, quiere seguir disfrutando. Y uno como hombre toma un papel muy patriarcal: ahí la tiene sentada, no baila con nadie, pero ahí la tiene sentada. Y la invitó su amigo a bailar, y él [su esposo] se fue por unas chelas y cuando regresó [ella] ya no estaba, llegó a buscarla ya no estaba. Y se dio cuenta que estaba en la pista bailando con su amigo y allá la fue a buscar, la arrastró carnal, la agarró así de la cabeza. “Te dije que ibas a estar conmigo”. Y le pegó unos arrastrones por la cancha. La sacó así hombre. Y sí al último se lo llevaron los polis porque siempre hay resguardo, en cualquier evento siempre ha habido resguardo [de la policía comunitaria]¹³⁴ (Isaac Rodríguez. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuilapa. 24 enero 2016).

En ambos casos, el cuerpo femenino es un territorio sometido a la violencia masculina, sea por rechazar públicamente la atracción o interés que el hombre demuestra o por transgredir las restricciones que las reglas sociales o los maridos imponen a las esposas. En ambas generaciones, las masculinidades se construyen y reafirman a partir de violentar los cuerpos, las emociones y las subjetividades femeninas.

La organización de género violenta no sólo se expresa en los espacios de baile, también se despliega en los nuevos espacios de comunicación que utilizan las generaciones actuales, ya sean hombres o mujeres, sea para relacionarse con amistades o conocidos, buscar parejas afectivas o sexuales y mantener una agenda socialmente activa.

Ahorita todo ha cambiado. Esta sociedad yo ni sé que ya quiere. Está adoptando cada incoherencia. Ahora se está dando eso de [que] suben fotos de morras, en

¹³⁴ El resguardo que menciona Isaac consiste en la presencia de integrantes de la policía comunitaria que, armados de manera irregular (con confiscadas o propias), que en los actos festivos de los ejidos del municipio (bailes, conciertos, otros), funcionan como dispositivos de prevención para que el consumo del alcohol, unido a eventuales diferencias o enconos personales no se traduzca en discusiones que escalen en niveles de violencia física o colectiva.

una –son como dos fotos, ¿no?–, en una están como vestida y en otra, así como sin ropa. Ahora hasta en las comunidades se están viendo cosas así, de morras de las comunidades... ya no hay valores, estamos muy corrompidos (Isaac Rodríguez. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuilapa. 24 enero 2016).

Las redes sociales, con sus posibilidades para corroer tradiciones, han transitado de la cabecera municipal a los ejidos y comunidades (rurales), situación que Isaac rechaza porque desestabiliza los equilibrios sociales que reproducían límites entre lo íntimo y el control masculino de esa intimidad. La desestabilización no se expresaría en la gestión masculina del cuerpo femenino, ya que ella ha sido históricamente de los hombres, pero ahora se podría expresarse públicamente (en las redes sociales).

Ahondando en las huellas recurrentes de la violencia masculina, surgen varias prácticas y códigos sociales articulados entre sí, que hacen parte del orden social existente en la comunidad afromexicana: el temprano inicio sexual de hombres y mujeres, ausencia de una cultura sexual preventiva que evite embarazos no deseados o tempranos, exigencias matrimoniales para subsanar la mancha, entre otros, se entretajan en una relación que, pasados los primeros tiempos de atracción y deseo sexual, se transformaría en una cotidianidad de opresión y de abierto rechazo e infelicidad.

La mayoría de mis compañeros con los que estudié preparatoria ya ahora están casados y viven infelizmente. Esa es la palabra correcta: viven infelices. Porque unos se llevaron a chavitas de 14 años, o sea así, estar con una persona de 20 ó 22 años y agarrar una morrita de 14 años. Seguro debió ser placentero y todo eso, pero terminando no vas a vivir del sexo, ¿no? Así que ya empezaron los problemas porque él quería vestir, quería comer y ya su mamá ya no estaba para hacerle eso. Si buscó una pareja no para tenerla de esclava y que le lavara, le cocinara, pero tenía que. Sus roles, roles de cada quien. Pero no sé, casi la mayoría de ellos viven así. Dicen que viven bien, pero así no más en palabras porque siempre están peleando, las golpean, algunos las golpean, otros las corretean, incluso algunos se han ido detenidos por maltrato hacia su pareja. Y a veces digo, y eso pasa porque uno no sabe pensar las cosas. No sé, si tanto te

quería porque no protegerte o protegerla a ella. Ahí creo, hasta la fecha no se han visto casos de VIH.

Algunos me platican, bueno, un buen amigo que tengo me dice que ya tener relaciones con su pareja ya no es placentero. "Ya no es placentero carnal, ya no es más, pues hacemos lo mismo de siempre... que se vuelve rutinario". Dice él que ya no siente ni deseo hacia su pareja, ya no le atrae, y dice que sí tienen sexo porque ella quiere tener sexo y él no quiere, pero no puede dejarla... (Isaac Rodríguez. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuilapa. 24 enero 2016).

En esta historia sobre jóvenes que buscan a sus compañeras estables (formalicen o no estas relaciones en el matrimonio) en mujeres que habitualmente tienen menos años, se constata una continuidad transgeneracional que podría considerarse una invariante cultural: la concepción masculina de la pareja incluye una funcionalidad social, por sobre la dimensión sentimental o deseante. Al igual que los amigos de Isaac que establecen relaciones de pareja con aquellas chicas por las que se sienten atraídos, priorizando que puedan cocinar y cumplir las tareas del hogar, Don Nacho comenta (en una conversación informal) que cuando su madre envejeció tuvo que buscar a una pareja para que asumiera las tareas que su madre ya no podía seguir haciendo: cocinar, limpiar su ropa y mantener el orden en la casa. Si bien los hombres eligen a sus parejas por el deseo sexual o sentimental, la exigencia que impone el funcionamiento del hogar es determinante para transitar de un interés sexual ocasional o pasajero a formar una pareja estable. Esto podría explicar la rápida y radical desestabilización de las parejas jóvenes y, por extensión, la infelicidad de los hombres que se sienten obligados a mantener una relación de familia con una chica que les resuelve las exigencias del hogar y con la que tienen hijos (tienen una familia), pero en un vacío sentimental (en el desamor) y por quien han perdido interés sexual. En una relación sin amor y desdibujado el deseo sexual, la sexualidad se practica y sostiene por una

obligación que no se origina ni se asocia a la necesidad y demanda de la pareja femenina, sino en la propia reafirmación masculina.

Más importante que mantener la relación de pareja “en buenos términos”, los hombres se sienten obligados a conservar las formas sociales de la pareja, incluida su vida sexual. Como afirmara José en la sección anterior (*yo no voy a querer que aquella morra vaya a decir “no, pues, yo se las [quise] dar a este fulano, y este fulano me dijo que no más y no. Seguro es marica”*), los hombres vigilan que sus hombría no sea puesta en cuestión por nadie, menos por sus parejas sexuales. En esa misma dirección, Isaac afirma que sería inconcebible que una mujer se proporcione placer sexual a sí misma porque ello reflejaría la pérdida del poder masculino, entendido como un poder social que está obligado a imponerse en la relación con sus parejas sexuales. Ergo, si la mujer no necesita del hombre para experimentar goce sexual, entonces el hombre pierde su estatus masculino porque carecería de virilidad.

¿Cómo una mujer se va a estar masturbando? Eso está mal. A uno cuando chico te dicen ¿cómo te vas a estar masturbando? Eso se acaba, te enflaca y pierdes tus energía, tiras todo tu poder a la nada (Isaac Rodríguez. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuilapa. 24 enero 2016).

4. Prácticas de contaminación sexual

En los apartados previos he presentado los relatos de hombres y mujeres de la Costa Chica, que remiten a los contextos discursivos, normativos y de socialización que permiten comprender las representaciones sociales y producción de subjetividades que poseen de sus prácticas y derivas sexuales en una tesitura heteronormada de las sexualidades presentes en la comunidad afroamericana, lo cual no agota las sexualidades posibles que animarían los hombres. Como he referido en capítulos previos, existen sexualidades por fuera de las categorías del sistema sexo genérico, en

tanto no se pueden reducir al binario hetero-homosexual; en la misma configuración sociocultural de los muxe' de Juchitán (Oaxaca), los "marisoles" adquieren un reconocimiento como otro género a partir de la distinción que la comunidad le atribuye a sus prácticas sociales, usos del cuerpo y modalidades de relacionarse socialmente (Ramírez, 2010).

Si bien en los distintos periodos que he estado en el municipio, no registré una referencia destacada de la singularidad sociocultural de los "marisoles", en mis conversaciones y entrevistas y en los recorridos por la cabecera municipal y ejidos, hubo una intensa y continua presencia de prácticas y representaciones que resquebrajan el paisaje heteronormado. La presencia de las subjetividades y cuerpos que rompen los límites heterosexuales y sexogénéricos no sólo se enmarcaba en los "marisoles", es decir, la transgresión no sólo circula en corporalidades y derivas sexuales de los varones; aunque de manera menos notoria también aparecen corporalidades femeninas con una puesta en escena social masculinizada proyectando una sexualidad deseante inscrita en la transgresión. La presencia de estos cuerpos transgresores hace parte de la escena urbana, incluso tienen centralidad en la organización y acuerpamiento de los integrantes de "los diablos", uno de los bailes que mayor identidad proporciona a la comunidad afromexicana.

La notoria presencia de algunas mujeres con cuerpos masculinos no supera el expansivo paisaje social de varones que, denominados "marisoles", "putos", "mayates", "mujeres", homosexuales, travestis o trans, animan los relatos, fiestas y bailes así como ocupan los espacios y transitan por las calles de Cuajinicuilapa y de los ejidos. Es común ver en Cuajinicuilapa a hombres, jóvenes y mayores, con indumentaria femenina; los mayores con zapatos de tacón, vestidos, faldas y blusas

ceñidas al cuerpo; los más jóvenes acostumbran vestir jeans de colores variados y vistosos o blancos muy ajustados y camisas entalladas al torso a objeto de resaltar sus cuerpos juveniles y/o torneados; la mayoría de estos hombres usan el pelo largo, suelto o tomados sobre sus cabezas, y algunos despintados de rubio o blanco. A lo largo del día, pero especialmente al atardecer y noche, es habitual ver a los jóvenes en la multicancha, frente al ayuntamiento, donde hablan entre sí y/o con hombres y mujeres jóvenes. Del mismo modo, es común verlos participar en las murgas que recorren las calles en los tiempos de fiestas y escuchar de sus historias en boca de hombres y mujeres. Es decir, sin ser un grupo numeroso, estos hombres hacen parte de la conversación social y vida sexual de la comunidad afromexicana.

Algunos relatos recabados entre los jóvenes que participaron en esta investigación indican que los hombres, independientemente de su identidad sexual (es decir, de su performance social), tienen prácticas homoeróticas. Con base en su experiencia compartida con sus compañeros homosexuales en sus tiempos de escuela, la Srta. Simpatía afirma que son muy extendidas las prácticas homoeróticas de los hombres que poseen una imagen social de heterosexuales.

... de hecho –los jóvenes de ahora– son hasta mayates [...] De hecho, cuando dicen aquí ‘no prestan las chicas’, en la secundaria o en la prepa, se iban con mis amigos gay y tenían relaciones con ellos. Es algo muy común aquí (Srta. Simpatía, Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuilapa. 24 enero 2016).

La Srta. Simpatía plantea que los jóvenes heterosexuales que no logran seducir a una joven para tener relaciones sexuales, se abren a la posibilidad de tener sexo con homosexuales, mostrando una relativización de lo heteronormativo; en el caso que el deseo sexual encienda el cuerpo (lo ponga arrecho) lo importante es satisfacerse

sexualmente, no importa si es con una chica o un chico. Esta concepción del deseo sería extendido y aceptado entre los varones heterosexuales, al menos durante su juventud. Para los adultos esta práctica se acompaña de una secrecía social o unas condiciones de justificación social a fin de evitar exponer la imagen pública de su condición heterosexual aunque tengan prácticas homoeróticas. Esta estrategia de ocultamiento entre los varones afromexicanos heterosexuales, no obstante, no evita una resignificación de la heteronormatividad; en efecto, la secrecía masculina sería un código que se resquebraja en la conversación masculina (con exclusión de las mujeres) sin que ello se traduzca en un cuestionamiento público y menos una crisis de identidad sexual de los varones.

Incluso los hombres que se asumen heteros reconocen que las prácticas homoeróticas hacen parte de una sexualidad masculina que problematiza la identidad heterosexual.

- *Amigo: “no hombre, la primera vez que estuve con un puto –porque así se dice, puto–, no hombre, me la dejó bien embarrada güey”*
 - *El grupo de amigos: Noooo, no seas choco, tú no seas choco, habla de otra cosa, como te pasas güey*
 - *Amigo: ¿Quién sabe? que se lo pasa comiendo chile porque hasta el otro día me ardía. Que chingao*
 - *Grupo: estás loco tú*
 - *Amigo: no, si güey, así pasa pos carnal. A poco tú nunca te has reventado un puto.*
 - *Isaac: no, qué pasó. A mi me gustan las mujeres, no más.*
- Amigo: no carnal, son cosas que aprietan parejito. (Isaac. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuilapa. 5 diciembre 2015)*

En su relato, Isaac expresa sorpresa porque sus amigos reconocen que tienen relaciones sexuales con otros hombres porque sus amantes les ofrecen vivir sin la necesidad de trabajar.

ya como que se da mucho eso, no sé cómo llamarlo, pero ya no queremos trabajar y ser mantenido de una persona externa, de otro, muchas veces de un gay, pues. No, pues –dicen– estoy viviendo con él, con él tengo lo que quiero, todo: placer, dinero, todo, cariño, cosas que muchas veces –dicen– en las mujeres no encuentro (Isaac Rodríguez. Conversación realizada en las instalaciones de la UNISUR, Cuajinicuilapa. 5 diciembre 2015)

La transgresión del sistema heteronormado de parte de los hombres es conocida por los homosexuales que habitan en el municipio. “Caricia”, una joven transgénero que tiene una peluquería en la calle principal de Cuajinicuilapa y muy popular (muchos hombres la saludan en las calles, incluso saben de sus historias antes de conocerla personalmente), tanto en la cabecera municipal como en los pequeños pueblos del municipio,¹³⁵ tiene muy claro que muchos varones proyectan una imagen social de heterosexual que no se corresponde con sus prácticas sexuales.

Esas¹³⁶ que dicen a todo mundo ¿cómo yo voy a andar con un puto, si soy bien hombre? Aquí son los más mayates, te los encuentras tomadito y chi chi chi, y órale. Y al otro día no te hablan y siguen con su [discurso] de yo nunca... Hasta los espantaditos, “eso me da asco”, se meten con nosotras (Caricia. Entrevista realizada en su lugar de trabajo, Cuajinicuilapa. 13 noviembre 2016).

A diferencia de sus amigas del grupo de *vestidas* con las que comparte y organiza sus tiempos de seducción y diversión, que supeditan sus encuentros sexuales a la posibilidad que sus amantes puedan pagar una pieza de hotel o, como la mayoría de los jóvenes del municipio, tienen sexo en el campo, “Caricia” utiliza su Salón de Belleza

¹³⁵ *Si tú vas a los pueblos, todo el mundo me conoce, soy como candidata: “Caricia, Caricia, Caricia”. A veces estoy con mis amigas tomando en un pequeño bar y llegan hombres y preguntan:*

- *“¿Cómo te llamas?”*
- *“Caricia”*
- *“Ay, tú eres la mentada Caricia”*
- *Y yo: “¡Ay qué cosa!. ¿Por qué?”*
- *“No, es que mis hijos no paran: Qué caricia, qué caricia” (Caricia. Entrevista realizada en su lugar de trabajo, Cuajinicuilapa. 13 noviembre 2016)*

¹³⁶ Intencionalmente, Caricia utiliza un pronombre femenino (“esa”) para referirse de manera despectiva a los hombres que socialmente se presentan como heterosexuales, cuando tienen una deriva sexual distinta. El tono despectivo refiere a su hipocresía social.

para tener sexo con los hombres que llegan a buscarla a su lugar de trabajo o contacta en fiestas a las que acude en busca de aventuras sexuales.

Una vez me tocó un muchacho... que vino a la fiesta de Santiago, que es una fiesta muy grande. Recuerdo que yo andaba con unas botas, andaba toda de blanco con pantalones, un blusón blanco pegadito, y yo andaba bailando bailando. Y ese muchacho se me quedaba viendo, chinito, bonito, muy alto el muchacho. Y a mi me incomodó, pero es que se me quedaba viendo así, si hasta se mordía sus labios así, y a mi me llegó a dar miedo. Y ya me fui a sentar y le dije a mi amiga: "mira como se me queda viendo ese muchacho". "Ay, está bueno. Querrá contigo" me dijo. "No creo –le digo– estará borracho". Y va el muchacho, y yo temblando:

- *Muchacho: "Hola –me dice– te he estado viendo. ¿Cómo te llamas? Me gustas."*
- *Caricia: "¿Qué te gustó de mi?"*
- *Muchacho: "Me gustas. ¿Aceptas una cerveza?"*
- *Caricia: "Cámara"*

Ya se hizo más noche y el muchacho no me perdió la vista. Yo andaba bailando, andaba en mi mundo, andaba con mi familia. Se me acercó mi prima y me dice: "¿Quién es ese muchacho que se te acercó? Está bueno" "Ay –le digo–, así que está rebueno" Yo andaba picadita, medio borrachita. Ya cuando nos veníamos, [el muchacho] me dice:

- *Muchacho: "¿a dónde van a ir?"*
- *Caricia: "vamos a ir a tomar algo a mi casa. Si gustas, vamos"*
- *Muchacho: "no –dice–, me voy con ustedes"*
- *Caricia: "uy, pero no vas a entrar en el carro"*
- *Muchacho: "yo llego"*

Y el muchacho llegó. Y me dice: "Quiero estar contigo". Entonces me lo traje para acá [a la peluquería] y aquí tuvimos sexo (Caricia. Entrevista realizad en su lugar de trabajo, Cuajinicuilapa. 13 noviembre 2016).

