

LA POBLACIÓN Y EL PATRIMONIO AFROMEXICANO: DEL OLVIDO A LA REIVINDICACIÓN

FECHA DE RECIBIDO: 30 DE JULIO 2016 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 3 DE DICIEMBRE DE 2016

LUIS J. ABEJEZ

LAB-PATC (Laboratori de Patrimoni, Creativitat i Turisme Cultural).
Red IBERTUR - Universitat de Barcelona.
Correo electrónico: abejez@gmail.com

CRISTINA CORONA

INAH, México / Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
Correo electrónico: cristinacoronaj@gmail.com

RESUMEN

ABSTRACT

La población de origen africano y afrodescendiente ha sido víctima del racismo y la discriminación en México durante cientos de años. A lo largo de casi cinco siglos, una serie de factores se han ido encadenando durante su historia para ocultar la importancia e incidencia que han tenido en la formación y desarrollo del país. Las consecuencias de este proceso siguen estando presentes en la actualidad y son la causa principal por la que una parte importante de la sociedad mexicana desconoce este pasado y las contribuciones que la afrodescendencia ha hecho al presente de México.

En este artículo repasaremos este proceso de discriminación y ocultación, y cómo ha afectado al reconocimiento y la valoración del patrimonio afromexicano.

People of African origin and African descent have been victims of racism and racial discrimination for centuries in Mexico. Over nearly five centuries, a number of factors have been linked during its history to hide the importance and impact that they had on the formation and development of the country. The consequences of this process are still present today and are the main reason why many sectors of Mexican society have failed to recognize this part of its past, as well as the continued contributions that African descent make to Mexico's present.

This article will review the process of discrimination and concealment and how it has affected the recognition and appreciation of Afro-Mexican heritage.

Palabras claves: Afroméxico; Patrimonio; Afrodescendencia; Racismo.

Keywords: Black Mexico; Heritage; African descent; Racism.

“LA MEMORIA, ES LA BASE DE LA PERSONALIDAD INDIVIDUAL, ASÍ COMO LA TRADICIÓN LO ES DE LA PERSONALIDAD COLECTIVA DE UN PUEBLO”. MIGUEL DE UNAMUNO. DEL SENTIMIENTO TRAGICO DE LA VIDA EN LOS HOMBRES Y EN LOS PUEBLOS.

Desde los inicios de la conquista de América, el número de personas de origen africano *i* fue creciendo con rapidez en el continente y adquiriendo, progresivamente, una mayor importancia e incidencia en la vida cotidiana de las colonias. Su presencia en México comenzó en el mismo momento en que las tropas de Hernán Cortés desembarcaron en el país en 1519. El hallazgo arqueológico en el sitio prehispánico de Zultépec-Tecoaque, en Tlaxcala, en donde se encontraron los cráneos de varias mujeres negras sacrificadas y expuestas en un tzompantli *ii*, tras la pérdida de una caravana compuesta por aliados tlaxcaltecas y españoles, atestigua esta presencia entre aquellas primeras expediciones (Martínez Vargas y Jarquín, 2009, 2013).

Esta información y, sobre todo, las referencias -aunque escuetas- que sobre la población de origen africano se hallan en las Crónicas de Indias, permite conocer que desde los primeros momentos de la conquista estuvieron presentes entre las huestes del conquistador extremeño, ya fuese como sirvientes domésticos o como soldados, los denominados “conquistadores negros” (vid. Gerhard, 1978; Alegría, 1990; Restall, 2000) (Fig. 1). Así lo explicaba Bernal Días del Castillo cuando describía al español Juan Sedeño como

(...) el más rico soldado que hubo en toda la armada, porque trajo un navío suyo, y la yegua y un negro, y cazabe, y tocinos; porque en aquella sazón no se podía hallar caballos, ni negros, si no era a peso de oro”. Bernal Días del Castillo. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Cap. XXIII.