Caricia sostiene que no necesita salir a buscar hombres porque éstos llegan a su lugar de trabajo buscando sexo. Si bien los hombres llegan solicitando sus servicios de estilista, existen señales –demostrar excitación, toqueteos o transitar a una conversación sobre sexo– que evidencia sus reales intenciones: tener relaciones sexuales.

A mí me ha pasado que llega alguien. Y digo, éste quiere. Luego me doy cuenta porque el hombre luego, luego, se ve que anda excitado. Porque acá la gente es muy arrecha, anda con su parte muy pronunciada, y uno se pone hasta roja. O a veces estoy plática y plática, y ya platicando llegamos a otras cosas. [O sea, te das cuenta] porque el hombre, a veces, te toquetea. Y ya cuando el hombre me dice: “Estás bien buena” y me anda tocando “éste otra cosa quiere”. Y cuando él se deja tocar, ya vamos a lo otro, a lo que va, a lo que quiere. [Entonces] les digo que vengan a esta hora.¹³⁷ No me gusta en el día porque estoy trabajando, les digo “ven más al rato” (Caricia. Entrevista realizada en su lugar de trabajo, Cuajinicuilapa. 13 noviembre 2016).

Las historias de sexo casual que relata “Caricia” remiten a la imagen que el escritor peruano-mexicano Mario Bellatin construye en su novela “Salón de Belleza” (1994), donde describe una estética que por las noches trasciende su funcionalidad formal para devenir en un espacio de encuentros sexuales furtivos entre los estilistas y los hombres que encuentran en las calles contiguas a la estética. Caricia no sólo se relaciona con hombres en las fiestas y el salón de belleza, ya que aprovechando que muchos jóvenes están conectados a redes contacta a sus amantes a través de las redes sociales: “Aunque a veces no vienen los chamacos. A veces nos contactamos en el Facebook o en WhatsApp”. No obstante, en virtud de su experiencia amorosa, evita tener aventuras sexuales con jóvenes menores de edad porque en estos casos, debido a la tendencia que tienen los jóvenes a hablar de sus historias, se expone a vivir situaciones fuera de control, que pueden llevarla a tener problemas con la ley. Incluso, entre sus amigas del grupo de homosexuales que frecuenta, prefiere ser cauta debido a que ello arriesga exponerse más de lo aconsejable.

Es un lío, es un lío andar mezclándote con los niñitos. Los niños se cuentan todo y va a llegar a oídos de sus padres y me echan presa. En mis relaciones soy muy discreta. Nunca, porque ahí entre nosotras, los gay, están (varias historias de relaciones con menores de edad). Como que usan la estrategia “ay yo me lo

¹³⁷ Caricia me citó a su local a las 7 pm, hora que termina su horario de trabajo, aunque al momento de esta parte de nuestra conversación ya eran más de las 8 pm. La estética se convierte en su lugar de encuentros sexuales al terminar su horario de trabajo.

eché” “hay mana, chiquito, y grande (el pene) y yo sólo las escucho, no cuento (Caricia. Idem).

En síntesis, a través de los señalamientos de la Srta. Simpatía, Isaac y Caricia, cabe sostener que, al igual que han develado investigaciones sobre las prácticas y devenires sexuales de algunos grupos hipermasculinizados socialmente (por ejemplo, los choferes de camiones), en la sexualidad de los hombres afromexicanos existe una cultura de transgresión de la sexualidad heteronormativa. Es tan cercana y extendida la posibilidad de tener una activa vida sexual con hombres heterosexuales que Caricia se permite ser selectiva y tomar una actitud de espera porque se ha acostumbrado a tener sexo con los hombres que despiertan su deseo.

yo no soy de esas personas que anda detrás de los hombres. Si veo rechazo, ya no lo molesto, lo ignoro, pero he tenido la dicha de que hay veces de que veo chamacos y digo “ay que chamaco más guapo. ¿cuándo me lo voy a echar? Pero ha llegado ese día, a mi me ha sucedido que llega el hombre y me lo echo, pero para mí, de tanto que lo deseé, ese día que me lo echo, ya no quiero con él (Caricia. Idem).

El relato de Caricia permite colegir que, si bien las prácticas homoeróticas de los varones heterosexuales son muy extendidas y naturalizadas en la masculinidad afromexicana, comportarían un código de secrecía que los homosexuales aceptan, protegen y vigilan su reproducción. El código de secrecía exige de su parte un comportamiento cómplice con sus amantes heterosexuales que no aceptan se les cuestione su sexualidad públicamente, de modo que cuando se encuentra con sus amantes en un espacio público, Caricia cambia su manera de relacionarse; cuando éstos la visitan en la estética, los llama “papi” y se involucra activamente en el juego del coqueteo y albur que juntos construyen; por el contrario, en el espacio público imita su conducta de ocultamiento de una posible relación cercana y los trata de forma

distante y respetuosa, como correspondería a un cliente. Es decir, mientras en la estética comparten juegos de complicidad y cachondeo discursivo homoerótico, incluso llegan al ejercicio sexual, en los bailes y otros lugares públicos ella y sus amantes hacen como si no se conocieran. En aquellos casos que los hombres la saludan (“Hola Cari”), responde el saludo de manera fría; incluso, si estuviera tomada, no va detrás de estos chicos. Ella entiende que es parte del juego de estos hombres que, en sus deseos y fantasías sexuales, su cuerpo y sexualidad ocupa un lugar no menor, hombres que califica como “mayates”, pero que en los espacios heteronormados deben proyectarse como lo que espera la sociedad de ellos, heterosexuales; así se despliega una estrategia de cómplice secrecía para no perturbar el performance social de sus amantes.

Si bien Caricia, la Sra. Simpatía e Isaac califican como “mayates” a los hombres que practican sexo con otros hombres y que socialmente proyectan una identidad heterosexual, cabe interrogar si tal denominación corresponde con las concepciones y subjetividades que tienen los hombres afromexicanos que transitan y resquebrajan los bordes de la heterosexualidad o, más bien, responde al extendido reconocimiento que ha adquirido la sexualidad de los *muxes*’ y sus compañeros sexuales en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Como han planteado los análisis sobre los *muxes*’ y sus compañeros sexuales, los “mayates” son sujetos sociales que poseen un estatus distintivo y un reconocimiento social al interior de la sociedad zapoteca (Miano, 2002); y este no es el caso de los hombres afromexicanos que resquebrajan los límites sociales prescritos en la sexualidad posible, ya que no adquieren ninguna singularidad social por sus prácticas y plasticidad sexuales.

La sexualidad ha sido objeto de muchos análisis y, con base en la aproximación posestructuralista, se le concibe como una construcción sociocultural cuya definición y representación social varía según las creencias, significaciones y normas que los distintos grupos sociales se atribuyen como grupo diferenciado de otros (Weeks, Zsazs). No obstante, sería precipitado afirmar que las concepciones de la sexualidad que prevalecen en la academia también se expresan en la configuración subjetiva de los grupos sociales. Sin duda, existen sociedades que, con base en su grado de secularización en la construcción de sus relaciones sociales, han incorporado la concepción sociocultural de la sexualidad humana en sus patrones sociales y, por extensión, han aceptado a la diversidad sexual como parte de su propio mundo sin prejuicios, estigmatización y rechazo. Pero no sería el caso de la sociedad mexicana, donde la Iglesia católica y los grupos conservadores (que habitualmente, pero no exclusivamente, se expresan vía los partidos políticos de derecha) mantienen una fuerte incidencia en la conversación pública y en los principios que organizan el actuar del Estado, imponiendo sus concepciones morales en la legislación del país a objeto de que la sociedad mexicana y sus autoridades gubernamentales sigan criminalizando el aborto, prohibiendo el matrimonio gay y concibiendo la homosexualidad como una realidad contra-natura (que se debe corregir y rechazar “por ir contra los designios de la palabra de Dios”). La relevancia de la Iglesia católica en la sociedad mexicana se expresa de un modo estructural al lograr se prohíba la educación sexual en los programas escolares o sea reducida a su expresión biológica, lo que contribuye a la proliferación de fenómenos sociales muy extendidos y problemáticos para la sociedad, como los embarazos no deseados (y su subsecuente exclusión escolar), la

estigmatización y ocultamiento de las prácticas no heterosexuales y el contagio de enfermedades de transmisión sexual.

En nuestra sociedad sigue vigente la máxima social de la “doble moral” que organiza la vida sexual de hombres y mujeres, que se promueve profusamente vía distintos dispositivos de las industrias culturales (cine, periódicos, radios, revistas), en los que se ponen en circulación imaginarios sobre estereotipos y discursos sexuales que naturalizan la distinción radical entre el espacio público y el privado: entre la identidad y la práctica sexual; entre la mesa y la cama, entre la conducta aceptable y el deseo sexual. Así como el binarismo biológico organiza la diferencia sexual heteronormada entre hombres y mujeres (Marcos, 2011), éstos también deben instalar en un doble plano entre lo que dice y representa y lo que practica y significa, donde el segundo nivel (de prácticas y significados) no invade al primero (lo discursivo y representacional). Esta doble moral impone a los hombres que poseen una identidad heterosexual (es decir, que hacen parte de la cultura dominante heteronormada) vivir y experimentar sus prácticas deseantes homoeróticas bajo un código del silencio, y significar el ejercicio deseante de su sexualidad en la oscuridad de la clandestinidad, la vergüenza y/o negación.

Las prácticas homoeróticas de los hombres que socialmente poseen una identidad heterosexual han sido objeto de la reflexión académica desde fines de los años noventa, en mucho por la expansión del VIH/SIDA entre hombres y mujeres (contagiadas de sus parejas masculinas, transfusiones, consumo de drogas intravenosas). Dichos estudios abundan sobre lugares de encuentro y prácticas de los heterosexuales que tenían prácticas homoeróticas: saunas, locales de masajes, prostitución masculina callejera y antros. Entre el año 1998 y 2005 asistí a diversos

antros y lugares de encuentro sexual de hombres en la Ciudad de México: entre los lugares más habituales eran los saunas o salones de masajes atendidos por homosexuales (trabajadores sexuales) o “vestidas” que, en su menú de servicios implícitos estaban las prácticas sexuales, y los ya desaparecidos antros de encuentro gay que el periodismo de espectáculo ha calificado como expresión de “diversión, clandestinidad y resistencia”, como el Anyway, el Linving, el Marrakesh, el Butterflies y el emblemático “14” (Chilango, 2016), junto a otros como el Cowboy’s, Tom’s y otros de corte más popular como “El Castillo”. Salvo este último antro, ubicado en una colonia periférica de la ciudad, la mayoría de los lugares de encuentro homoerótico estaban ubicados en colonias o calles céntricas de la ciudad (Condesa Hipódromo, Roma, Juárez, Narvarte, Centro y Nápoles) tenían una clientela con capacidad económica (no sólo por el *cover* para ingresar, sino por los precios del consumo). En todos estos lugares, homosexuales, trabajadores sexuales y travesti acudían para ligar con otros hombres, y las conquistas más deseadas eran los heteros, ligues que se consideraban un premio. El “14” fue un antro que resaltaba por la variedad de su concurrencia,¹³⁸ el espectáculo y los diferentes espacios que conformaban el lugar: una pequeña pista de baile, rodeada por mesas y sillas (en las que se ubicaban los asistentes a consumir alcohol), una barra y varios cuartos privados para quienes quisieran pasar del ligue al acto sexual en el mismo antro. La noche iniciaba con músicaailable (Juan Gabriel, Cindy Luper, Queen, otros) y, después de un par de horas, daba paso a un show de mujeres (trabajadoras sexuales) que sacaban a la pista a soldados

¹³⁸ Al “14” llegaba cada noche de la semana, sobretodo los fines de semana, un número significativo de soldados de tropa (sardos) que no superaban los 25 años de edad, homosexuales y travesti de distintos rangos de edad –aunque prioritariamente jóvenes–, trabajadores, empleados, funcionarios públicos y hombres solos de edades superiores –30, 40 y 50 años–; era una concurrencia que iba cambiando en la medida que avanzaban las horas de la noche: iniciaba

(sardos), a quienes no les permitían que las tocaran mientras los desnudaban para terminar practicándoles sexo en la pista. El show en sí mismo sorprendía por lo disruptivo, pero más sugerente era lo que ocurría mientras las mujeres y los soldados practicaban sexo frente a todos: el público se desentendía del show en vivo para buscar entre las mesas y las paredes del antro a su ligue de la noche, principalmente entre los sardos. La noche terminaba cuando las parejas desaparecían en los privados o en la oscuridad de las calles, donde subían a taxis para ir a entregarse al placer que provocaban sus encuentros furtivos.

Este mundo homoerótico desaparecía en la rutina del día, al retornar los amantes a sus funciones e identidades sociales, como trabajadores, funcionarios, soldados y hombres “de bien”, con familias y una vida conforme lo establecen las normas heterosexuales. Los trabajos de Manuel Nuñez Noriega (1999) sobre los camioneros del norte mexicano, develaron una pequeña ruptura en esta estrategia masculina que sumerge sus prácticas deseantes en la clandestinidad del silencio y la soledad, al incorporar no sólo un desplazamiento de la doble moral hacia fuera del encuentro sexual y ubicarlo en el nivel discursivo del arrepentimiento y difusión culposa de la complicidad construida con el cuerpo erotizado; es decir, Nuñez Noriega evidencia otra forma masculina para signar las *contra-conductas* en una cultura heteronormada con la máxima de los hombres que habiendo tenido sexo con otros hombres plantean que “ser puto” no estibaría en el ejercicio homoerótico sino en traicionar la complicidad construida (“soy puto no porque le entro, sino porque me rajo”) lo cual, no obstante, viene a confirmar el carácter infranqueable de ambos mundos.

A diferencia de las sexualidades organizadas bajo un régimen heteronormalizado, lo observado en el territorio afromexicano, en sus bailes y fiestas, en sus relatos e imaginarios, develan algunos elementos que se diferencian de la cultura sexual de la sociedad mestiza mexicana (y también de la cultura *muxes'*). Hablo de prácticas y códigos culturales que remiten al ejercicio disruptivo de la cultura heterosexual con una significación y representación que se instala en un cruce de los niveles infranqueables para los mexicanos blanqueados y que tampoco otorga una distinción social (como en los *muxes'*) que en la comunidad afromexicana se conoce como “la putería”.

5. La Putería. Deseo y reconfiguración heterosexual

A mi participación en la UNISUR como profesor por unos semestres, le siguió una investigación con colegas y estudiantes de la UNISUR donde abordamos los procesos de identificación afromexicana de las juventudes en el municipio. Estos trabajos y el paso del tiempo me permitieron conversar en reiteradas oportunidades con varios hombres y mujeres de la comunidad. En este andar, el coordinador de la sede de UNISUR en Cuajinicuilapa, Bulmaro García Zavaleta, el expresidente municipal, el Licenciado Andrés Manzano Añorve (q.e.p.d.) y el estudioso de los mundos negros de la costa, el cronista Eduardo Añorve, entre otras personas, me compartieron muchas horas y saberes que me acercaron lentamente a sus creencias, historias y experiencias, y así fui acercándome a las historias, especificidades y riquezas desconocidas de la comunidad afromexicana.

En diferentes modalidades y momentos, siempre motivados por la presencia de la UNISUR en la comunidad, teníamos conversaciones casuales en la sede de la

UNISUR, en algún comidero de Cuaji, en sus casas o caminando por las calles. En esta dinámica, en una noche calurosa del mes de octubre del 2014, refrescándonos con cervezas en el local temporal de un amigo, Eduardo Añorve comentó –muy convecido de sus palabras– que los “negros” se caracterizaban por ser entrones y porque les gusta la diversión: “el negro no se achica ante nadie que lo desafíe u ofenda y si en ello se le va la vida, no lo piensa dos veces, le entra sin dudarlo, ya sea con machete, “fierro” o las manos. Eso lo tiene claro” (Conversación con Eduardo Añorve, 2014). Este mismo relato lo encontré en las palabras de Isaac y de José: si tenían que entrarle a los golpes, no se acobardan, “son cosas de hombres”. Junto a lo entrón, la diversión es parte fundamental del negro: en la vida no puede faltar el baile, las mujeres y la *putería*. Esto último, la *putería*, quedó sumergido bajo otros temas que esa noche de conversación con Eduardo priorizamos porque eran la razón principal de nuestra conversación (los problemas y deficiencias de la UNISUR, las oportunidades perdidas en el proyecto y las responsabilidades que en ello tenían sus encargados). La *putería* volvió aparecer en distintas conversaciones sobre las maneras de diversión que existían en la comunidad, poco a poco se fue instalando como un tema presente en el imaginario social de hombres y mujeres, remitiendo a lo festivo, al hacer uso del cuerpo en su plenitud. Al abundar en ello en distintas conversaciones, apareció el desborde sexual en una escena que articula lo público, lo privado y lo prohibido.

Una de las personas que me habló directamente de lo que entiende por *putería* fue la Srta. Simpatía, quien la asoció a “lo arrecho, la calentura, el fuego”, todos atributos del cuerpo excitado por el ambiente festivo, la erotización del cuerpo deseado y la sugerente posibilidad de experimentar un encuentro placentero.

[la putería] la usamos para dos términos, ya sea para decir ganas de coger o de fiesta (Sra. Simpatía, Cuajinicuilapa. 14 octubre 2016)

Algunas voces –las menos– también la inscriben en el sentido más extendido en la cultura popular mexicana, que asocia la palabra “puto” a cobardía o falta de “hombría” en los varones, pero su uso más común en la comunidad remite al desborde, al gozo sin límites y a la transgresión sexual.

Hay muchos tipos de putería. Puede ser ir a una fiesta, te pones a bailar, andas bailando con ésta, andas bailando con aquella. Te gusta la putería porque haces el ambiente. Ese es como un tipo de putería. Hay muchas cosas a las cuales le puedes llamar tú, putería. Yo que sé: estás con un grupo de amigos a punto de hacer algo, igual, da igual lo que sea, ¿no? Sea de peligro o no, da igual, pero si uno se raja: “Ah, tú tienes putería”. Hay muchos tipos de putería. Al igual, como te decía ahorita de las chavas ¿no? De las chavas que andan acá, cómo tú dices, lo mismo pase con todos los de 14 que se les declaran [a las chavas]. Hay muchos que pueden decir, “no pues, eso es putería.” También lo que anda haciendo esa chava ¿no? Que anda ¿no? No más se me declaró a mí, sino tú también te diste cuenta que a José se le declaró allá o a Alberto se le declaró allá. “Oh, mira anda en su putería la chava”. (José Noyola, Cuajinicuilapa, 16 de noviembre 2016)

La *putería* exige algo más que bailar como los demás que están en una fiesta, algo más que hacerse novios, algo más que sumarse a las conversaciones sobre historias sexuales; para que a alguien se le considere que “*anda en la putería*” requiere sobresalir de la dinámica grupal: hacer el ambiente de la fiesta, destacar en sus historias por su espectacularidad o transformarse en el centro de atención por lo explosivo de su proceso de seducción. Todo ello, en el marco de una expresión festiva y excedida, como si el romper los límites hiciera parte de la cultura afromexicana. En este mismo sentido, Caricia sostiene:

Yo a la putería le llamaría alegría, bullicio, y todo eso, desmadre, pero algo de fiesta (Caricia. Entrevista realizada en su lugar de trabajo, Cuajinicuilapa, 11 noviembre 2016).

La *putería* estaría vinculada con lo permisivo, con los ambientes festivos, donde las conductas instaladas en la intensidad del goce del momento pueden incluso transgredir los límites de lo establecido.

El traspaso de los límites sería la singularidad de la *putería*. Aunque el consumo del alcohol sea componente constitutivo del relato y las prácticas que se asocian a ella, serían prácticas que se hacen por placer; es decir, aunque en los relatos se mencione que las prácticas disruptivas de lo heteronormado se ejecutan en situaciones de consumo alcohólico, ello no suspende que tales prácticas son motivadas por el disfrute del momento, del ambiente de la fiesta; por lo tanto, lo que animaría traspasar los límites sería el dejarse llevar por la intensidad del momento que está asociado al placer sexual de sentir el cuerpo deseante.

Una vez estábamos con mis amigos ahí en la comunidad, en la fiesta del Machomula, estábamos bailando y conviviendo y uno como se pone máscaras, yo con otros compañeros sacamos a bailar a dos gays que estaban bailando ahí, estábamos bailando, conviviendo y se la repegábamos y todo, algo chido. Y ellos, como venían de ciudad, se quedaron así:

- “qué onda, y éstos ¿por qué lo hacen?”.

A ellos les gustó el ambiente, esa convivencia, ese roce... les gustó a tal grado que nos pidieron que nos quitáramos la máscara:

- “oye muchachos, ¿se pueden quitar su máscara para verlos?”

Y yo me quedé viendo a mi amigo, y me quedó viendo, y yo le decía que “no” y él se la quitó y dijo “simón”. Y ya me la quité yo. Los gays nos hablaron al chile:

- “miren, así está la situación. Nosotros somos homosexuales, nos gustan los hombres, ahora si que nos gustó eso que nos invitaran a bailar a nosotros. Pensábamos que iban a invitar a cualquier muchacha y nos invitaron a nosotros y nos dejaron confundidos pues, y ahora le vamos a decir algo que lo pueden interpretar mal. Ahora si que nos gustó eso, y nos agradaron ustedes dos y le vamos a hacer una propuesta, ahora ustedes deciden si aceptan o no, este... queremos tener relaciones con ustedes porque siento que son libres, nos les importó, a nosotros no nos conocen pero en la comunidad a ustedes los deben de conocer y no les importó, así que queremos tener relaciones con ustedes, ¿cómo ven eso?”

Ya pues mi compañero, como andaba tomado y todo, él sí se fue con ellos, y yo dije:

- *No pues no podría, no es mi deseo estar con homosexuales, no soy homofóbico, pero no estoy preparado para tener sexo con una persona de mi mismo sexo.*

Y mi amigo se fue con "ellas", porque nosotros les decimos "ellas". Mi amigo después me platicó que estuvo chido, con protección y todo.

Ahora si, la pendejada de la putería que no tienes un criterio, un razonamiento específico, para realizar una acción, sino que lo haces por el simple hecho de malilla, de maldadoso, lo haces. La putería: hay maldad, hay alegría, son emociones que vas expresando ahí, pero la putería para mi tiene que tener cierto límite porque hacer algo fuera de lo que haces en un ambiente de convivencia ya está mal, eso ya no es putería, son pendejadas de los muchachos que hacen ahora, que andan haciendo cosas indebidas (Isaac, Conversación realizada en Vista Hermosa-Ometepec, 18 de noviembre 2016).

Aunque para Isaac hay una línea infranqueable entre su deriva heterosexual y las prácticas homoeróticas que otros hombres afromexicanos ejecutan en el marco de un ambiente de *putería*, reconoce que en la *putería* se traspasan los límites, que los hombres actúan acorde a los deseos sexuales que les provocan los cuerpos sexualizados, y el hecho de que sean cuerpos masculinos no los inhiben, lo hacen con clara consciencia de que están traspasando los límites heterosexuales: el heterosexual que tiene sexo con otro hombre sabe que transgrede su performatividad sexo-social, pero también sabe que es una práctica socialmente aceptada entre los hombres afromexicanos; es decir, la experimentación, el deseo transgresor, la irrelevancia de la identidad sería algo extendido entre los hombres afromexicanos.

El ejercicio homoerótico practicado y gozado en la *putería* comporta una diferencia de las prácticas homoeróticas de los hombres mestizos urbanos ("blanquedos", en términos fanonianos): la ausencia de culpa, de rechazo o de justificación y menos de negación. El alcohol hace parte del ambiente no de la justificación *ex post* de la práctica homoerótica.

Habría en estas prácticas un entramado de placer, aventura y aceptación de un devenir sexual otro que no se inscribe en el relato de la identidad y menos en una crisis emocional. Las prácticas de la putería serían parte de una sexualidad que escapa a los límites de la moral y de los códigos sociales de la cultura heteronormalizada.

Yo tuve un compa [...] Él era bisexual. Éramos chido. Una noche... él era taquero, es taquero. Una noche yo llegué ahí, venía de ver a mi chava. Llegué a comer a su puesto, y me dice:

- "bueno lo invito yo"

- "qué güey, nos tiramos unas chelas, ¿qué onda?"

- "Sí, simón. Pero ahorita estoy chambeando, si me das media hora, ya está."

Entonces empiezo a cenar ahí en su local. Me empiezo a tirar yo mis chelas, cenando, bebiendo. Me compro una cajetilla de cigarros, y le digo:

- "Te espero."

- "Sí –me dice– llega ahí a mi casa, llego como en 10 minutos".

- "Vale, pues".

Llegué a su casa, carnal. Estando en su casa, te digo, él era chido, fuimos a comprar cervezas, como unas ocho six,¹³⁹ algo así. Y empezamos a tomar. Se dieron como las 3 de la mañana cuando él empezó como... Te digo, él era bisexual. Yo lo sabía ¿no? Cuando ya empezó, ya, manitas larga. Y yo soy hombre, yo soy hombre. Y la neta así pasé: yo prefiero cogerte a que me cojan, pues. ¿No? Y el vato pues te digo, estaba tirándome las manitas, y yo, pues, como al principio me dio miedito pues ¿no?

- "Pérate güey, no mames. Somos compas ¿eh?"

Y él acá:

- "No pues, deja, a ver, para que pruebes, para que experimentes".

- "No, que verga, yo no quiero experimentar con otro barudo, yo quiero una morra ¿no?"

- "No, pero para que tú pruebes –me dice–, pues, para que tú sientas"

Pssh. Al final de cuentas carnal, bien pedo, me dejé llevar pues ¿no?

- "Ah, diviértete, si te quieres divertir, gózame".

- "Pero no, no me toques, nada de acá. Tú tócame todo lo que quieras de acá, pero no, ni se te ocurra –¿me entiendes?, yo le dije– ni se te ocurra."¹⁴⁰

Pssh, y él estaba tocándome, según él, para que yo me excitara. Y yo estaba al principio, yo estaba envergado¹⁴¹ carnal: no mames, este vato nunca me había

¹³⁹ "Six de cervezas", expresión muy extendida en la sociedad mexicana, que alude a un caja de seis botellas de cerveza de 330 ml cada una.

¹⁴⁰ José Manuel, con sus manos señala sus genitales para dejar claro que le estaba negando a su amigo taquero que le tocara sus genitales.

¹⁴¹ "Envergado", expresión popular con connotación sexual (de verga) que varía su significado en los países que se utiliza. En Argentina refiere a su connotación literal (estar erecto); en algunos países centroamericanos (Nicaragua y Honduras) como en México, en cambio, adquiere un sentido figurado, y que remite a tener problemas o estar enojado.

hecho esa mamada¹⁴², siempre me había respetado, y ahora qué verga le pasa, yo bien sacado de onda. Verga carnal, yo cuando me di cuenta, yo ya estaba acostado en la cama. Del sofá pasé a la cama güey, ¿no?.

- "Y así, no, pérate."

Y ya pues, el vato, el pantalón a la verga. Y yo no más boca arriba, güey, digo:

- "Ahhh. Pégate, pues, si te vas a pegar, dame unas cuantas."

¿Me entiendes, güey? Siento que no fue putería porque no me le rajé, güey.

- "Como compas, somos compas, ash pues, pégate. Si con eso eres feliz, psh, yo también soy feliz con que me la saques. Tú, pégate."

El vato se pegó, güey. Y cuando lo miré al vato, ya miré que me estaba poniendo un pinche condón güey en el pito. Y ya yo me quedo más jojotón¹⁴³ ¿Qué pedo, pues, este vato, qué onda?.

- "No, no pasa nada."

- "A la verga. Te dije que no pienso pegarme un puto a la verga."

- "No, no, nada de eso"

Y yo cerrando los ojos, dejándome llevar por el placer. Cuando lo miré, este vato se estaba subiendo arriba de mi, pues, como si fuera una vieja, güey.

- "Pérate –dice [el vato]–, no más pérate tantito"

Se ensartó el vato. Como te digo, pues, por no rajarme, yo prefiero dar antes de que me den. Así al chile. Con eso que dicen que todos mis hermanos fueron mayates. Entonces digo que eso debe venir de sangre, pues.

[]

... Él se ensartó. Yo no llegué, pero él sí llegó sabroso. Se puso: "ay ay ay". Pero yo así, yo. Si estaba erecto. Yo estaba excitado, pues, hágase cuenta que yo estaba con una ruca que se estaba matando. Yo estaba con mis ojitos cerrados, pues, yo miré que el vato se ensartó, yo sentí que el vato se ensartó. Ya no pude quitármelo.

- "Vete a la verga, pues."

Cuando terminó, el vato se dio cuenta que yo me saqué de onda, me quedé mirando. ¿Cómo pude hacer esta mamada?, ¿Cómo? Vine con mi compa, pues. Él era mi compa, y yo me quedé sacado de onda. Y el vato lo notó. Y me decía:

- "No te agüites, tómale a la chela, no te agüites. No más quería ver cuál era tu reacción"

- "Verga, cuál iba a ser mi reacción –le digo– si tú nunca me habías hecho algo así carnal. Prácticamente me violaste culero –le digo– no mames"

- "Pero te gustó –el vato [me dijo]– pero te gustó"

- "Verga. Déjate de eso, yo no me esperaba esa mamada. Y si me lo hubiese esperado, me habría venido directo a tu cuarto, pero no carnal, no"

Tal vez fue putería porque no le dije: "ya, stop, para" porque me dejé llevar, también por el gusto, pues. Y a mi me gusta carnal, si pudiera estar trabando¹⁴⁴, yo trabo (José, Conversación realizada en San Nicolás. 16 de noviembre 2016).

¹⁴² "Mamada", expresión popular de origen sexual cuyo sentido literal indica sexo oral, pero que también posee significados figurados que cambian de acuerdo al país en que se utiliza. En Argentina, Costa Rica y México se utiliza con su sentido literal; en el primero, además, indica a persona alcoholizada; en Costa Rica refiere a un trabajo mal hecho, a un fracaso; y finalmente, en México en sentido figurado puede significar un regaño o una tontería.

¹⁴³ "Ojotón" expresión afromexicana que refiere a estar sorprendido, asustado

En la intensidad del relato existe un desplazamiento por muchos lugares de enunciación: algunos contradictorios que despliegan la complejidad de la subjetividad masculina para referir a su sexualidad, cuando ésta se mueve más allá de los límites establecidos por el régimen heteronormativo. Partió inscribiendo lo ocurrido en un ambiente de consumo de alcohol, argumento que repitió en otros momentos de su relato (*fuimos a comprar cervezas, como unas ocho six, algo así... estaba pedo*) y reafirmando su masculinidad sustentada en su heterosexualidad (*Y yo soy hombre, yo soy hombre. Y la neta así pasé: yo prefiero cogerte a que me cojan, pues. ¿No*). Luego alude a la sorpresa (*Pérate güey, no mames. Somos compas ¿eh?*), otro posicionamiento que repite en varios pasajes de su relato.

En un segundo momento se ubicó en un tipo de enunciación que alude a la posibilidad de sumarse a la diversión de su amigo (*Como compas, somos compas, ash pues, pégate. Si con eso eres feliz, psh, yo también soy feliz con que me la saques. Tú, pégate*), que más adelante vincula con una de sus acepciones de putería (acobardarse) en sentido inverso; es decir, por no ser cobarde, no “rajarse”, prefirió entrarle al juego homoerótico que le propuso su amigo (*Como te digo, pues, por no rajarme, yo prefiero dar antes de que me den. Así al chile*). En su relato habla de límites que –reconoce– se fueron rompiendo (*Pero no, no me toques, nada de acá. Tú tócame todo lo que quieras de acá, pero no, ni se te ocurra –¿me entiendes?, yo le dije– ni se te ocurra*) porque él también estaba disfrutando el encuentro sexual (*Y yo cerrando los ojos, dejándome*

¹⁴⁴ “Trabar”, de acuerdo a la Real Academia Española, remite a unir dos objetos, obstaculizar, sujetar algo, iniciar una disputa o conversación entre otras acepciones, pero para los afromexicanos se asocia a tener relaciones sexuales, específicamente, a introducir el pene en el acto sexual.

llevar por el placer. Cuando lo miré, este vato se estaba subiendo arriba de mí, pues, como si fuera una vieja, güey).

El hecho de que la sensación de placer creciente haya sido la causa de que las distintas barreras que José reconoce fueron cediendo (discursivas, corporales), deja abierta la posibilidad de que, primero, su amigo haya tenido la capacidad de seducción para traspasarlas, segundo que el alcohol sea parte constitutiva de la putería transgresora y, tercero, que la deriva deseante de los hombres afromexicanos incluya en su horizonte erótico los cuerpos de otros hombres. En este sentido, el enojo expresado, la sorpresa, los límites y la entrega al placer se podrían interpretar como parte de un ritual donde el varón heterosexual es el seducido (no al revés) y tales obstáculos o expresiones de rechazo serían parte de la inmersión al desborde que implica traspasar los límites de lo establecido.

De ahí que la *putería* se pueda significar como una sexualidad o puerta de una sexualidad como un territorio farragoso que se ubica en los límites de lo permitido y de lo posible (de lo deseante); es decir, como un imaginario compartido por la comunidad afromexicana de la Costa Chica que parte de una sexualidad otra, ni heterosexual ni homosexual. Imaginario que no sólo se puede rastrear en los relatos sobre las prácticas festivas y sexuales de transgresión en la comunidad afromexicana de la Costa Chicta, también están en ciertos dispositivos de consumo cultural, como la música.

Por ejemplo, existe un tema musical muy conocido y reproducido en la costa, llamado “El Destrampe” compuesto por Guillermo Sandoval, originario del municipio, con un extendido reconocimiento en la región y líder del grupo de música de banda “Magia Digital” que, como señala uno de sus anuncios de promoción en redes sociales,

se dedica a la música “para bodas y otros eventos sociales brinda uno de los mejores ambientes para el día de tu evento”. La mayoría de los temas musicales de este grupo, al igual que las canciones interpretadas por cantantes y grupos musicales de la Costa Chica, exaltan el cuerpo de la mujer como objeto del deseo sexual masculino y el disfrute del ambiente que provoca el ritmo de la música de banda. En el caso específico de “El Destrampe”, se exalta el cuerpo femenino como objeto deseante que demuestra su sensualidad y erotismo en el baile, que se problematiza haciéndolo competir en la pista de baile con el cuerpo del hombre afeminado (marisol) que se describe erotizado y deseante.¹⁴⁵ La canción inicia incitando a los bailarines a relajarse y entregarse al ambiente festivo del baile y el disfrute del momento, ambiente que anima a partir de repetir “arriba la putería”, es decir, arriba el ambiente, arriba la diversión. Y luego plantea los términos de la competencia; la de cuerpos entregados al baile y demostrando sus cualidades como bailarines con cuerpos voluptuosos significados como cuerpos erotizados.

Hoy vamos a ver quien son mejores, si las mujeres o los maricones bailando al ritmo de la Magia Digital.

¹⁴⁵ “El Destrampe” es un tema de música de banda, de ritmoailable, ejecutado con teclados electrónicos, batería y una adaptación de la guachacara colombiana, acompañados de un cantante y coros. Otros grupos musicales adicionan instrumentos de viento (trompetas, saxofón), timbales, batería y guitarra y bajo eléctrico (instrumentos que el grupo Magia Digital reproduce con los teclados). La letra de la canción completa dice: Aliviana, aliviana, aliviana y destrampe y destrampe/ El desmadre ya llegó, el destrampe ya empezó/ el desmadre ya llegó, el destrampe ya empezó/ Aliviana, aliviana, aliviana y destrampe y destrampe/ el desmadre ya empezó, destrampe ya empezó/ el desmadre ya llegó, el destrampe ya empezó./ Hoy vamos a ver quien son mejores, si las mujeres o los maricones bailando al ritmo de la Magia Digital./ Y arriba la putería y arriba la putería y arriba la putería y arriba la putería/ Haciendo una rueda todas las mujeres y los maricones/ haciendo una rueda todas las mujeres y los maricones./ Y arriba la putería y arriba la putería y arriba la putería y arriba la putería/ Haciendo una rueda todas las mujeres y los maricones/ haciendo una rueda todas las mujeres y los maricones./ Y las mujeres bailan así, y los gays lo mueven así/ y las mujeres bailan así, y los gays lo mueven así: agachando el cuerpecito, con las manos en las rodillas, sacando todo el culito y meneándolo todito./ Y arriba la putería y arriba la putería y arriba la putería y arriba la putería./ Haciendo una rueda todas las mujeres y los maricones./ haciendo una rueda todas las mujeres y los maricones. /Y arriba la putería y arriba la putería y arriba la putería. (A partir de este punto, se repite toda la letra). La canción dura 3:46 minutos.