Fig. 1. Imagen de un servidor o soldado negro en el encuentro entre Hernán Cortés y Moctezuma. Miniatura de Historia de las Indias (Cap. LXXIII), por Diego Durán (1579). Biblioteca Nacional de España, Madrid.

No obstante, la historia de estos primeros negros en México, ya fuesen ladinos o boçales *iii*, esclavos o libertos, apenas es conocida ni reconocida en la sociedad mexicana, y ha sido escamoteada en gran medida de la historia oficial, salvo casos excepcionales como los de Juan Garrido o Estebanico, el famoso compañero de naufragio y viaje de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. Su participación en la conquista ha quedado reducida a ser simples protagonistas de episodios meramente anecdóticos, aunque no por ello menos trascendentales, como el del mismo Juan Garrido, quien en su manifiesto de méritos o Probanza (1538. AGI, Audiencia de México, Leg. 204, N.3) declaró haber sido quien sembró por vez primera trigo en México; o el del negro enfermo de viruela que llegó a México con las tropas de Pánfilo de Narváez y que según Diego Durán (Historia de las Indias, T. I, Cap. LXXVIII) y fray Juan de Torquemada (Monarquía indiana, T. I. Lib. IV, Cap. LXVI), entre otros autores, supuestamente fue el origen de las grandes epidemias que asolaron la Nueva España en la primera mitad del siglo XVI y diezmaron a la población indígena.

Aunque probablemente el número de estas personas fue más numeroso de lo que las fuentes documentales han descrito (Restall, 2000), el hecho que desconozcamos la inmensa mayoría de sus historias personales o que los cronistas apenas se refieran a ellas en sus escritos, ya demuestra un intento por esconder la importancia que tuvieron en este capítulo de la historia. Sin embargo, cuando se indaga en los archivos de la burocracia hispánica se encuentran un buen número de documentos, pleitos y demandas realizadas por estos conquistadores “de color negro”, que es la manera en que Juan Garrido a él mismo se refiere en su Probanza, con la frase

“Juan Garrido de color negro vesino desta cibdad”. Probanza de Juan Garrido, 1538. AGI, Audiencia de México, Leg. 204, N.3

La importación de esclavos negros a México, fundamentalmente traídos desde Cuba, se inició apenas finalizada la conquista de Tenochtitlan a causa de la demanda de esclavos para el servicio doméstico de la nueva élite virreinal y, sobre todo, para el trabajo en las minas del centro del país, las haciendas y los ingenios. A mediados del siglo XVI, apenas 30 años después de la caída de la capital azteca, ya se contabilizaban en la Nueva España más de 20.000 negros, un número tan considerable que comenzó a alarmar a las autoridades, hasta el punto que llegaron a sugerir a la Corona que limitara el número de licencias (Aguirre Beltrán, 1944).

Este dato es especialmente relevante. Aunque el comercio de esclavos en la Nueva España ha sido generalmente considerado muy inferior en número al realizado en otras partes de América, en realidad fue de mayor envergadura de lo que tradicionalmente se ha supuesto (Aguirre Beltrán, 1946; Palmer, 1976), como demuestra el hecho que el virreinato llegara a tener la primera población de negros libres y la segunda de esclavos más importante de todo el continente hasta la primera mitad del siglo XVII (Palmer, 1976; Bennett, 2003), cuando probablemente la recuperación demográfica de la población indígena pudo cubrir la incesante demanda de mano de obra, especialmente en las minas (West, 2002).

Un número tan importante determinó de una manera significativa el desarrollo histórico del territorio novohispano en los siglos siguientes. Como esclavos, libertos y cimarrones en el periodo colonial, y como ciudadanos, posteriormente, de la nueva república, los africanos y sus descendientes formaron parte indisoluble de una sociedad en la que originalmente habían sido integrados por la fuerza y que en todo momento les fue declaradamente hostil y manifiestamente racista y recelosa, pero con la que llegaron a colaborar activamente en beneficio mutuo al mismo tiempo que la combatían con firmeza por su libertad, y a la enriquecieron aportándole algunos elementos de sus diferentes culturas de origen.

A pesar de vivir bajo una constante, violenta y vigilante represión ejercida por los propietarios de esclavos y la administración virreinal; de estar permanentemente amenazados con quedar diluidos en una sociedad mestiza; y de ser confinados al olvido, más recientemente, por las políticas implementadas tras la independencia del país, la población de origen africano intentó mantener y transmitir todo cuanto pudieron retener de sus culturas originales como medio de supervivencia, resistencia y cohesión social ante la opresión que continuamente padecían; y en el intento se produjo una ósmosis con los otros mexicanos que acabó por transformarlos, en mayor o menor medida, a todos ellos.

La importancia, portanto, de esta población en la historia de México es incuestionable. Por ello, no deja de ser sorprendente el grado de desconocimiento que existe entre el común de los mexicanos de esta parte de su historia, tanto como del presente de la afrodescendencia. Resulta igualmente destacable que los temas relacionados con estos grupos no hayan sido tratados y estudiados con la adecuada y calidoscópica atención que se merecen hasta hace escasas fechas, habiéndose centrado casi exclusivamente en la trata, la esclavitud y el trabajo esclavo; y, al igual que lo hicieron los textos de la colonia,

“en las expresiones más destructivas y violentas de la reacción de los esclavos frente a su condición” (Carroll, 1995: 405), en las rebeliones y en sus consecuencias, más que en su cultura y en lo mucho que han aportado a la sociedad mexicana.

La causa de esta situación se encuentra en la constante discriminación que han sufrido los africanos y sus descendientes a lo largo de los siglos en México, consistente en la imposición de un status de subordinación e inferioridad con respecto a blancos e indígenas, y en el trato cotidiano desfavorable y de desprecio inmerecido resultado del ejercicio de unas prácticas de dominación que han favorecido, extendido y generalizado la creación de prejuicios y de estereotipos negativos sobre esta población y su cultura (Velázquez e Iturralde, 2012). Esta discriminación, producto de un racismo cotidiano e institucional, no solamente generó que el execrable fenómeno de la esclavitud y del comercio de seres humanos se mantuviera durante toda la Colonia sino que, igualmente, también provocó una confluencia de factores históricos, sociales y políticos, a los que podemos sumar otros más específicos que se derivan de los anteriores, que progresivamente han ido ocultando e invisibilizando la africanidad mexicana, a las personas que la representan, y a la cultura material e inmaterial que conforma su patrimonio cultural.

Este proceso de ocultación se inició aún antes de la llegada de los primeros negros a la Nueva España con la aculturación que les fue impuesta a los que residían en la península ibérica y que fueron los primeros en llegar a América, ya fuera de forma voluntaria o por la fuerza. De este modo, esclavos o libres, hacía tiempo que habían sido obligados a olvidar y renunciar a sus raíces africanas. En la Instrucción dada por los Reyes Católicos al gobernador Nicolás de Ovando en 1501, la propia Corona autorizó oficialmente la entrada de esclavos negros procedentes de la Península al considerar que por estar plenamente aculturados y bautizados su presencia no sería perniciosa para los indígenas.

“(…) no consentiréis ni daréis lugar que allá vayan moros ni judíos ni herejes ni reconciliados, ni personas nuevamente convertidas a nuestra Fe, salvo si fueren esclavos negros u otros esclavos que hayan nacido en poder de cristianos, nuestros súbditos y naturales”. [Transcripción] Instrucción al Comendador de Láres Fray Nicolás Dovando, Granada, 16 de Septiembre de 1501. A.G.I., Indiferente General 418. Lib. I. Fol. 39R-42R.