Se conmina a mujeres y hombres afeminados a ubicarse en una misma disposición en la pista (*Haciendo una rueda todas las mujeres y los maricones*) y sin distinción se les atribuye movimientos y posiciones sexualizadas y excitantes.

Y las mujeres bailan así y los gays lo mueven así: agachando el cuerpecito, con las manos en las rodillas, sacando todo el culito y meneándolo todito.

En este lance, se despliega un desafío o, más bien, un horizonte de posibilidad erótica en el que el cuerpo femenino y masculino afeminado poseen iguales condiciones para desatar el deseo masculino. Como se ha visto en los apartados previos, hombres y mujeres afromexicanos, heterosexuales y homosexuales, identifican a los bailes y ambientes festivos como los espacios preferentes para ligar o encontrar parejas sexuales. Los bailes se interpretan como la antesala de los encuentros sexuales. En este sentido, “El Destrampe”, como su propio nombre indica, es una invitación a no reparar en las normas, en lo correcto y aceptado, para disfrutar del ambiente festivo que hombres y mujeres pueden encontrar y “construir” en el baile, dado que éste ofrece la oportunidad para que el ambiente lleve a otras experiencias corporales, eróticas o sexuales que la cultura heteronormada instalaría en lo prohibido, en la anormalidad, en la contra-natura.

A fin de diferenciar el espesor de sentido otro que construye el relato de José Noyola, respecto de los sentidos producidos por dispositivos culturales sobre los rituales homoeróticos de los mexicanos mestizos occidentalizados que han tenido amplia aceptación en el sociedad mexicana, deseo plantear –brevemente– unas ideas sobre la película “Y tu mamá también” del reconocido director mexicano (radicado en los EE.UU) Alfonso Cuarón. En otro espacio propuse que esta película abordaba las prácticas homoeróticas de los hombres mexicanos, como sumergidas en los insano y,

por lo tanto, que no podían ser aceptadas por sus protagonistas, de ahí que Tenoch (Diego Luna) y Julio (Gael García) rompan todo tipo de contacto al percatarse de que, en el contexto de la *putería* en que los sumergió Luisa (Marilú Verdú), habían tenido relaciones homoeróticas (Medina, 2007). En esta línea argumentativa, se ha planteado que la película constituye una metáfora de la búsqueda de identidad de dos jóvenes mexicanos de distintas clases sociales que, al transgredir los códigos de la cultura heterosexual, huyen de lo que ello puede representar para sus identidades sexuales (Serna, 2004). Este silenciamiento del encuentro sexual entre amigos quiere borrar, dejar en el olvido y fuera de cualquier horizonte de posibilidad, el hecho de que un cuerpo masculino puede tomar el lugar deseante y erótico que la cultura heteronormada asigna al cuerpo femenino. Esta negación que destruye su larga relación de amistad se explicaría por la culpa que en ambos instala el haber disfrutado de sus cuerpos mutuamente.¹⁴⁶

En el caso de José Noyola, aunque en su discurso exprese culpabilidad, más importancia tiene la reafirmación de su virilidad y el sentirse abusado (violado) por su amigo, sin que ello provocara una ruptura de la amistad; si bien ahora –reconoce– que ya no tiene tanta cercanía ni confianza como antes de aquella noche de placer sexual, el taquero sigue siendo su amigo, por lo tanto esa experiencia y la presencia del taquero en su mundo social no cuestiona su deriva sexual. De ahí que quepa problematizar a la configuración de la sexualidad afromexicana, dado que el régimen

¹⁴⁶ Para el Director, no obstante, cabe señalar el quiebre de la amistad de los jóvenes no habría sido la experiencia homoerótica (ni el confesarse haberse traicionado al mantener relaciones sexuales con las novias del otro) sino que por las distancias que instalan sus respectivas adscripciones sociales (Basoli, 2002). Al igual que Serna, considero que la tesis del Alfonso Cuarón se inscribe en su intención de enfatizar, en la película, las diferencias sociales que estructuran a la sociedad mexicana, pero la conducta sexual de sus jóvenes protagonistas sería una inflexión constitutiva de sus procesos de configuración sexual y subjetiva.

heteronormado no sería el único referente constitutivo, dado que para los hombres afroamericanos no agota los límites de su sexualidad posible ni sus representaciones.

CAPÍTULO VI. ESPACIOS DE APERTURA Y DISRUPCIÓN

En la sociedad mexicana existen prácticas sexuales múltiples y diversas en las que se podrían inscribir las descritas por los hombres afromexicanos, pero sería equivocado suponer que tales prácticas poseen similares representaciones sociales y que los hombres –las practiquen o no– las signifiquen de manera similar o que, en términos teóricos, tendrían explicaciones homologables a otras en el marco de la diversidad sexual.¹⁴⁷

Un análisis eurocéntrico tradicional argumentaría que las prácticas descritas por los hombres afromexicanos se pueden interpretar como parte de las sexualidades múltiples que existen en la sociedad mexicana (y en otras sociedades occidentalizadas), en el entendido que son prácticas presentes en todas las sociedades; si bien existen diferencias porque en algunas poseen mayor visibilización o porque en otras sociedades tendrían mayor regulación, en la medida que serían prácticas presentes en todas las sociedades se podría afirmar que la sexualidad afromexicana forma parte de la sexualidad humana, en tanto sería una manifestación más de la diversidad de sexualidades que cohabitan en el mundo. Una aproximación posmoderna, por su parte, argumentaría a favor de su homologación en virtud de que cada individualidad tiene validez en el presente y, por extensión, se entiende que en las sociedades existen sexualidades múltiples y distintas, y que todas tendrían la misma posibilidad de existencia social.

¹⁴⁷ Agradezco a la Dra. Karine Tinat la observación sobre la similitudes que existirían entre las realidades sexuales descritas en los relatos de los hombres afromexicanos con las prácticas observadas en otros grupos sociales de la sociedad mexicana y otros contextos occidentalizados, lo cual me exigió establecer las distinciones analíticas o especificidades que, en una tesitura decolonial, se pueden resaltar en la perspectiva, énfasis y apuesta de esta investigación.

Mi diferencia con estas perspectivas radica en que ambas contribuyen a invisibilizar las configuraciones históricas y geopolíticas que posibilitan organizar y sumergir tales prácticas en un orden social jerarquizado y diferenciado en términos geopolíticos.

Una perspectiva crítica (por ejemplo, feminista occidental o post-estructuralista) haría énfasis en los elementos históricos, contextuales y situacionales que darían lugar a análisis situados que revelarían las especificidades socioculturales constitutivas de las prácticas sexuales afromexicanas: resaltarían, entre otros aspectos, el machismo que comporta y pone en circulación el lenguaje masculino, la jerarquía de género que organiza las representaciones sociales y el imaginario social de la sexualidad; también destacarían los dispositivos institucionales, sociohistóricos y sociocomunicacionales que asisten a las transformaciones que se observan en las relaciones de género y generacionales. Si bien serían análisis que, en parte, podrían interpretar correctamente a las sexualidades que practican y significan los hombres afromexicanos, dejarían fuera de su exégesis aquellas dimensiones consustanciales a la configuración racial y deshumanizada de las realidades sociales de la Costa Chica de Guerrero las que, dicho en términos del marco categorial que organiza esta investigación, consisten en la racialización de la sexualidad y en la *colonialidad del ser* como condiciones de posibilidad de las subjetividades afromexicanas.

Racialización y configuración de subjetividades son el centro de la reflexión que aquí se propone, en la que también se considera el ejercicio de reflexividad que los sujetos de la comunidad hicieron de sus propios relatos. Regresar a los sujetos que compartieron sus relatos en el marco de un debate sobre la interpretación descriptiva realizada de las imágenes, códigos y prácticas que construyeron con su habla, tiene la

gran virtud de corregir interpretaciones parciales y/o sesgadas y, lo más importante, contribuyen en parte a dirigir el trabajo de exégesis final hacia aquellos pasajes e imaginarios sobre su comunidad, vida social, cuerpo y sexualidad desplegados en los relatos que provocaron mayor impacto o se valoran como centrales para comprender su sexualidad y producción en tanto sujetos racializados de la *zona del no ser*.

Hablo de un análisis en el que se articulan código machista, reflexividad de género y condicionamiento sexual como planos que emergieron entre los hombres que participaron en esta fase del trabajo. Sin buscar constantes en las reflexiones compartidas, me interesa resaltar aquellos señalamientos que muestran los temas que provocaron mayor inquietud. En primer lugar aparece la demanda por conocer los cuerpos y sexualidades que se ocultan tras los nombres ficticios de las mujeres que compartieron sus relatos. Es un interés que busca asentar una relación de dominio y control sobre el relato femenino, dado que lo central es inscribir las visiones críticas de las mujeres en cuerpos sexualizados (es decir, sin mayor interés como lugar de habla); es decir, importa develar la identidad de la mujer hablante para desmontar la crítica femenina a la masculinidad afromexicana frontal, brusca, arrecha e hipersexualizada, a partir de instalar dichos relatos en un locus sexualizado que pretende sumergirse tras un discurso feminista que cuestiona las estrategias de seducción de los hombres afromexicanos, que descansan en un lenguaje directo, sexual y chusco, acompañado de una puesta en escena física cadenciosa y con potencia (José). Asimismo, se cuestiona el relato deseante de Caricia, en tanto serían prácticas sexuales que “debieran” asociarse a una lógica de mercado de la carne signado por la compra del sexo y el placer con dinero. En este cuestionamiento al habla del joven transexual se busca desmontar las prácticas homoeróticas de los heterosexuales descritas por

Caricia porque de suyo se consideran mediadas por una racionalidad que comercializa la carne y el deseo (Isaac). Y, en esta misma tesitura, se plantea una inquietud por la relevancia otorgada –en el primer momento interpretativo– a las prácticas homoeróticas de los hombres heterosexuales; aunque se acepta que existen tales prácticas, se considera que éstas son situaciones excepcionales porque –en su opinión– la “naturaleza” de los hombres heterosexuales estaría signada por vivir y disfrutar su sexualidad con mujeres (Claudio, Bulmaro).

Los tres cuestionamientos comparten la necesidad de reafirmar una representación masculina sin fracturas, dominante e inscrita en la heterosexualidad, una masculinidad que se concibe tajantemente superior a las mujeres y que en nada se relaciona con aquellos hombres que viven su sexualidad fuera de la norma.

En segundo lugar, emerge un profundo cuestionamiento a las relaciones de género que tenían los hombres de generaciones anteriores, lo que provoca contradicción y desestabilización emocional: primero, porque los hombres del pasado son un referente identitario y de orgullo para las nuevas generaciones y; segundo, porque con disgusto ven confirmado que seguirían practicando relaciones de género jerárquicas y dominantes y, por tanto, como nuevas generaciones –sin concebirlo negativo– reproducirían el maltrato y la mirada de superioridad hacia las mujeres que tenían los mayores (Isaac, José). La imagen de seductor deviene en gandalla y el encuentro sexual placentero se reconvierte en un ejercicio egoísta, abusivo y solipsista. Esta constatación, no obstante, no pasa del nivel discursivo que se justifica o explica en un “así somos los negros, así siempre hemos sido”. Pese al desagrado de verse como reproductores de prácticas consideradas abusivas que menoscaban a las

mujeres, existiría una aceptación de que tales manifestaciones misóginas modulan y constituyen al hombre afromexicano.

En tercer lugar, se ratifica que la *putería* es el espacio festivo, en el que se desborda y corroe el régimen heterosexual dominante en la masculinidad occidentalizada. Se sugiere que el relato compartido por José Noyola (el encuentro homoerótico) refleja lo que han vivido muchos hombres en distintas situaciones y que lejos de ser una excepcionalidad hace parte de la sexualidad del lugar. Aparecen, no obstante, tres señalamientos que redireccionan y amplían la potencialidad transgresora del encuentro homoerótico. El primer señalamiento consiste en un cuestionamiento a la retórica del susto, sorpresa e indignación que habría experimentado José, ya que se asume debió tener una idea muy clara de lo que podría pasar con su amigo taquero. Más que afirmar que José recurra aun recurso retórico, busque tergiversar u ocultar lo ocurrido, se interpreta como una estrategia masculina para relativizar y/o recubrir el deseo emergente o latente de tener el encuentro homoerótico, una estrategia por tanto que permite su representación como momento de fuga o situación excepcional que, en realidad, es constitutiva de una transgresión no intencionada, ocasional, pero permitida (Claudio, Bulmaro). El segundo y tercer señalamientos fueron planteados por el propio José Noyola: de una parte, reconoce que sería deshonesto de su parte dejar la impresión que el consumo del alcohol compartido con su amigo taquero hubiera sido el detonante para pasar de la conversación a la práctica sexual ya que, si bien efectivamente bebieron bastante, no fue lo suficiente para perder la noción de lo que estaba ocurriendo entre ellos o para perder el control de lo que estaba haciendo con su amigo. De otra parte, esa experiencia no habría sido la primera ni la única, dado que ya había estado en una

situación similar con otro amigo que ya no vive en la zona, con quien ocasionalmente, “se dejó” practicar sexo oral. Y lo mismo habría ocurrido con otro chico originario de la Ciudad de México, a quien conoció en el marco de las festividades del pueblo a las que habría venido a registrar en el marco de su proyecto de titulación de grado. José lo plantea sin cuestionar su masculinidad y hombría porque para él, como ya me lo había señalado, le motiva estar “trabado” (penetrar cuerpos deseantes) con quien se deje, aunque sostiene que “de preferencia que sean mujeres” (José).

Este regreso a las miradas de los sujetos sobre los relatos co-construidos sobre su cuerpo y sexualidad, confirma lo planteado por estudios realizados en otras comunidades de la diáspora afrodescendiente en las Américas.

1. Colonialidad y producción de subjetividades afromexicanas

En diferentes pasajes de este trabajo se han presentado señales que despliegan a la comunidad afromexicana en los márgenes de la sociedad mexicana, como un *sujeto border* e invisibilizado.

Invisibilización, negación y ocultamiento de la comunidad afromexicana han caracterizado al proyecto nación de México. El silencio de las instituciones, el borrado de sus huellas y existencia configuraron las políticas de identidad del estado mexicano. La construcción de una sociedad mestiza y el blanqueamiento del proyecto nación se tradujo en el proceso de aculturación de las comunidades indígenas; es decir, en el desdén racista hacia culturas milenarias que se extendían por todo el territorio nacional que se buscaron eliminar bajo el eufemismo de la “raza cósmica”, lo que en los hechos buscaba su occidentalización. Las implicaciones del blanqueamiento mestizo fueron, por un periodo breve de la historia nacional, mucho más radicales en

la población afromexicana debido a la gran influencia que tuvo la Sociedad Mexicana de la Eugenesia para el mejoramiento de la raza en los primeros gobiernos postrevolucionarios, lo que en el año 1931 se tradujo en la aplicación de una política de esterilización a las mujeres afromexicanas en el estado de Veracruz (Urías, 2001).

El presente de esta comunidad, por lo tanto, es posible a pesar del racismo del estado mexicano. Pese a las políticas de sistemática negación e invisibilización promovidas por el Estado, la comunidad afromexicana ha prevalecido como grupo específico y, a partir de los últimos veinte años, ha pasado a movilizarse para demandar su reconocimiento constitucional como comunidad y pueblo que contribuiría a problematizar la configuración de la pluriculturalidad mexicana. En un contexto de olvido y negación, los habitantes afromexicanos de la Costa Chica del estado de Guerrero viven una cotidianidad organizada con base en códigos y normas que interpelan tradiciones que emergieron en su continuo contacto con los pueblos indígenas, sujetos blancos y mestizos occidentalizados que desde los tiempos coloniales habitan en la zona. Es una cotidianidad que también está conectada al resto del país a través de relaciones económicas fluctuantes y procesos políticos esporádicos y pragmáticos. Es una conexión desde la exclusión social, la marginalidad territorial y la invisibilización simbólica y, por lo tanto, en vez de integrar la comunidad afromexicana a la sociedad mexicana, contribuyen a que habiten como sujetos border y bajo la *“línea de la humanidad”*.

Habitar bajo esta línea, es vivir en contextos de violencia, expoliación y deshumanización. Es una violencia expresada en condiciones de pobreza y marginalidad económica y, sobre todo, simbólicamente. Los distintos relatos co-construidos con integrantes de la comunidad, en los documentos revisados (Actas de

Conformidad) y en algunas situaciones experimentadas en la zona aparece esta violencia en distintos registros. Aunque también está presente, aquí no aludo a la violencia que provoca la presencia de la “maña” (crimen organizado) que controlan “la plaza”; tampoco refiero a la violencia social asociada a los conflictos que los distintos mecanismos de contención social no logran gestionar hacia cauces de acuerdos dialogados en la producción del orden social en la comunidad. Existen casos en los que ni la figura del comisario ni el sistema matrifocal ni el mecanismo de las Actas de Conformidad logran detener el escalonamiento de la conflictividad entre personas o familias por disputas de tierras o propiedad de animales, deudas impagas, ofensas a la honra de las jóvenes (violación) y, por extensión, a la familia; por incumplimiento de lo comprometido en una Acta de Conformidad o por diferendos de diversa índole. En estos casos, los conflictos se resuelven a través del enfrentamiento con resultado de muerte, emboscadas y asesinatos o, para evitar la muerte, con el exilio de una de las partes en conflicto por muchos años o para siempre.

No. Me refiero a la violencia que hace parte constitutiva de las subjetividades, y a través de las cuales hombres y mujeres fromexicanas atribuyen sentido a su experiencia y significan la vida que tienen, el tiempo y el espacio en el que transcurren sus vidas y a los otros con los que se relacionan. Dicho en otros términos, me refiero a la violencia producida por un Estado racista que, reproducida por la sociedad mexicana, condiciona y modula las subjetividades de las personas fromexicanas.

El racismo, como “*formación discursiva*” que organiza el orden global, surgido en la conformación del sistema mundo moderno (s. XV), justificó el establecimiento de relaciones jerárquicas entre los pueblos del mundo (Quijano, 2000) y provocó la configuración de distintas subjetividades de los seres humanos según sean de pueblos

que hayan quedado ubicados en las partes superiores o inferiores de la escala racial (Maldonado-Torres, 2007). Este condicionamiento racial, en términos del horizonte analítico de este trabajo, se manifiesta en el lenguaje machista, en la producción de subjetividades que naturalizan el vaciamiento emocional y des-subjetivación femenina, en la bestialización del encuentro sexual y en el control absoluto de la agenda social de las mujeres casadas (o emparejadas), que son modalidades de la racialización de la sexualidad.

2. Misoginia, desubjetivación femenina y bestialización sexual

En los relatos, en algunas situaciones de entrevista, en vivencias experimentadas en la zona y en los procesos de reflexividad que algunos integrantes de la comunidad realizaron con base en el primer momento interpretativo, aparecen múltiples señales que permiten corroborar que las subjetividades de las personas afromexicanas de la Costa Chica están moduladas y mediadas por el racismo del Estado-nación.

A pesar de conocer los objetivos de la investigación (que pareció olvidar o quizá, por el énfasis biográfico y el paso por distintas fases y dimensiones de su vida que abordamos en nuestras conversaciones que, seguramente, quedó sumergido bajo los otros temas que acostumbramos trabajar con mayor continuidad e intensidad),¹⁴⁸ Bulmaro se preguntó por las razones que me llevaron a realizar este estudio y, como una manera de encontrar una explicación, consideró que éstas obedecían a mi propia sexualidad occidentalizada, ya que –en su opinión– el cuerpo negro (de hombres y

¹⁴⁸ Desde hace algunos años, nuestras conversaciones, debates y construcción de agendas de trabajo abordan dos grandes problemáticas: 1. A propósito de la UNISUR, su probabilidades de viabilidad y las potencialidades y dificultades de la educación intercultural en el sistema educacional mexicano; 2. La agenda de trabajo de las organizaciones que están movilizadas en la lucha por el reconocimiento constitucional de la comunidad y pueblo afromexicano.

mujeres) “no tiene gran misterio” como el que podría tener el cuerpo y la sexualidad occidental. Para Bulmaro esta ausencia de misterio se explicaría en los orígenes de las personas afromexicanas:

si vemos en nuestros orígenes, allá en África era poca ropa la que utilizábamos, quizá porque ... en su mayoría eran climas cálidos, tropicales, pero también porque sus bailes sexuales se manejaban con mucha sexualidad, los movimientos rítmicos de la música incitaban a la sexualidad, era su cuerpo, cosa que no hacía el originario de México, el indígena... que era más cerrado. [...] En términos costeños [el temperamento negro indica que] sea más calenturiento el hombre y la mujer, en términos costeños [quiere decir] que sea más arrecho que la demás sociedad mexicana en este caso y que, en general, a nivel de la concepción mundial en esos términos de la sexualidad del mexicano así consideran: “ah es una negra, es una caliente” (Bulmaro García, Conversación en viaje a Pinotepa, Oaxaca. 14 de mayo 2017).

En este planteamiento se observa la confluencia de tres condicionamientos raciales que configuran las subjetividades afromexicanas que los lleva a reproducir la naturalización bestializada de sus cuerpos y sexualidades: de una parte aparece una construcción mítica de los lugares de procedencia de las personas que llegaron a las colonias españolas, que asocia la voluptuosidad de sus cuerpos a factores climáticos (la tropicalidad del continente africano); de otra, se establece una relación entre la cultura musical y los cuerpos que –dicho en términos costeños– provocaría el “temperamento cachondo” de la sexualidad afromexicana y; en tercer lugar, esta naturalización de la hipersexualización sería la representación social que prevalecería en la sociedad mexicana, hipersexualización que los distinguiría en el país.

Origen mítico (desnudez y tropicalidad), ritmo corporal (voluptuosidad) y animalidad sexual constituyen una diferenciación con otros grupos sociales del país (indígenas y sociedad mestiza). Si bien los afromexicanos se identifican con estos

componentes, éstos le han sido atribuidos por *formaciones discursivas* históricamente construidas en un continuo proceso de discriminación.

Esta concepción bestializada de la sexualidad se traduce en valorar la potencia y el placer sexual masculino y reducir a la mujer a un cuerpo vaciado de emocionalidad. Esta prescindencia de la sensibilidad femenina y desvalorarla como un ser humano con competencias cognitivas, sentimientos y deseos posibilita que los hombres mayores conciban que el placer femenino es mecánico y reducido al recibir el vigor genital masculino. Esta concepción reduccionista y funcional se inscribe en la motivación que “Don Nacho” tuvo para establecer una relación de pareja: tener a alguien que lo atienda en las funciones que, por su avanzada edad, la madre ya no podía seguir cumpliendo. Si bien esta visión corresponde a un hombre mayor, la misma historia se presenta en los relatos de José e Isaac cuando describen sus encuentros sexuales, llegando incluso a reconocer que nunca se han preguntado ni pensado si sus parejas disfrutaban en las relaciones sexuales; en realidad, han asumido que los gritos y quejidos (esto es, qué las expresiones que asocian a dolor) eran de placer. Al reflexionar sobre el primer análisis de los relatos, José deja claro que el capital de la mujeres radica en su cuerpo y su inteligencia consiste en su astucia para saber cómo usarlo.

Así las mujeres quedan reducidas a cuerpo penetrable, a objeto sexual del deseo masculino, a un territorio habitado por el placer masculino y, por lo tanto, no existirían condiciones para significar a las mujeres como personas que desean experimentar placer sexual y que puedan involucrarse emocionalmente en la experiencia placentera y, por lo tanto, que tales maneras –femeninas– de vivir el sexo no se contradice con construirse cuerpos voluptuosos (cachondos) y amorosos. Por el

contrario, las mujeres, especialmente las jóvenes, sujetarían su vida sexual a lo que Wade (2008) y otros han llamado la racialización de la sexualidad.

3. Racialización de la sexualidad y erosión normativa

En los relatos co-producidos con hombres y mujeres afromexicanas, la racialización de la sexualidad aparece en la misma tesitura propuesta por Wade (2008) y por Moutinho (2004), quienes observaron en sus estudios que las jóvenes afrodescendientes trafican sus cuerpos y sexualidad a cambio de beneficios materiales y niveles de vida aspiracionales. En efecto, Luna al problematizar su propia sexualidad (cuando se compara con jóvenes afromexicanas), afirma que en las chicas de ahora existiría una tendencia a buscar estatus y prestigio social a través de “juntarse” con hombres mayores con mayor estatus económico.¹⁴⁹ Aunque en su relato no hay una alusión específica sobre la dimensión racial de este intercambio, se mantiene el principio de que las mujeres ponen en circulación en el mercado de la carne su cuerpo y sexualidad a cambio de bienestar material; no obstante, acorde a las realidades económicas de la zona se puede afirmar que, si bien existen hombres afromexicanos con un estatus económico sobre el promedio (que, acorde a las estadísticas, son bajos ingresos), la mayoría de hombres con altos ingresos o recursos materiales sobresalientes serían mestizos occidentalizados avecindados en la costa.

En la línea señalada por Patricia Hill Collins (2000), la racialización de la sexualidad se inscribe en una matriz que conjunta distintas opresiones (raciales, de

¹⁴⁹ De acuerdo a lo que me planteara Bulmaro García, a partir de que Luna se incorporó a las actividades de la UNISUR y ha tenido un continuo y profundo contacto con otros jóvenes de la comunidad afromexicana, a través del tiempo ha ido modificando su lugar de adscripción en términos de sentirse parte de la comunidad, adoptar sus prácticas y hablar en representación de ella. A ellos se agrega el hecho de que vive en una localidad predominantemente afromexicana, por lo tanto, cuando Luna habla de las experiencias de otras mujeres jóvenes en el presente estaría aludiendo a jóvenes afromexicanas.

género, sexuales y de clase) y, por tanto, sería parcial e incorrecto afirmar que las jóvenes afromexicanas comercializan su cuerpo y sexualidad a partir sólo de su condición racial, también lo hacen acorde a su condición social (pertenencia a familias de escasos recursos materiales) que, producto de los procesos de socialización predominantes en la sociedad mexicana que resaltan lo material, construyen aspiraciones de vida que no pueden acceder en virtud de sus lugares sociales de pertenencia. Estas jóvenes entran al mercado de la carne a partir de la idea y/o la pretensión de constituirse objeto de género, generacional, sexual, racial y social que posee un valor de mercado que provoque al hombre, con patrimonio suficiente, a pagar por tenerla.

En un sentido distinto se debiera analizar el mercado sexual de los jóvenes afromexicanos que venden sus cuerpo y potencia sexual a homosexuales (o marisoles) a cambio de acceder a una vida sin tribulaciones económicas y sin necesidad de trabajar para obtenerla. En estos casos convergen variables que resquebrajan límites y normas y, aunque participan mecanismos de opresión, no tendrían la relevancia que aplica en las mujeres debido que es una situación aceptada socialmente. En efecto, Isaac sostiene –no sin sorpresa– que algunos de sus amigos prefieren entregar a homosexuales sus cuerpos y sexualidad para tener dinero, comida, ropa y gustos sin la necesidad de trabajar. Estos hombres, intercambian su sexualidad por un bienestar mínimo que no se viviría como un sacrificio del todo, toda vez que el ejercicio sexual homoerótico sería placentero. En estos casos, por lo tanto, no tendría rentabilidad explicativa la “matriz de opresiones”, ya que si bien los hombres ingresan al mercado de la carne, no lo hacen para acceder a una vida que les sería inaccesible (como en el caso de las jóvenes afromexicanas), sino como una opción entre otras posibilidades de

generar el sustento básico para vivir. En virtud de la descripción hecha por Isaac, estos jóvenes podrían optar por realizar un esfuerzo laboral para satisfacer las necesidades que le ofrecen sus parejas sexuales, pero toman la opción por conveniencia o, posiblemente, por convicción o amor.

Las modalidades discursivas que se utilizan para referir a estos cuerpos jóvenes y a sus prácticas sexuales que se comercializan en el mercado de la carne, muestran que las subjetividades que organizan estos procesos de significación serían expresión de una “colonialidad de la sexualidad”, en tanto el ejercicio sexual, los imaginarios y significados atribuidos a las prácticas y representaciones sociales, las reglas que organizan las prácticas y las narrativas que ponen en circulación las imágenes compartidas de la sexualidad y, finalmente, los códigos culturales que confieren un horizonte de sentido a su vida sexual, están mediados y/o producidos por dispositivos institucionales, epistémicos y sociales que responden a la geopolítica racial de la modernidad, dispositivos que han naturalizado la sexualidad de los afromexicanos como una mercancía de intercambio, un material exótico y animalizado que se puede comercializar.

4. Naturalizaciones otras. Espacios de transgresión sexual

Hasta aquí he enfatizado en los condicionamientos raciales que median y modulan la producción de las subjetividades afromexicanas de la Costa Chica en su cualidad de habitantes de la “zona del no ser”, relevando aquellas construcciones subjetivas que los hombres hacen de sus prácticas, imaginarios y representaciones de la sexualidad que la configuran como bestializada. También se ha constatado que, de manera creciente, los hombres asumen que algunos de sus arreglos sexuales forman parte del

régimen sexual convencional que regulan las relaciones sexuales masculinas heteronormalizadas, pero también aceptan que, como hombres afromexicanos, poseen arreglos sexuales que corroen y reconfiguran el régimen heterosexual dominante. Es decir, para muchos hombres consultados y que aportaron su visión y experiencias, la heterosexualidad haría parte de un pool de orientaciones y prácticas sexuales sin interpelarse necesariamente como la principal ni la única exigible. En este sentido, en la comunidad afromexicana (tanto hombres como mujeres) organizan sus deseos y prácticas sexuales a partir de arreglos que tienden a resquebrajar las normas de la sexualidad hegemónica y, a la vez, constituyen un desplazamiento y una reconfiguración del horizonte de las sexualidades posibles.

En los distintos relatos coproducidos, como en el ejercicio de reflexividad construido con algunos hombres afromexicanos, aparecen evidencias que reproducen los condicionamientos raciales que configuran la colonialidad de la sexualidad, pero también aparecen indicios que estos hombres poseen prácticas que resquebrajan el heterosexual hegemónico en la sociedad mexicana y que profusamente se promueve como relato integrador y disciplinante por las tecnologías del Estado moderno. Las distancias que existirían entre la sexualidad afromexicana y la occidentalizada se manifestarían en la radicalidad que tendrían las chicas de la comunidad para expresar sus deseos (tomar la iniciativa y hacer invitaciones directas a los hombres que despiertan su deseo sexual, aceptando incluso las exigencias que éstos le imponen, como refleja la experiencia relatada por José Noyola) y plantear desafíos en los juegos sexuales que muestran disposición a disputar el control del encuentro sexual (tal como se representa en la calibración de genitales que le hicieran a Isaac) pero, sobre todo,

radicarían en las prácticas homoeróticas y en los discursos sociales que circulan sobre ellas y los procesos de significación en las que se inscriben.

Las experiencias de los amigos de Isaac (que comercializan su cuerpo y sexualidad o, por diversión y placer, tienen prácticas homoeróticas), las conquistas heterosexuales de Caricia (que predominan entre sus amantes), los compañeros “mayates” de la Srta. Simpatía (que ante la dificultad de conquistar a chicas, no dudan en tener sexo con homosexuales), las experiencias de José y el desborde sexual que incita la *putería*, entre otras manifestaciones, dieron lugar a que, principalmente Claudio y Bulmaro, reflexionaran sobre las transformaciones que observan en las prácticas masculinas. Claudio sostiene que en otras épocas (las de su generación y más recientes), los hombres iniciaban su vida sexual con mujeres dedicadas al comercio sexual (“*siempre había una mujer con quien los jóvenes se iniciaban y aprendían*”) y si bien existían algunos homosexuales en los ejidos eran casos excepcionales, por lo que habitualmente eran estigmatizados por la comunidad. Bulmaro, en este mismo sentido, comenta que uno de sus tíos era homosexual y, debido al rechazo que tuvo en el seno familiar y la comunidad, se marchó de la zona para no regresar. Es decir, hace algunas décadas las personas homosexuales, al igual que en gran parte de la sociedad mexicana, vivían en el oprobio y sufriendo la discriminación de familiares, amigos y vecinos. De acuerdo con Claudio, debido a la presencia de muchos homosexuales viviendo en la zona, ahora los jóvenes tienen más facilidades de iniciar su vida sexual en prácticas homoeróticas, provocando una mayor aceptación de estas prácticas entre los propios hombres.

En espacios urbanos y occidentalizados, en los casos que el ejercicio homoerótico forma parte de una relación afectiva, amorosa o de intimidad, se

entiende que responde a una relación homosexual. Pero cuando las prácticas homoeróticas son experimentadas durante el inicio sexual juvenil se activan discursos de tolerancia y justificación, como dispositivos de equilibrio e integración social, en tanto se consideran parte de la experimentación consustancial a la búsqueda que hacen los hombres durante su juventud (pero que se corregirá con el paso del tiempo). Pero cuando son practicadas por adultos se conciben como manifestaciones de una homosexualidad latente (o de “clóset”) que si no se reprimen, quienes las practiquen deberán mantenerlas ocultas para evitar la estigmatización social por ser expresión “contranatura” de la sexualidad (de acuerdo al conservadurismo religioso), de debilidad y/o desviación (según el canon sexual socialmente aceptado).

El énfasis de Claudio y Bulmaro no estriba en que existan las prácticas homoeróticas, sino en la masividad de éstas, ya que en la zona siempre han existido los homosexuales y también heterosexuales que tienen sexo con otros hombres, su interés busca resaltar que en la zona se ha ido configurando una sexualidad más tolerante con lo diferente: dicho en otras palabras, en la zona mayates, bisexuales, marisoles y heterosexuales compartirían el territorio del placer sin necesidad de identificar las fronteras, calificar las prácticas y establecer distinciones jerárquicas y sociales.

Este emergente territorio sexual signado por el placer reafirma la separación entre identidad de género y práctica sexual que las estudiosas del género y la sexualidad ya habían establecido (Butler, Weeks, Witting, Preciado y otras). Las diferencias entre esos estudios, fincados en espacios sociales occidentalizados, radica en los imaginarios que los organizan y las representaciones sociales que generan en la sociedad; en efecto, en contraste con el vacío discursivo y de imaginarios que orientan

las primeras prácticas homoeróticas en contextos urbanos y occidentalizados, caracterizadas por reproducir las jerarquías entre lo femenino (el cuerpo penetrable) y lo masculino (el poder penetrador); imaginarios que se construyen desde un discurso patriarcal que se afirma por el dominio y control de lo femenino (Gallego, 2011), los afromexicanos no recurren a tales imaginarios en tanto sus prácticas se realizan en la algarabía festiva de la “*putería*” y se significan como desborde y deseo de experimentar placer. En términos de la psicología (Mackey *et al*, 2000), las prácticas inscritas en la *putería* corresponderían a una intimidad fallida ya que, si bien habría contacto físico y sexual, no provocaría una cercanía emocional donde se compartan sentimientos y secretos, serían prácticas sin lazos afectivos profundos que trasciendan el encuentro; en estos espacios, más bien, prevalecería el deseo erótico con prescindencia del comportamiento heterosexual que debiera orientar el deseo y la búsqueda del placer sexual. Esto es, las prácticas de la *putería* constituyen una prolongación del ejercicio sexual homoerótico que, en territorios culturales occidentalizados, deben sumergirse en la oscuridad de la noche, el encierro de la privacidad y el ocultamiento social *so pena* de recibir el oprobio de los discursos edificantes de la sociedad que vigilan el comportamiento normalizado de los sujetos sexuales. Pero a diferencia de este mundo de resistencia, la *putería* y el ejercicio homoerótico en el territorio afromexicanos despliega un ejercicio de *contra-conducta* que no se corresponde ni con una experimentación, resistencia o excepcionalidad, sino con una apertura y difuminación normativa.