Igualmente, a los africanos se les

sometió a una extrema violencia desde el mismo momento de su captura en África y durante todo el proceso de su traslado al Nuevo Mundo (Fig. 2). Con ello se pretendía intimidarlos por el terror para conseguir su absoluta sumisión ante sus captores y la explotación a la que serían sometidos a lo largo de sus vidas, lo que incluía la total eliminación de cualquier elemento o presencia de sus culturas que pudiera fortalecer su espíritu de resistencia. Con tal fin, era habitual que los traficantes separasen a los individuos de un mismo origen, etnia o lengua en el momento de ser capturados (Friedemann, 1992), para aislarlos de sus conocidos, familiares y vecinos e intentar así evitar posibles confabulaciones que acabaran en violentos motines, tanto en el tiempo de espera en las factorías africanas como durante el viaje transatlántico.

Asimismo, una vez desembarcados en América, a todos ellos se

“les prohibía rotunda y absolutamente seguir vinculados a sus culturas, debían olvidar sus nombres o sus canciones, sus creencias o su moral, su estética o su dietética” (Izard, 1991: 179).

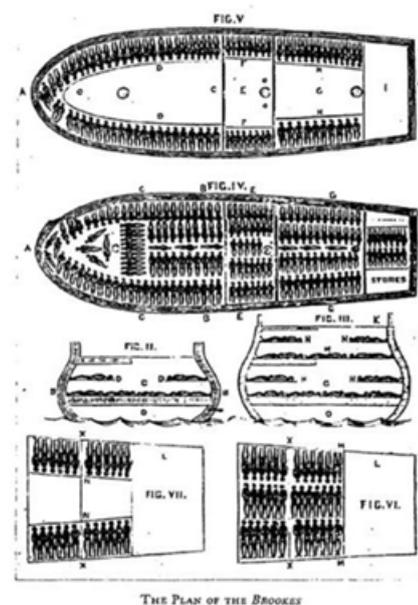


Fig. 2. Barco negrero inglés Brookes (1789). Fuente: Donnan, 1930: 592.

Se prohibieron sus danzas, músicas e instrumentos, como el tambor (Laviña, 1994); se les obligaba a cambiar su nombre por otro español y a adoptar el apellido del propietario; se les imponía el español como lengua y se les prohibía hablar las suyas, un aspecto fundamental para unas culturas eminentemente orales y en donde la palabra era la transmisora de su patrimonio cultural (Pérez Tejedor, 2008). Todo ello con el fin de romper definitivamente sus lazos afectivos, emocionales y grupales, sus antiguas identidades y alejar cualquier atisbo de esperanza que pudieran tener de regresar a sus hogares.

De este modo, todos aquellos aspectos culturales y religiosos que hubieran podido reforzar la identidad y la resistencia de los esclavos fueron sistemáticamente perseguidos por los traficantes, los propietarios y las autoridades. Sus creencias fueron declaradas idolatrías y supercherías, y tuvieron que ser realizadas en la más absoluta clandestinidad o, en el mejor de los casos, disimuladas bajo el manto del sincretismo religioso, una de cuyas manifestaciones más conocidas fueron las denominadas “cofradías de negros” (Masferrer León, 2011). Por este motivo, un buen número de las disposiciones legales, instrucciones y recomendaciones realizadas durante la Colonia estuvieron destinadas a combatirlas y a difundir -imponer- entre los esclavos la fe cristiana. Como se explica en el denominado Código Carolino de 1784

“[Los esclavos y negros libres] “deben ser instruidos con la mayor claridad y solidez en los principios y dogmas de la Religión católica, pues extraídos en edad madura de su patria, en que han profesado el gentilismo y detestables errores de la idolatría, según las diferentes provincias de que descienden, se reconocen fácilmente en ellos sus resabios, por no decir la inclinación a los ritos africanos, que no ha podido desarraigar de su corazón la superficial instrucción que regularmente se les confiere”. Código de legislación para el gobierno moral, político y económico de los negros de la isla Española (Código Carolino), 1784. 1º parte, Cap. 1º, Ley I. En Lucena Salmoral (2000: 1031).

Paradójicamente, la consecuencia de toda esta violencia fue que se generó en la sociedad virreinal el denominado “miedo al negro”, un fenómeno que respondía a la posibilidad que los esclavos pudieran rebelarse en contra de sus opresores y del sistema que los mantenía en aquella inhumana situación, ya fuera ellos solos o aliándose con piratas o potencias extranjeras, como realmente sucedió en la incursión que sir Francis Drake hizo en Panamá en 1572-1573 (Tardieu, 2009), una acción que se convirtió en un verdadero toque de atención para las autoridades sobre este problema; o con los indígenas, como en los levantamientos que se produjeron en la Nueva España entre 1560 y 1580, cuando esclavos negros fugitivos de las minas de Guanajuato y Zacatecas se aliaron con grupos indígenas chichimecas de la frontera norte para atacar y saquear las poblaciones de españoles y de indios en aquellos territorios (Davidson, 1966).

Fue tal el miedo que se dio entre la población novohispana que el solo rumor de una posible revuelta en la ciudad de México en 1666 hizo cundir el pánico por toda la ciudad provocando graves disturbios (Silva, 2012). De igual modo, la constante amenaza que suponía la presencia de negros cimarrones obligó a las autoridades a fundar la ciudad de Córdoba en 1618 para proteger la ruta México-Veracruz de sus ataques; y a negociar con los alzados su pacificación y asentamiento en pueblos de hombres libres, aunque integrados dentro del sistema colonial. Por este motivo, el levantamiento de esclavos liderado por el negro Gaspar Yanga en la zona de Córdoba a fines del siglo XVI consiguió que se les permitiera establecerse en un territorio autónomo controlado por ellos mismos, el de San Lorenzo de los Negros (hoy en día, la población de Yanga), fundado en 1609 y confirmado en 1631 (Aguirre Beltrán, 1946; Naveda, 2001).

Igualmente, tras la insurrección de esclavos -también en la zona de Córdoba- y su posterior represión en 1735, algunos grupos de cimarrones se asentaron en varios palenques hasta llegar a un acuerdo de paz con las autoridades coloniales por el que consiguieron la libertad y el permiso para fundar, en 1769, el asentamiento de Nuestra Señora de Guadalupe de los Morenos (o Negros) de Amapa a cambio de su pacificación, participación en la defensa

del territorio, y colaboración en la persecución y captura de otros esclavos fugitivos (Corro, 1951; Taylor, 1970; Carroll, 1977; Winfield Capitaine, 1992).

Como ejemplos de una tensa situación, estos casos reflejan el miedo -bastante comprensible, por otro lado- que la sociedad colonial tenía hacia los negros y, en general, hacia los individuos “de color quebrado”, es decir, hacia todos los afrodescendientes (Langue, 2012), siendo una constante que se repitió en toda América durante la Colonia, aunque se incrementó sustancialmente a raíz de las revueltas de esclavos que desde 1790 se produjeron en Haití y acabaron cristalizando en su independencia en 1804.

Todo ello se tradujo, directamente, en una pléyade leyes que intentaron controlar y restringir los movimientos de los esclavos y las relaciones entre ellos y con los blancos e indígenas (Lucena Salmoral, 2000). Algunas de las disposiciones recogidas en la Recopilación de las Leyes de Indias de 1680 (Lib. VII, Tit. V), perseguían tales fines con la excusa de que estas relaciones eran perjudiciales para los indígenas; el mismo motivo que se había aducido más de un siglo antes en la Instrucción dada en 1501 a Nicolás de Ovando comentada anteriormente, lo que demuestra la ineficacia y la difícil aplicación práctica de este tipo de leyes. De este modo, se prohibía que los negros esclavos anduvieran solos por las noches en las ciudades (Ley XII) o que fueran armados (Leyes XIV a XVII); que solo se casasen entre ellos (Ley V); o que

“los negros, y negras, libres ó esclavos, no se sirvan de indios, ni indias (...) porque hemos entendido, que muchos Negros tienen á las Indias por mancebas, ó las tratan mal, y oprimen (...)” (Ley VII); siendo particularmente incisivas con respecto a la manera en que las autoridades debían de tratar y relacionarse con los negros cimarrones (Leyes XX a XXVI).