CONCLUSIONES. LA METÁFORA CORROSIVA DEL OJOTÓN

En este trabajo he enfatizado construir una reflexión sobre la colonialidad de la sexualidad afromexicana, como una ruta analítica que demuestra la necesidad de desplazarse fuera de los manuales y procedimientos de la investigación disciplinaria. Presento, en primer lugar, un contexto histórico que devela la emergencia de una comunidad con especificidades culturales y sociales, con una historia colonial de resistencia por sobrevivir; y después, durante los tiempos de la Independencia y los gobiernos post-revolucionarios, una historia de lucha por el acceso a la tierra. Muestro un rincón de la Costa Chica en el que el orden social se ha construido en los intersticios de la institucionalidad mexicana, una comunidad donde existen dispositivos culturales y sociales de contención de la conflictividad heredados de su larga y sacrificada historia de lucha; un rincón en el que habita una comunidad que, con base en procesos violentos e invisibilizados, lograron autonomía y singularidad sociocultural. Esto es, la configuración de nicho cultural surgido a caballo de la distancia de los circuitos comerciales y políticos y excluido de los imaginarios y relatos del Estado-nación, facilitó (o, más bien, consolidó) la condición del pueblo afromexicano como sujeto border invisibilizado por el proyecto país.

En esa tesitura expuse la relación racializada establecida por el Estado-nación, y la sociedad mexicana, con las personas de la comunidad afromexicana de la Costa Chica a través de su invisibilización en la historia oficial, desaparecidos de los libros de texto de la SEP, sin reconocimiento constitucional, negados culturalmente, excluidos de las políticas públicas y fuera de las estadísticas y demografía del país, se constata la existencia de una estrategia moderna colonial que persevera en desconocer su aporte a la construcción del país, no sólo en términos de su participación en los proyectos

económicos coloniales, también de su importante protagonismo –como colectivo y líderes fundamentales– en la luchas de la Independencia y de la Revolución y, por último, en su relevante contribución a ciertas expresiones musicales que son íconos de orgullo en la cultura nacional.

Todo lo anterior evidencia que la comunidad afroamericana de la Costa Chica habita en una “*zona del no ser*”. En ese contexto, que responde a una producción geopolítica del proyecto civilizatorio moderno, argumenté sobre la producción de subjetividades afroamericanas condicionadas por la *colonialidad del ser*, reflejada en un proceso de significación del cuerpo y la sexualidad, a las que se atribuyen connotaciones míticas y biológicas racializadas. Intimidaciones fallidas, afectividades empobrecidas, el vigor y potencia sexual devenidos rudeza y cuerpos reducidos a objetos y a territorios de dominación vía su penetración y control, reflejan una concepción bestializada de la sexualidad y del placer. Fue lo que dijeron las voces de los hombres y las mujeres que participaron en la investigación en situaciones de complicidad amical y afectiva, y que algunos hombres profundizaron al repasar sus palabras y pensarlas en un contexto de diálogo y problematización.

La colonialidad de la sexualidad afroamericana se visibiliza a partir de subjetividades que desplegaron imaginarios y condicionantes para significar y experimentar la carnalidad de amantes femeninos y masculinos, con los cuales se practican y disfrutan deseos y placeres con base en arreglos sexuales que contaminan el heterosexual dominante en el imaginario de la sociedad mexicana; imaginarios y significaciones que, en su construcción, devienen en una sexualidad otra que aquí no podemos nombrar.

Con base en los análisis realizados me arriesgo a sostener que es un régimen que anida una sexualidad difusa, inasible para las categorías disponibles y que, entre otras estrategias, recurre a la metáfora del *ojotón* y al ritual de la *putería* para representarse discursiva y normativamente. Metáfora y ritual que cuestionan y resquebrajan los condicionantes raciales que han condenado a los afromexicanos de la Costa Chica habitar en una *zona del no ser* producida histórica y geopolíticamente en un mundo jerarquizado y deshumanizado.

La experiencia homoerótica de José Noyola sería parte de la sexualidad de los hombres heterosexuales que no se cuestionan su identidad ni su imagen social de hetero. Durante el ejercicio de reflexividad posterior, el análisis de su historia se centró en la estrategia discursiva que utilizó José para explicarla como algo inesperado que no se pudo detener. José afirmó que se sintió violentado por su amigo taquero al comenzar a tocar su cuerpo de manera sorpresiva, sin que fuera algo que esperara, algo que lo dejó "*ojotón*", asustado, sorprendido, y que sólo después se dejó llevar por el placer. Los otros hombres afromexicanos que analizaron su relato coincidieron en que José sabía a lo que iba, por lo que su referencia al *ojotón* sería un recurso discursivo para sumergir su deseo en un terreno ambiguo de lo posible, un recurso que podría corresponder a una metáfora que incuba las variadas opciones eróticas que organizan y orientan la búsqueda del placer sexual masculino, opciones que se inscriben en una concepción animalizada del deseo y de la sexualidad. El ejercicio de reflexividad que el propio José Noyola hizo de sus relatos no sólo cuestionaron su imagen de galán y conquistador ("*no me gusta verme como un gandalla*"), también abrió la posibilidad de que lo *ojotón* constituya un recurso discursivo más que la descripción de su estado emocional al iniciar la relación homoerótica con su amigo

taquero; en efecto, al reconocer que antes y después de ese encuentro ha estado con otros hombres (con quienes habría tenido sexo oral), desnuda una subjetividad que transita por las fronteras de lo permitido sin que ello altere y cuestione una identidad sexual que ya no sería definida por el canon heterosexual sino desde un código organizador distinto al legado taxonómico de la psiquiatría decimonónica de Krafft-Ebing (Laqueur, 1990; Weeks, 1985). Tampoco cabría ubicarlo en la performatividad de Butler (2007) o en el construccionismo de Preciado (2002) debido a que en estas propuestas (partes de la ulterior tradición occidental de las ciencias sociales) el cuerpo, como materialidad, pierde espesor de sentido y pasa ser una producción simbólica atrapado en los discursos que lo producen y representan. El hombre afromexicano, en cambio, producto de la colonialidad de la sexualidad, significa su deseo y sexualidad a partir de la erotización del cuerpo y la bestialización del placer: el corolario de esta sujeción corpórea de la sexualidad masculina se representa en la calibración genital (experimentada por Isaac) que, en términos simbólicos, derriba el ideario del dominio masculino.

En los distintos relatos (con la excepción de la experiencia inicial de Isaac que, a pesar de su excitación y descolocación, accedió a la petición de su pareja de detenerse debido a su dolor y temor), hombres y mujeres plantean que sus primeras experiencias son brutales, desafectadas y vaciadas de emocionalidad. Son experiencias marcadas por el dominio masculino que desconoce cómo producir y obtener placer, tanto en el cuerpo femenino como en el propio (Claudio, Isaac, José). Es probable que esta ausencia afectiva sea parte de la sexualidad que configuran y significan los hombres afromexicanos que la viven y practican como un espacio de búsqueda placentera, para lo cual el recurso de la rudeza es importante. El sexo fuerte no sólo

está presente entre quienes lo describen como componente placentero de sus encuentros sexuales (Don Nacho, Sra. Simpatía y José), sino también entre quienes consideran que el placer no se reduce a ello, como planteara con claridad Bulmaro en su ejercicio de reflexividad: *“uno llega o hace lo que la mujer quiere o permite: si le gusta [lo brusco], yo le sigo; pero si no, ahí lo dejo”*. Asimismo, los relatos y reflexiones hablan de que los encuentros sexuales están marcados por una conexión erótica que no trasciende al espacio del encuentro, como si fueran espacios condicionados y condenados a generar intimidades fallidas; incluso, en aquellos casos que el sexo se comienza a practicar articulado a lo amoroso, como muestran distintas historias co-construidas en este trabajo (por Claudio, Isaac, Srta. Simpatía y otros), al poco andar, al perderse la tensión sexual, la relación cae en una vorágine de violencia de género como si el amor no fuera condición de posibilidad de las relaciones de pareja en la zona.

A lo largo de este trabajo he buscado establecer dos líneas reflexivas que fueron tejiendo una mirada sobre las realidades afromexicanas buscando escapar de la reflexión disciplinaria. Una parte importante de mi reflexión fue la necesidad de enfatizar en el cómo construir una aproximación analítica a sujetos racializados e inscritos en una *zona del no ser*, en tanto es condición de posibilidad para visibilizar a los afromexicanos fuera de la simulación metodológica que, en su concepción jerárquica, impone concebirlos como “objetos de observación”. De ahí la exigencia de explicitar mi *locus* de enunciación, signado por una deriva sexual (como sujeto deseante y de deseo expuesto a los espacios eróticamente), una heterodefinición de pertenencia social (*frastero*), un posicionamiento de complicidad política (acompañamiento en el proyecto de la UNISUR y en la lucha por el reconocimiento

constitucional) y una apuesta epistemológica (perspectiva decolonial). Este énfasis, a su vez, impuso una metodología (de proximidad y a posteriori) que –en cierto modo– posibilitó que los afromexicanos transitaran de la condición objeto de observación a sujeto copartícipe de la reflexión.

Sólo la claridad de la potencialidad (y limitaciones) de esta aproximación analítica emergió un sujeto extendido que produjo el trabajo exegético sobre la condición colonial y border del afromexicano. De una parte, los hombres y mujeres que participaron de esta investigación construyeron hermenéuticas de sus prácticas y significaciones culturales que no se agotaron en su representación discursiva al inscribirlas en un legado normativo que les otorga sentido, a pesar de que en un ejercicio de reflexividad y diálogo a posteriori lo cuestionaron. Dicho legado, al que alude Aguirre Beltrán en su investigación de los años cuarenta, naturaliza una sexualidad bestializada, en la que el cuerpo femenino se significa como territorio a conquistar y dominar, territorio en el que el ejercicio sexual confunde rudeza con violencia y las artes amatorias tienden a prescindir y/o a someter la emocionalidad y el placer femenino. Las prácticas sexuales que reducen a la mujer a objeto del dominio masculino también configuran el imaginario sexual moderno del mestizo blaqueado u occidentalizado, pero ello no se traduce en su naturalización y menos en su aceptación social, más bien es un imaginario crecientemente cuestionado y estigmatizado como cavernícola y machista. Es más, el sexo violento –salvo reducidos y reservados espacios de encuentro sexual– se significa como una sexualidad límite, e incluso desviada, asociada a las ciertas prácticas perversas o desequilibradas; es decir, socialmente constituirían prácticas contra-conductuales calificadas negativamente o reducidas a

gethos sexuales, al menos así ocurre con el sexo duro (hard sex), el sadomasoquismo y otras prácticas similares (por ejemplo, el fist-fucking, entre otras).

Transitar del ejercicio sexual rudo y desubjetivado entre un varón y una mujer a la construcción simbólica del placer en el marco de la *putería* desplaza los límites del régimen heteronormativo y presenta una sexualidad otra, esto es, genera las condiciones de posibilidad de un sujeto sexual que, en su ejercicio y significación sexual, reconfigura el horizonte normativo del régimen sexual moderno al resquebrajar los límites de lo aceptado socialmente en la construcción de la sexualidad masculina; amplía y recalifica la sexualidad posible. En este emerger sexual otro, también se presenta a un sujeto masculino otro. La distinción, en los hechos, no radica en las prácticas sino en sus procesos de significación, mediaciones y representaciones; en efecto, en la medida que las subjetividades afromexicanas emergidas en cuerpos racializados y experiencias de vida sumergidas en la *zona del no ser* configuran regímenes sexuales que transgreden el orden heterosexual, estamos frente a un sujeto otro que interpela otros imaginarios y otros órdenes sociales que dialoga, desde su alteración y contaminación, con el orden heteronormativo dominante en la sociedad mexicana. La visibilización cultural, social y política de este sujeto otro comporta un potencial investigativo, cuyo horizonte de sentido desconocemos y que, sin duda, aportaría una nueva brecha a los estudios de la sexualidad y a la producción de las subjetividades de los sujetos sociales que comparten el territorio mexicano.

Con todo, tengo una gran deuda en lo que refiere a la construcción de las subjetividades bajo la égida de la colonialidad. En efecto, en el plano de las tecnologías activadas por las institucionales del Estado-nación (gobierno, iglesia, medios, otros) se constataron dos grandes procesos de carácter racial durante el siglo XX: de una parte,

la existencia de las propuestas eugenésicas en los gobiernos post-revolucionarios que, en el año 1931, se materializaron en la esterilización obligada de las mujeres afromexicanas en el estado de Veracruz (Urías, 2001) y las políticas de aculturación, eufemísticamente llamadas “políticas de indigenismo” (Fábregas, 2012); pero, en términos de las exigencias de los estudios sobre colonialidad, hizo falta un extenso trabajo de rastreo de aquellos materiales, tecnologías y dispositivos que permitan atestiguar de manera más explícita y directa el proceso de racialización y otredad al que fueron sometidos los afromexicanos de la Costa Chica; es decir, queda pendiente un trabajo en los centros de documentación gubernamentales, eclesiales, municipales y otros para recabar la información que permita identificar las diferentes tecnologías (políticas públicas, campañas de salud, programas educativos, estrategias publicitarias, declaratorias religiosas y otras), mediante las cuales fueron instalando en el imaginario de la población afromexicana múltiples opresiones que, con el paso del tiempo, se fueron naturalizando. Es un trabajo pendiente que aportaría una mayor comprensión de la brutalidad gubernamental y del sadismo social desplegado por los grupos hegemónicos de este nuestro país que, como parte del proyecto civilizatorio moderno, posibilitaron ocultar y bestializar a la población afromexicana, en virtud de una ideología racista y de muerte.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos. Obra Antropológica XVI*. México: Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno de Veracruz/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Ciesas/ Fondo de Cultura Económica – FCE, 1994.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, “La presencia del negro en México”, en *Revista del CESLA*, núm. 7. Varsovia, Polonia: Uniwersytet Warszawski, pp. 351-367, 2005. Véase en línea: <http://www.redalyc.org/pdf/2433/243320976020.pdf>

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra en México*. México: FCE, 3ª Ed., 1989.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: FCE/Secretaría de Educación Pública (SEP), 1985/1958.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación*. México: Ediciones de la casa chata, 1982/UNAM-1957.

Alfonso X, *Las siete partidas*, Partida Cuarta , Título 14, Ley 2, 1265. Véase en línea: <http://www.vicentellop.com/TEXTOS/alfonsoXsabio/las7partidas.pdf>

Altamirano, Claudia, “El matrimonio como indulto de abuso sexual contra menores de edad. Tres estados mexicanos dejan sin condena a quien tenga relaciones sexuales con un adolescente si se casan”, en *El País. Internacional*. España: Prisa, 2 mayo 2016.

Disponible en Internet: http://internacional.elpais.com/internacional/2016/05/06/mexico/1462565899_296452.html?id_externo_rsoc=FB_CC Consultado en mayo 2016.

Althoff, Daniel. 1994. Afromestizo speech from Costa Chica, Guerrero: from Cuaji to Cuijla. En *Language Problems and Language Planning* Vol 18, 1994, pp. 242-256.

Añorve, Eduardo, "Africanos: entre negros y mestizos", Velázquez, María Elisa y Ethel Correa (coords.), *Africanos y afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. México: Boletín Diario de Campo-Suplemento, 2007, pp. 110-127.

Añorve, Eduardo, *Los hijos del Machomula*". Chilpancingo de los Bravos: Edición del autor, 2011.

Arriagada, Irma, "Familias latinoamericanas: cambiantes, diversas y desiguales, en *Papeles de población*, vol. 13, núm. 53, 2007, pp. 9-22

Asociación Mexicana de Internet, *11º Estudio sobre los hábitos de los usuarios de Internet en México 2015*. Disponible en Internet: https://amipci.org.mx/images/AMIPCI_HABITOS_DEL_INTERNAUTA_MEXICANO_2015.pdf Consultado en mayo 2016

Avilés, Karina, "Quita SEP ESTUDIO DE LA Conquista y la Colonia de los libros gratuitos", en *La Jornada. Sociedad y Justicia*. México, Lunes 24 de agosto, 2009. Disponible en Internet: <http://www.jornada.unam.mx/2009/08/24/sociedad/036n1soc> Consultado en mayo 2016

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo-12ª ed., 2003/1987.

Basoli, A. G. "Sexual Awakenings and Stark Realities: An Interview with Alfonso Cuarón." *CINEASTE*. 27.3 26-29, 2002. Disponible en <http://readinglists.le.ac.uk/items/6D205669-D0C3-E2B9-58FC-465894B44DDB.html>

Behar, Ruth, "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del santo oficio de la inquisición en México", en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI- XVIII*. México: GRIJALBO/CONACULTA, 1991, pp. 197-229

Bellatin, Mario, *Salón de Belleza*. México: Tusquets, 1999/1994.

Bello, Andrés, *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*.

Santiago de Chile: Progreso, 1847. Véase en línea:

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12145074229036051543435/index.htm>

Berger, Peter, y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu, 1986.

Bernstein, Basil, *Pedagogía, control simbólico e identidad*. Madrid: Morata, 1998.

Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002/1994.

Bishop, Rusell, "Hacia una investigación libre de la dominación neocolonial. El enfoque kaupapa māori en la creación de conocimiento", en N. Denzím e Y. Lincoln (comps), *Manual de Investigación Cualitativa. Volumen I. El campo de la investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2011, pp. 231-282.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*. México: CONACULTA/Grijalbo, 1990/1987.

Borsani, Maria Eugenia, "Reconstrucciones metodológicas y / o metodologías a posteriori", en *Astrolabio*, Revista electrónica, Nueva época, Núm. 13, 2014, CIEC-UNC, Bogotá. Disponible en

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/354.pdf>

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean Claude, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona, Laia, 1977.

Brunner, José Joaquín, "Modernidad: centro y periferia. Claves de lectura", en Carlos Altamirano, *Términos Críticos de la Sociología de la Cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007/1990.

Cárdenas, Luz Alejandra, "Historia y alteridad: mujeres de origen africano en el Acapulco colonial", en María Elisa Velásquez y Ethel Correa (comps.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México: INAH, 2005, pp. 327-335.

Cárdenas, Alejandra, "La hechicería, vida cotidiana y mecanismo sacrificial", en María Elisa Velásquez, *Africanos y afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. México: Diario de Campo. Suplemento, 2007, pp. 30-39.

Castro-Gómez, Santiago (ed), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar-Centro Editorial Javeriano, 2000.

Castro-Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Universidad del Cauca/Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2005b.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/Siglo del Hombre Editores, 2007.

Castro-Gómez, Santiago, *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1730-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Castro-Gómez, Santiago, Óscar Guardiola-ribera y Carmen Millán de Benavides (eds), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA, 1999.

Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006/1950

Cohen, Esther, *con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México: Taurus, 2003.

Combahee River Collective, "Una declaración feminista negra", en Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press, 1988, pp. 172-1986.

Comisión Nacional de los Derechos Humanos, *Advierte CNDH que la falta de reconocimiento constitucional de los derechos humanos de las personas afrodescendientes y su invisibilidad también son discriminación*. México: CNDH, 25 de marzo 2016. Disponible en Internet:

http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Comunicados/2016/Com_2016_081.pdf

CONAPRED, *Procesos de construcción de identidad, estilos de vida y discriminación : un estudio comparativo de comunidades de afrodescendientes en México*. México : Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006.

Congreso del Estado Libre y Soberano de Guerrero, *Ley número 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero*. México: Quincuagésima Novena Legislatura del Estado de Guerrero, 2011.

Constitución del Ecuador, 2015. Disponible en Internet: http://www.ecuadorencifras.gob.ec/LOTAIP/2015/DIJU/abril/LA2_ABR_DIJU_Constitucion.pdf Consultado en mayo 2016.

Crenshaw, Kimberlé, “Demarginalizing the intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics”, en D. Kelley Weisberg (ed.) *Feminist Legal Theory: Foundations*, Philadelphia: Temple University Press, 1993, pp. 383-395.

Christians, Clifford, “La ética y la política de la investigación cualitativa”, en N. Denzin e Y. Lincoln (comps), *Manual de Investigación Cualitativa. Volumen I. El campo de la investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2011, pp. 83-331.

Cunin, Elisabeth (ed.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – INAH/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – CEMCA/ Instituto Francés de Estudios Andinos – IFEA/ Institut de Recherche pour le Développement - IRD (ORSTOM), 2008.

Cunin, Elisabeth (ed.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – INAH/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – CEMCA/ Instituto Francés de Estudios Andinos – IFEA/ Institut de Recherche pour le Développement - IRD (ORSTOM), 2010.

Curiel, Ochy, “Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes”, en Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (eds), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 461-484.

Curiel, Ochy, "Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y El Caribe". Ponencia presentada en *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*, organizado por el grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, junio de 2009. Disponible en Internet: http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf Consultado en mayo 2016.

Curiel, Ochy, *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica/en la Frontera, 2013.

Curiel, Ochy, "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista", en *Nómadas*, Nº 26. Colombia: Universidad Central, Abril 2007, pp. 92-101.

Curiel, Ochy, "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", en Irantzu Mendia Azkue *et al.*, *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: Universidad del País Vasco/Hegoa/Seminari Interdisciplinar de Metodologia de Recerca Feminista, 2014, pp. 45-60.

Chakrabarty, Dipesh, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. España: Tusquets, 2008

Chakrabarty, Dipesh, *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?*. Barcelona; Tusquets, 2006/2000.

Davison, Arnold, "Elogio de la conducta", en *Revista de Estudios Sociales*, No. 43, agosto 2012, pp. 152-164. Disponible en Internet: <https://res.uniandes.edu.co/view.php/789/index.php?id=789> Consultado enero 2017.

De la Serna, Juan Manuel, "La esclavitud africana en la Nueva España. Un balance historiográfico comparativo", en Juan Manuel de la Serna (comp.), *Iglesia y sociedad en América Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones*, México, UNAM, 1998.

De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Argentina: CLACSO/Siglo XXI, 2009.

De Sousa Santos, "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en Olivé, León et al., *Pluralismo epistémico*. Bolivia: CLACSO/Muela del diablo Editores/Comuna/CIDES-UMSA XXI, 2009b, pp. 31-84.

Díaz, Cristina, *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afro mestizos de la Costa Chica*. México: CONACULTA, 2003.

Dietz , Gunther y Laura Selene Mateos Cortés, *Interculturalidad y educación Intercultural en Méxlco. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México: SEP, 2011

Dussel, Enrique, *The Underside of Modernity. Apel, Rocoour, Rorty, Taylor and Philosophy of Liberation*. EE.UU: Atlantic Highlands, Humanities, 1996. Volumen editado por Eduardo Mendieta.

Dussel, Enrique, *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

Dussel, Enrique, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (Ed), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Venezuela: UNESCO/UCV-FACES, 2000, pp. 59-78.

Dussel, Enrique, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Nueva Utopía, 1992.

Excelsior, “¡Indignante! Presidente TV española comparó a los aztecas con nazis”, en Diario *Excelsior*, Redacción. México, 5 de abril 2017. Disponible en Internet: <http://www.excelsior.com.mx/global/2017/04/05/1156162> Consultado Abril 2017.

El País, “El presidente de la televisión pública española: “España no fue colonizadora, fue evangelizadora””, *El País*. España, 4 de abril 2017. Disponible en Internet: https://internacional.elpais.com/internacional/2017/04/05/mexico/1491351919_094131.html Consultado en abril 2017.

Enciclopedia Guerrerense. Índice municipal, Cuajinicuilapa. Véase en línea: <http://www.encyclopediagro.org/index.php/indices/indice-de-municipios/365-cuajinicuilapa?showall=&start=3>

Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma, 1998.

Escobar, Arturo, *Sentipensar con la tierra*. Medellín: Ediciones Unaula, 2014.

Escobar, Arturo, “Mundos y conocimientos de otro modo”, en *Tabula Rasa*, Nº 1. Colombia, Bogotá, enero-diciembre 2003, pp. 51-86.

Espinoza, Ricardo, *Epistemología, Sexualidad y Método*. España: Fractalidades en Investigación Crítica, 2008. Disponible en Internet: <http://psicologiasocial.uab.es/fic/es/node/198> Consultado Enero 2017.

Eze, Emmanuel Chukwudi, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008.

Gómez Benet, Nuria (texto), Cecilia Lemus Ayala y Emilio Watanabe Matsukura (ilustraciones), *KIPATLA. Cuentos para tratarnos igual*. México: Secretaría de Educación Pública – SEP/Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación –CONAPRED/ Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, 2013.

Fair, Hernán, “Análisis político del discurso de Ernesto Laclau: una propuesta para la investigación social transdisciplinaria”, en *Íconos-Revista de Ciencias Sociales*, núm. 54, diciembre 2015, pp. 197-224. Disponible en <http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/1514/1403>. Consultado en diciembre 2016

Fábregas Pueg, Andrés, “La Teoría de la Aculturación a la Teoría de la Interculturalidad. Educación y Asimilación: el caso mexicano”, en *Intercultural Communication Studies XXI*: 1, pp. 2012. Véase en línea: <http://web.uri.edu/iaics/files/03AndresFabregasPuig.pdf>

Fanon, Franz, *Los condenados de la Tierra*. México: FCE, 2001/1961

Fanon, Franz, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009/1952.

Federici, Silvy, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. España: Traficantes de sueños, 2010/2004.

Ferrer, Sergio, “La danza de los diablos, ¿resistencia afro o tradición mexicana?”, en *Los Angeles Press. Las noticias que no se ven en tu país*. Portal electrónico, 12 diciembre 2012. Véase en: <http://www.losangelespress.org/la-danza-de-los-diablos-resistencia-afro-o-tradicion-mexicana/>

Flores Dávila, Julia, *Afrodescendientes en México: Reconocimiento y propuestas antidiscriminación*. México: CONAPRED, 2006.

Florescano, Enrique, “Alegorías de la Patria en el virreinato”, en *La Jornada*, 17 junio 2014. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2004/06/17/ima-alego.html>
Consultado 18 enero 2016

Fontana, Andrea y James Frey, "La entrevista", en Norman Denzin y Yvonna Lincoln (comps.) *Manual de Investigación Cualitativa. Volumen IV: Métodos de recolección y análisis de datos*. Buenos Aires: Gedisa, 2015, pp. 140-202.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Alemania: Concordia-Reihe Monographien –band 37, 2004.

Foucault, Michel, *La historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 2005/1976.

Foucault, Michel, *Defender la Sociedad*. Argentina: FCE, 2000/1976.

Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 1997/1975

Foucault, Michel, "¿Qué es la Ilustración? [Qu'est-ce que les Lumières?]", en *Actual*, No. 28. 1994, pp. 1-18. Disponible en Internet: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15889/1/davila-que-es-la-ilustracion.pdf>. Consultado en mayo 2016.

Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*. Argentina: FCE, 2006/2004

Gaceta Parlamentaria, Número 3644-III, martes 13 de noviembre de 2012.

Gaceta Parlamentaria, Núm 3757-X, jueves 25 de abril de 2013. Disponible en Internet: <http://gaceta.diputados.gob.mx/Black/Gaceta/Anteriores/62/2013/abr/20130425-X/Proposicion-13.html>

Gaceta Parlamentaria, Número 4105-V, jueves 4 de septiembre de 2014. Disponible en Internet: <http://gaceta.diputados.gob.mx/Black/Gaceta/Anteriores/62/2014/sep/20140904-IV/Iniciativa-17.html>

Gallego, Gabriel, "Primera experiencia homoerótica en varones en la ciudad de México", en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 9, num. 2, julio-diciembre. Colombia: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de Manizales, 2011, pp. 913-128.

Garay Cartas, Liliana (coord.), *Informe Final de la Consulta para la Identificación de comunidades afrodescendientes*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012.

García Canclini, Néstor, "Museos, aeropuertos y ventas de garage (La identidad ante el Tratado de Libre Comercio)", en *Revista Antropología y ciencias sociales*, núm 2. Argentina: Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina, 1992, pp. 7-15.

García Zabaleta, Bulmaro, "Reconocimiento Constitucional", Ponencia en el *Informe de Organizaciones de la población afrodescendiente de América Latina* organizado por la Secretaría General Iberoamericana-SEGIB/Senado de la República LXIII Legislatura/Consejo Nacional para prevenir la Discriminación-CONAPRED/Comisión Nacional de Derechos Humanos-CNDH/Instituto Nacional de Antropología e Historia-INAH/Fundación Petra Morgan, Casona de Xicoténcatl, 2017, 23 de agosto.

Gergen, Kenneth, *El yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1992.

Giddens, Anthony, *la Transformación de la Intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra, 2004.

Giménez, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen uno. México: CONACULTA, 2005.

Gonzalbo, Pilar, *La familia y el nuevo orden colonial*. México: El Colegio de México, 1998.

Gordon, Lewis, " A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon", en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, España: Akal, 2009/1952, pp. 217-260.

Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel. Tomos 1 al 6*. México: Ediciones ERA/Universidad Autónoma de Puebla, 2001.

Greenwood, Davydd, y Morten Levin, "La reforma de las ciencias sociales y de las universidades a través de la investigación-acción", en N. Denzím e Y. Lincoln (comps), *Manual de Investigación Cualitativa. Volumen I. El campo de la investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2011, pp. 117-154.

Grosfoguel, Ramón, "El concepto de <<racismo>> en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?", en Revista *Tabula Rasa*, Núm. 16. Bogotá-Colombia, enero-junio 2012, pp. 79-102.

Grosfoguel, Ramón, "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales, en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, España: Akal, 2009/1952, pp. 261-284.

Grosfoguel, Ramón "De la crítica poscolonial a la crítica descolonial: similitudes y diferencias entre las dos perspectivas", conferencia impartida en la Universidad de Cuaca, Colombia, 6 de octubre 2014. Disponible en Internet https://www.youtube.com/watch?v=IplfyoLE_ek Consultado en mayo de 2016

Grosfoguel, Ramón, "¿Qué entendemos por racismo? Una visión decolonial", Conferencia en *Los estudios migratorios y su anclaje en el racismo/sexismo epistemológico en las Ciencias Sociales*. España: Universidad de la Coruña/Máster

Oficial de Migraciones Internacionales-MOMI, 2014b. Disponible en:
<https://www.youtube.com/watch?v=zvBO6aDrLml> Consultado en marzo 2016.

Grosfoguel, Ramón, "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", en *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.19: 31-58, julio-diciembre 2013*.

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*. Paidós, Barcelona, 2000.

Grüner, Eduardo, "A partir de hoy somos todos negros", en *Blogspot todosomosnegros*, octubre 2009. Disponible en Internet:
<http://todosomosnegros.blogspot.mx/2009/10/partir-de-hoy-somos-todos-negros.html> Consultado mayo 2016

Guha, Ranajit, "Chandra's Death", en *Subaltern Studies*. New Delhi/Oxford University Press, 1988. Versión en español, disponible en Internet:
<http://www.vivilibros.com/excesos/12-a-04.htm>

Guy, Donna, *Sex and Danger in Buenos Aires. Prostitution, Family and Nation in Argentina*. Lincoln/Londres: University of Nebraska, 1995.

Haber, Alejandro, "Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada", en *Revista de Antropología*, N°23, 1er semestre. Chile: Universidad de Chile, 2011: pp. 9-49.

Habermas, Jüngers, "La modernidad inconclusa", en *Vuelta*, núm. 54, vol. 5, mayo, 1981

Habermas, Jüngers, *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*. España: Taurus, 1989.

Hall, Stanley, *Adolescence: Its Psychology, and relations to Psysciology, Sociology, Sex, Crime, Religión and Education*. New York: Appleton Century Crofts, 1938/1904.

Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Critica (Colección Feminismos), 1994/1984.

Haraway, Donna, "Testigo_Modesto@ Segundo_Milenio", extracto de *The Haraway Reader*. New York: Routledge, 2004, 223-250. Disponible en: <https://ddd.uab.cat/pub/lectora/20139470n10/20139470n10p13.pdf> Consultado en diciembre 2016

Hernández, Francisco, "Ejecutan al director de seguridad pública de Cuajinicuilapa", *Pinodebate.mx-La Voz del Pueblo de Pinotepa Nacional, Oaxaca; México/ Periodismo en Línea*, 30 de octubre, 2014. Véase en línea: <http://pinodebate.blogspot.mx/2014/10/ejecutan-al-director-de-seguridad.html>

Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Nueva York, Routledge, 2000

Hill Collins, Patricia, "La política del pensamiento feminista", en Navarro, Marysa y Catherine Stimpson (comps.), *¿Qué son los estudios de Mujeres?*. México: FCE, 1998, PP. 253-312.

Hill Collins, Patricia, "Rasgos del pensamiento feminista negro", en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012, pp. 99-134.

Hoffmann, Odile, "De las "tres razas" al mestizaje : diversidad de las representaciones colectivas acerca de "lo negro" en México (Veracruz y Costa Chica)" en Velázquez, María Elisa y Ethel Correa (coords.), *Africanos y afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. México: Boletín Diario de Campo-Suplemento, 2007, pp. 98-109.

Hoffman, Odile, “Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”, en *Revista Mexicana de Sociología*. VOL. 2006, Nº 1. México: Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, 2006, pp. 103-135. Disponible en Internet: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rms/article/view/6050/5571>

Hoffman, Odile (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y en América Central*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – INAH/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – CEMCA/ Instituto Francés de Estudios Andinos – IFEA/ Institut de Recherche pour le Développement - IRD (ORSTOM), 2010.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002/1991.

Horkheimer, Max y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. España: Trota, 2004/1969.

INEGI. Panorama Sociodemográfico de Guerrero. Población y Vivienda 2010. SNIEG. Información de interés Nacional, 2011.

INEGI. Encuesta Intercensal 2015. Síntesis metodológica y conceptual 2015. Relación de municipios con cobertura total en la Encuesta Intercensal 2015.

INEGI, *Gobierno Estado de Guerrero. ANUARIO ESTADÍSTICO Y GEOGRÁFICO DE 2015. GUERRERO*. INEGI: México, 2015b.

La cuarta, “Las 20 historias más calientes del Chacotero”. La Cuarta, 29 abril 2016. Disponible en Internet: <http://www.lacuarta.com/noticias/espectacular/2016/04/65-199848-9-las-20-historias-mas-calientes-del-chacotero.shtml> Consultado en Mayo 2016.

La Colectiva del Río Combahee, “Una declaración feminista negra”, en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: ISM Pres, 1988/1977, pp. 172-186.

La Jornada, “Asesinan a jefe de policía en Cuajinicuilapa, Guerrero”, en *la Jornada*. Acapulco, 27 de octubre del 2014. Véase en línea: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/27/asesinan-a-jefe-de-policia-de-cuajinicuilapa-guerrero-3740.html>

Lander, Edgardo, “Ciencias sociales. Saberes coloniales y egocéntricos”, en Edgardo Lander (Ed), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Venezuela: UNESCO/UCV-FACES, 2000, pp. 11-58.

Laqueur, Thomas, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Crítica (Colección Feminismos), 1994/1990.

Lara, Gloria, “ Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000)”, en Odile Hoffmann, (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y en América Central*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – INAH/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – CEMCA/ Instituto Francés de Estudios Andinos – IFEA/ Institut de Recherche pour le Développement - IRD (ORSTOM), 2010, pp. 307-334.

Lara Millán, Gloria, Negro-Afromexicanos: Formaciones de Alteridad y Reconocimiento Étnico, en *Revista de Estudos & pesquisas sobre as Américas. Afrodescendentes na América Latina e Caribe: novos caminhos, novas perspectivas em um contexto global multicultural*, vol 8 núm 1. Brasil: Universidad de Brasilia, 2014, pp. 149-175. Disponible en Internet: <http://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/11455/8118>

Lechner, Norbert, *Los patios interiores de la Democracia. Subjetividad y política*. Chile: FLACSO, 1988.

Levi-Strauss, Claude, *Raza y Cultura*. Madrid: Cátedra, 1993/1971.

Leyva, Xochilt et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomos I, II, y III*. México: Cooperativa Editorial Retos (Chiapas) y Taller Editorial La Casa del Mago (Guadalajara), México/Programa Democracia y transformación Global, Perú/Grupo Internacional de trabajo sobre Asuntos Indígenas, Dinamarca/Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa, Cuba/Proyecto Alice, Portugal, 2015.