La inquietud y el miedo que los cimarrones y las revueltas de esclavos provocaban en la sociedad novohispana, además de materializarse a nivel legal avivaron la actitud recelosa y el rechazo social que desde los primeros momentos tanto blancos como indígenas habían tenido hacia los negros y sus descendientes, fomentando

la ocultación de cualquier aspecto que con la africanidad se pudiera relacionar. Este sentimiento fue alimentado interesadamente por parte de las élites blancas a través de una declarada propaganda que valoraba negativamente cualquier aspecto que se relacionara con la población de origen africano, sus formas de vida, culturas, actitudes y costumbres. Es lo que Frantz Fanon (2008) denominó “negrofobia”, es decir, la práctica consciente de atribuir sistemáticamente características negativas a los negros con objeto de aislarlos socialmente y de generar en ellos la interiorización de un complejo de inferioridad con respecto a los blancos e, incluso, de rechazo con respecto a ellos mismos. Al respecto, escribió que

“In the collective unconscious, black = ugliness, sin, darkness, immorality. In other words, he is Negro who is immoral. If I order my life like that of a moral man, I simply am not a Negro” (Fanon, 2008: 149).

Esta actitud, no obstante, era hipócritamente contradictoria, pues al mismo tiempo que se les consideraba vitales para la economía, al estimarse que eran los únicos individuos capaces de trabajar en las más duras condiciones y en los ambientes más extremos, también se les contemplaba como sujetos inclinados a la vagancia y los excesos; a la ignorancia y la simpleza; a la fiesta, el alcoholismo, el vicio, la lascivia y el delito; juzgándolos como seres incapaces de convivir en sociedad y, por tanto, se promovía el rechazo, la negación y el ocultamiento de todo lo que con ellos y con su cultura se relacionara (Vinson III y Vaughn, 2004). Asociarse con lo negro era, por tanto, asociarse con todo lo negativo, mientras que lo blanco representaba la pureza, lo positivo y el modelo a seguir. De ahí se desprenden muchas de las actitudes que, inconscientemente, han sido embutidas en la mente de los afrodescendientes y, dicho sea de paso, en la mente de todas las culturas no blancas y europeas. Era ésta una actitud generalizada que, por desgracia, el racismo latente en nuestras sociedades ha mantenido hasta nuestros días, creando estereotipos que no son más que una defensa psicológica, una demostración más del miedo al “otro” que subyace bajo la ignorancia que da cobertura al racismo.

Por otro lado, tanto en época colonial como durante la República, la presencia de la población negra y afrodescendiente en México quedó claramente marginada por la omnipresencia del mundo indígena, que primero acaparó el interés de los conquistadores; se convirtió, más tarde, en la herramienta legitimadora del poder político tras la independencia; y, finalmente, ayudó a la disolución del componente racial y cultural africano en el *maremágnum* del mestizaje.

No resulta difícil constatar la enorme diferencia existente en cuanto a la cantidad y calidad informativa de la producción documental y literaria, pública y privada, realizada durante la Colonia con respecto a la población indígena en comparación con aquella otra que se refería a los africanos. Este hecho se explica por el evidente interés que tuvieron los españoles por conocer las diferentes culturas y pueblos que habían sometido, especialmente en las primeras décadas de la conquista, ya fuese por motivos de mera fascinación y curiosidad intelectual; por la búsqueda de prestigio o de reconocimiento de méritos; por cuestiones eminentemente prácticas y organizativas, es decir, a efectos de incrementar e intensificar el dominio de la élites hispanas sobre los pueblos indígenas; o para su más eficaz evangelización (Vinson III y Vaughn, 2004).

La misma Corona, en la Recopilación de Leyes de Indias de 1680, determinó

“Que el Coronista mayor escriba la Historia de las Indias (...) Porque La memoria de los hechos memorables y señalados, que ha havido y huviere en nuestras Indias se conserve (...)”. (Libro II, Título XII, Ley I)

Es fácilmente comprensible que la mayoría de las Crónicas de Indias estuvieran dirigidas a ensalzar la importancia y grandeza de las culturas indígenas, pues con ello se enaltecía en mayor grado la hazaña de su conquista y los méritos de los conquistadores ante la Corona y la historia. Algunos casos, como los de Bernal Díaz del Castillo o de Pedro Cieza de León, son paradigmáticos. Por otro lado, obras particulares como la Historia General de las cosas de la Nueva España, de fray Bernardino de Sahagún, o públicas, como las Relaciones Geográficas de Indias, encargadas por la Corona, sirvieron para dar a conocer los usos y costumbres de las

poblaciones nativas. Sin este tipo de documentos, es muy probable que una gran parte del conocimiento que tenemos actualmente de las culturas prehispánicas y de los pueblos indígenas se hubiera perdido irremediablemente.

Por el contrario, las características, costumbres, particularidades, etc. de las distintas etnias y culturas que formaban los heterogéneos grupos de los esclavos negros africanos nunca fueron de interés para los españoles, excepto si ese conocimiento podía mejorar su control y explotación económica o se refería a cuestiones que pudieran afectar a la seguridad de la Colonia y de los particulares. De este modo, las informaciones que encontramos sobre estos grupos en los diarios de los rancheadores, en las cartas y documentos privados, y en las leyes, reglamentos y recomendaciones son siempre subjetivas y parciales, y están directamente encaminadas a conseguir estos objetivos y a impedir el contacto siempre “pernicioso” que se daba entre indígenas y negros (Tardieu, 1997).

No obstante, como decimos, como tantas otras leyes dictadas durante la Colonia, la mayoría de estas leyes nunca llegaron a cumplirse, y el mundo indígena inevitablemente entró en contacto con la población africana, ya fuese por la cohabitación forzosa que se producía en la vida cotidiana, sobre todo en las zonas urbanas; por medio de alianzas militares, como las anteriormente descritas; o de forma violenta, como en los asaltos a los pueblos de indios y a las haciendas y el secuestro de las mujeres indígenas. Ambos grupos interactuaron, por tanto, a todos los niveles, tanto personal como cultural y material, dentro y al margen del sistema colonial, como demuestra el hecho que en el palenque o quilombo de Palmares, en Brasil, convivían sin aparentes problemas indígenas, blancos y africanos, teniendo todos en común el ser fugitivos del sistema (Funari y Domínguez, 2004); o que grupos de cimarrones en Veracruz adoptaran técnicas y prácticas agrícolas de los indígenas con los que estaban en contacto (Carroll, 1977).

Debido a esta constante interacción y al continuo intercambio sexual habido entre negros, blancos, indígenas y otras minorías, como los asiáticos que llegaban en el Galeón de Manila, en la Nueva España se fue produciendo un

paulatino e intenso mestizaje que con el paso de los siglos fue diluyendo visual y culturalmente lo africano entre el común de la población. La intensidad de este mestizaje, unido a la gran población indígena y al largo periodo durante el cual se ha dado, ha tenido como consecuencia que la impronta africana a nivel genético en la población mexicana actual sea muy reducida, sobre todo si la comparamos con la de otros países americanos como Cuba o Brasil, en donde se la introducción masiva de esclavos negros africanos se dio en épocas más recientes. La excepción son los estados de Veracruz, Oaxaca y Guerrero, en donde el porcentaje con respecto al resto del país es ligeramente superior por ser las zonas que concentraron la mayor parte de la población de origen africano durante el periodo colonial (Rangel-Villalobos et al., 2009; Silva-Zolezzi et al., 2009) *iv.* .