Lipski, John M. "El lenguaje afromexicano en el contexto de la lingüística afrohispanica", en *Publications of the Afro Latin American Research Association (PALARA)*, v. 11 (2007), pp. 33-45.

List, Mauricio, *Hablo por mi diferencia: de la identidad gay al reconocimiento de lo queer*. México: Ediciones Eón, 2009.

Lugones, María, "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2005, pp. 61-76.

Lugones, María, "Colonialidad y Género", en *Tabula Rasa*, Núm 9. Bogotá, julio-diciembre 2008, pp. 73-101.

Mackey, Richard, Diemer, Matthew y O'Brien Bernard, "Psychology intimacy in the lasting relationships of heterosexual an same sex women", en *Sex Roles*. Vol. 43 (3/4), 2000, pp. 201-227. Disponible en Internet: <https://dlib.bc.edu/islandora/object/bc-ir:100595/datastream/PDF/view> Consultado mayo 2017

Machuca, J. Antonio y J. Arturo Motta, "La danza de los Diablos celebrada en las festividades de muertos entre afromexicanos del poblado de Collantes, Oaxaca", en *Boletín Oficial del INAH*, nueva época, núm. 40, 1993.

Maldonado-Torres, Nelson, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Castro-Gómez, S. Y Graofoguel, R. (eds.), *El Giro Decolonial*.

Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-167.

Maldonado-Torres, Nelson, *Against War*. Durham y Londres: Duke University Press, 2008.

Manzano, María de los Ángeles, *Cuajinicuilapa. Historia Oral, 1940–1990*. México: Ed. Artesa, 1991.

Marcos, Sylvia, *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismo abajo y a la izquierda*. México: CIDECI/Universidad de la Tierra, Chiapas, 2010.

Marcos, Sylvia, *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2011.

Martí, José, “Nuestra América”, en *Revista Ilustrada de Nueva York* (EE.UU., 10 enero) y *El Partido Liberal* (México, 30 enero), 1981. Véase en línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>

Martin, Norman F., *Los Vagabundos en la Nueva España, Siglo XVI*. México, Editorial Jus, 1957.

Martínez Montiel, Luz María, *Negros en América*. México: MAPFRE, 1992.

Martinez-Alier, Verena, *Marriage, colour and class in nineteenth-century Cuba: a study of racial attitudes and sexual values in a slave society*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989/1974.

Martínez-Guzmán, Antar, y Marisela Montenegro, “La producción de narrativas como herramienta de investigación y acción sobre el dispositivo de sexo/género: construyendo nuevos relatos”, en *Revista Quaderns de Psicologia*, Vol. 16. Nº 1, 2014, 111-125.

Masferrer León, Cristina, “La Enseñanza sobre los africanos y afrodescendientes en la Educación Primaria y Secundaria en México, en *Afrodescendencia: Aproximaciones contemporáneas desde América Latina y el Caribe*. El Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y República Dominicana/Red de Centros de Información de América Latina y el Caribe, 2011, pp. 139-145. Disponible en Internet: <http://www.cinu.mx/noticias/AFRODESCENDENCIA.pdf> Consultado en abril de 2016.

Masferrer León, Cristina, “Racismo, ignorancia y olvido. La esclavitud y las personas de origen africano en la educación primaria y secundaria de México”, en J. Jesús María Serna y Fernando Cruz (coords.), *Afroindoamérica. Resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia*. México: UNAM, 2014, pp. 141-158

Mbembe, Achille, *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Melusina, 2011.

Mbembe, Achille, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones/Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2016

McCaa, Robert, “Calidad, clase y matrimonio en el México colonial: el caso de Parral, 1788-1790”, en Pilar Gonzalbo (comp), *Historia de la familia*. México: Instituto Mora/UAM, 1993, pp. 150-170.

McClintock, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge, 1995.

Mead, Margaret, *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. México, Gedisa, 1997/1970.

Medina Carrasco, Gabriel, “Estas reflexiones post-identitarias se las dedico al beso final”, en Mauricio Sepúlveda, Carlos Bravo y Oscar Aguilera (comps.), *Nuevas*

Geografías Juveniles. Transformaciones Socioculturales, Universidad Diego Portales-INJ-MINEDUC, Chile, 2007.

Medina, Gabriel, "Deseo y poder: relaciones de intimidad", en *Nueva Antropología. Revista de ciencias sociales*, N° 61, CONACULTA-INAH-UCM, Ciudad de México, 2002, pp. 53-78.

Medina, Gabriel, et al, *Comunidad afromexicana. Cultura en resistencia*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, en prensa.

Mendoza, Breny, *Ensayos de Crítica feminista en nuestra América*. México: Herder, 2014.

Mendieta, Eduardo, "Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo", en S. Castro-Gómez y E. Mendieta, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998, 147-168.

Miano, Marinella, *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*. México: CONACULTA-INAH/Plaza y Valdés, 2002.

Merino, José, Zarkin, Jessica y Fierro, Eduardo, "Desaparecidos", *Nexos*. México: 2015, enero. véase en <http://www.nexos.com.mx/?p=23811>

Mignolo, Walter, *The Dark Side of te Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

Mignolo, Walter "Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: : Akal, 2003.

Mignolo, Walter, "Herencias coloniales y teorías poscoloniales", en Beatriz González Stephan, *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*, Cap. IV. Venezuela: Nueva Sociedad, 1996, pp. 99-136

Mignolo, Walter, "Desobediencia epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial", en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*. Núm 1. Argentina, diciembre 2010, pp. 8-42.

Mignolo, Walter, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010b.

Montero, Maritza, "Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era. Cómo pensar las Ciencias Sociales desde América Latina", en *Seminario Las ciencias económicas y sociales: reflexiones de fin de siglo*. Universidad Central de Venezuela/Dirección de Estudios de Postgrado/Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 1998.

Morales Fabá, Beatriz "Los diablos de la Costa Chica de Guerrero, un ensayo fotográfico" en *Oxtotitlán*, Revista Semestral, año 1, Número 0, Unidad Académica de Antropología Social, (UAAS), UAG, Guerrero, México, 2006, pp. 51-53.

Moreno Garavilla, Jaime, "El liberalismo constitucional de México. Evolución y perspectiva", en Comisión Organizadora de los Festejos del Bicentenario y Centenario de la Revolución Mexicana, *Independencia a 200 años de su inicio pensamiento social y jurídico*, México: UNAM, 2010, pp. 319-342.

Moutinho, Laura, "Sexualidade, 'Raça' e direitos na África do Sul: Primeiras reflexões", en Adriana Piscitelli, María Filomena Gregori y Sérgio Carrara (organizadores), *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda., 2004, pp. 345-364

Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*. México: UNAM, 1997.

Navarro, Pablo, y Capitolina Díaz, "Análisis de contenido", en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez, *Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales*. España: Editorial Síntesis, 1999, pp. 177-224

Núñez Noriega, Guillermo, "Seeve/Frescos. Sexualidad, género y etnicidad en los significados de las relaciones sexuales entre varones en comunidades yoeme (yaquis) de Sonora, México", en *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, Primera época, col. 1, núm 4, enero-diciembre, México, 2013, pp.96-120.

Núñez Noriega, Guillermo, "Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-Sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología", en *Desacatos*, Revista de Antropología social. 35 Pueblos indígenas y VIH-Sida, enero-abril, 2011, pp. 13-28.

Núñez Noriega, Guillermo, *Sexo entre hombres. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: Miguel Ángel Porrúa/El Colegio de Sonora/UNAM-PUEG, 1999.

Ochoa, Karina, *La lucha del pueblo Nancue Ñondaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Tesis de Doctorado, 2011.

Ojeda Miranda, Pedro, *El encantamiento de hombres: la hechicería erótica en la provincia de Yucatán durante el siglo XVII*. México: CIESAS, 1998

Oliveira, Orlandina de, y Marina Ariza, "Trabajo, familia y condición femenina: una revisión de las principales perspectivas de análisis", en *Papeles de Población*, vol. 5, núm. 20, abril-julio, 1999, pp. 89-127.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*. España: Siglo XIX, 1998/1950

Pino Memije, Francisca, "Danzas en Guerrero", en Enciclopedia Guerrerense. Guerrero Cultural Siglo XXI, 2006-2008. Véase en línea:

<http://www.encyclopediagro.org/index.php/indices/indice-cultura-general/441-danzas-regionales?showall=1&limitstart=>

Plácido, Bruno, "La experiencia de la Policía Comunitaria en Guerrero", intervención en el *Foro Internacional de Estudios Culturales y Decoloniales. Tercer Panel de Trabajo: Producción y sentido de los Saberes Populares*. México: UACM, 16-18 noviembre 2011.

Pratt, Mary Louise, *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*. Conferencia en el Programa de Conferencias del Centro Cultural de Banco Interamericano de Desarrollo, en Washintong, D.C., 29 de marzo de 1996. Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: FCE, 2010.

Preciado, Beatriz, *Manifiesto contra-sexual*. España: Opera Prima, 2002.

Quezada, Noemí, *Sexualidad, amor y Erotismo. México Prehispánico y México Colonial*. México: UNAM/Plaza y Valdés, 1996.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-Systems Research*, Vol. 2, Summer/Fall 2000, 342-386.

Quijano, Aníbal, "Raza, Etnia y Nación en Mariátegui. Cuestiones abiertas", en *Estudios Latinoamericanos*, núm. 3. Nueva época, enero-junio, 1995, pp. 3-19.

Rama, Ángel, *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca, 1998/1984.

Ramírez Rocha, Tania Alejandra, "*¡Dinos Marisol! La construcción sociocultural de una figura genérica en Cuajinicuilapa, Guerrero*". Tesis de Licenciatura en Antropología Social. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2010.

Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: FCE, 1989.

Reyes Costilla, Nora, y Martín González de la Vara, “El dominio entre los marginales: la población negra y el pacto con el demonio en el norte de Nueva España, siglos XVII y XVIII”, en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 10, núm. 2, primavera de 2001.

Ríos, Alicia, “Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina”, en Daniel Mato, *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2002, pp. 247-254.

Rodó, José Enrique, *Ariel*. México: Espasa-Calpe, 1900/1961.

Rodríguez, Simón, *Sociedades Americanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1998/1828.

Salles, Vania “Modernidad”, en *Léxico de política*. México: FLACSO/UNAM-FCPYS/UAMC-Xochimilco, 1999.

Sarmiento, Domingo, *Facundo ó Civilización i Barbarie en las Pampas Argentinas*. París: Hachette y Cía, 1874. Véase en línea: <http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/49/Archivos/Facundo%201-37.pdf>

SEDESOL, *Sistema de Apoyo para la Planeación del PDZT. Catálogo de Localidades*. México: Secretaría de Desarrollo Social, 2015. Véase en línea: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&e> [nt=12&mun=023](http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&e) Consultado el 21 febrero 2016.

Segato, Riga, “Raza y Género desde una perspectiva descolonial”, en *Cátedra de la Interculturalidad*. Guadalajara, Conferencia Magistral en la Universidad de Guadalajara, octubre 7, 2016.

Segato, Rita, "Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres", en Espinoza, Yuderskys, diana Gómez y Karina Ochoa (eds), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Colombia: Universidad del Cauca, 2014, pp. 75-90.

Segato, Rita, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Argentina: Universidad nacional de Quilmes Editorial/Prometeo 3010, 2003.

Serna, Juan Antonio, "El espacio utópico como medio catalizador de la sexualidad masculina y la lucha de clases en *Y tu mamá también*" en *Ciberletras: Revista de crítica literaria y de cultura*, N^o 11, 2004. Disponible en: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v11/serna.html>

Serna, Juan Manuel (dir.), *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA), 2011.

Sin Embargo, "Balacera en palenque de Cuajinicuilapa, Guerrero, deja 12 muertos y al menos 5 heridos", Sin embargo, 2 noviembre 2015. Véase en línea: <http://www.sinembargo.mx/09-11-2015/1544959>

Solís Téllez, Judith, *La Construcción Imaginaria de la Identidad Afromexicana. La Interpretación de una Cultura a través de sus diversos textos. El caso de San Nicolás Tolentino, Municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero*. Tesis doctoral en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, 2009.

Sontag, Susan, *La enfermedad y sus metáforas. El Sida y sus metáforas*. Buenos Aires: Taurus, 2003/1989.

Stern, Claudio y Gabriel Medina, "Adolescencia y Salud en México", en María Coleta Oliveira (org.), *Cultura, adolescencia e saúde: Argentina, Brasil, México*, Consórcio de Programas em Saúde Reprodutiva e Sexualidade na América Latina, Campinas, Brasil, CEDES/COLMEX/NEPO-UNICAMP, pp. 98-160.

Suárez-Krabbe, Julia, "En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales", en Revista *Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, Nº 14, enero-junio, 2011, pp. 183-204.

Szasz, Ivonne, y Susana Lerner (comp.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. México: El Colegio de México, 1998.

Szasz, Ivonne, "Sexualidad y Género, algunas experiencias de investigaciones en México, en *Debate Feminista*, 1998, 9(18): 77-104.

Szasz, Ivonne, "Primeros acercamientos al estudio de las dimensiones sociales y culturales de la sexualidad en México", en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. México: El Colegio de México, 1998, pp. 11-34.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 2007/1982.

Van Dijk, Teun (coord.), *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

Urías Horcasitas, Beatriz, "Eugenesia e ideas sobre las razas en México, 1930-1950", en *Historia y Grafía*. México: Universidad Iberoamericana, núm. 17, 2001, pp. 171-205.

Vasilachis de Gialdino, Irene, "Nuevas formas de conocer, de representar y de incluir: el paso de la ocupación al diálogo", en *Discurso & Sociedad*. Revista multidisciplinaria

de Internet, Vol. 5 (1), 2011, pp. 132-159. Disponible en Internet: <http://www.dissoc.org/ediciones/v05n01/DS5%281%29Vasilachis.pdf> Consultado en enero 2017

Vasilachis de Gialdino, Irene, "Prólogo a la edición en castellano. Investigación cualitativa: Proceso, política, representación, ética", en N. Denzin y Lincoln, Y. (comps.), *Manual de Investigación Cualitativa. Volumen IV. Métodos de recolección y análisis de datos*. Argentina: Gedisa, 2015, pp. 11-42.

Varela, Julia y Fernando Álvarez-Uría, "Basil Bernstein, la sociología y la historia. Homenaje a un gran sociólogo crítico de la educación", en *Atos de Pesquisa em Educacao – PPGE/ME*, V. 9, N.2, pp. 417-431, mai/ago. 2014.

Vasconcelos, José, *Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, Segunda Edición, 1948. Véase en línea: <http://www.turemanso.com.ar/larevista/bajadas/larazacosmica.pdf>

Vázquez Añorve, Francisco, *El ayer de mi costa*. Puebla: EIPSA, 1974.

Vázquez Fernández, Salvador, "Las raíces del olvido. Un estado de la cuestión sobre el estudio de las poblaciones de origen africano en México", en Diego Buffa y María José Becerra, *Los estudios afroamericanos y africano en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008, pp. 187-210.

Velázquez, María Elisa y Odile Hoffmann, "Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología", en *Diario de campo Nº 91*. México: INAH, marzo/abril 2007, pp. 62-68.

Velázquez, María Elisa y Ethel Correa (coords.), *Africanos y afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. México: Boletín Diario de Campo-Suplemento, 2007.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa (ed.), *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: INAH/UNAM, 2006.

Velázquez, María Elisa e Correa, Ethel (orgs.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005.

Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde Nieto, *Afrodescendientes en México: una historia de silencio y discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación : Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012;

Velázquez, María Elisa (coord.), *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes de México y Centroamérica*. México: INAH/UNAM/CEMCA/Institut de Recherche pour le Développement-IRD, 2011.

Villanueva Díaz, Cynthia, *Brujería y Hechicería sexual: las redes de su aprendizaje según procesos inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII*. Tesis de Licenciatura. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2008.

Vinson III, Ben y Bobby Vaugh, Afroméxico. *El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México, CIDE-Fondo de Cultura Económica, 2004.

Wacquant, Loïc, *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona, Gedisa, 2010.

Wade, Peter “Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales”, en Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya, (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América*

latina. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad Nacional de Colombia; 2008. p. 41-66.

Wade, Peter, *Race and Sex in Latin America*. Londond – New York: Pluto Press, 2009.

Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkain para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 1996.

Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial. Tomos I: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XIX, 1979.

Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-yala, 2002.

Walsh, Catherine, “Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización”, en *Boletín Instituto Científico de Culturas Indígenas – ARY Rimay*, Año 6, núm. 60, marzo del 2004. Disponible en Internet: <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html> Consultado diciembre 2015.

Walsh, Catherine, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Aya Yala, 2013.

Walsh, Catherine, “Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial. Apuestas (des(de el In-surgir, re-existir y re-vivir”, en Patricia Medina Melgarejo (comp.), *Educación Intercultural en América Latina: memoria, horizontes históricos y disyuntivas políticas*.

México: universidad Pedagógica nacional/CONACYT/Ed. Plaza y Valdés, 2009. Disponible en Internet:

<https://redinterculturalidad.files.wordpress.com/2014/02/interculturalidad-crc3adtica-y-pedagogc3ada-decolonial-walsh.pdf> Consultado en enero 2016.

Walsh, Catherine, "Interculturalidad crítica y educación intercultural", en Jorge Viaña, Luis Tapia y C. Walsh, *interculturalidad crítica*. La paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010, pp. 75-96

Walsh, Catherine, "Preguntas sobre la reflexión decolonial", en *Foro Internacional de Estudios Culturales y Decoloniales en América Latina*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 16 noviembre, 2011.

Walsh, Catherine (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*. Quito: Abya Yala, 2013.

Weeks, Jeffrey, *Sexualidad*. México: Paidós/UNAM, 1998/1986.

Weeks, Jeffrey, *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*. Madrid: Talasa, 1985.

Yehya, Naief, *Tecnocultura: El espacio íntimo transformado en tiempos de paz y guerra*. México: Tusquets, 2008.

Yehya, Naief, *Pornocultura: El espectro de la violencia sexualizada en los medios*. México: Tusquets, 2013.