Tras la independencia, el mundo indígena siguió siendo omnipresente en todos los aspectos. En el proceso de construcción del nuevo estado-nación, las élites republicanas recurrieron a la reivindicación de la herencia del pasado prehispánico, fundamentalmente del pasado azteca (Brading, 1988), para legitimar y justificar sobre una base demográficamente mestiza de europeos e indígenas -lo que José Vasconcelos denominó como la "raza cósmica"- el nuevo orden ante sus propios ciudadanos y las demás naciones. En este proceso, lo indígena se convirtió en el referente del pasado remoto, casi mítico, y lo mestizo en el inmediato, aunque ni unos ni otros participaran realmente del poder ni tuvieran una mejor consideración que en los siglos precedentes. De hecho, en este modelo se excluía a los indígenas contemporáneos, del mismo modo que al rechazar y repudiar el inmediato pasado colonial español con el que se había roto y en donde, implícitamente, se encontraba el origen de la africanidad de México, no solamente se negaba el carácter pluriétnico que tuvo el mestizaje a lo largo de la historia sino que, una vez más, las poblaciones de origen africano y otras minorías, como los asiáticos, volvían a ser marginadas de la historia oficial.

No deja de ser una paradoja -otra más- que los afrodescendientes hayan sido invisibilizados como comunidad fundamentalmente durante

el período republicano. En época colonial, la compleja estratificación social impuesta por los españoles, el sistema de castas, aunque pretendió dividir y subdividir la sociedad colonial casi hasta el esperpento sobre la base de la ascendencia racial de los individuos, no solamente no impidió la movilidad y las relaciones entre las diferentes categorías sociales sino que permitió que estos grupos fueran visibles e identificados socialmente (Gallaga Murrieta, 2009).

El triunfo de la República y de su legislación aparentemente igualitaria, así como las consecuencias de un mestizaje de casi cinco siglos, hizo que la población de origen africano y sus descendientes pasaran de estar presentes como grupos socialmente definidos a formar parte de la gran masa de mestizos, dejando de tener nombres propios. Como mulatos, moriscos, chinos, lobos, zambos, etc., durante la Colonia todos ellos habían sido identificados como lo que hoy denominaríamos afrodescendientes. Y a pesar de ser, evidentemente, un sistema de clasificación idealizado, racista y discriminatorio, que en la práctica no tuvo efecto alguno, gracias a las representaciones realizadas en los cuadros de castas (Fig. 3) -que no eran más que una recreación de la ideología de la sociedad novohispana (Velázquez, 2006: 464)- tenemos actualmente una extraordinaria fuente de información que nos permite conocer diferentes aspectos de la vida cotidiana en aquella época y entender, por ejemplo, la manera en que las mujeres de ascendencia africana se mostraban, así como "la forma en que fueron percibidas por la sociedad de su tiempo y explorar aspectos relacionados con su situación sociocultural en la capital virreinal" (Velázquez, 2006: 381).



Fig. 3. De español y negra nace mulata. Galería de Castas Mexicanas. Museo de Historia Mexicana. México.

Con la exaltación impostada del mestizaje que realizaron las élites mexicanas como símbolo de la nueva identidad nacional se ocultó a la población afrodescendiente (Vinson III y Vaughn, 2004), encubriendo el papel que habían desempeñado en el desarrollo histórico de México durante la Colonia, en la formación de su identidad real e, incluso, en las mismas luchas por la independencia (Vincent, 1994). La contribución de los afroamericanos al proceso independentista, impulsada por las proclamas abolicionistas de los insurgentes, fue tan importante que sin su ayuda es muy probable que la victoria hubiera sido mucho más costosa de lo que realmente fue, no solamente por integrarse en gran número en las filas republicanas sino, sobre todo, por utilizar las tácticas de guerrilla que tanto daño habían causado en el pasado a las tropas novohispanas en su confrontación con los negros cimarrones (Vincent, 1994). Asimismo, algunos de los máximos dirigentes independentistas fueron afrodescendientes, como José María Morelos, Juan Álvarez o Vicente Guerrero, llegando estos dos últimos a presidir el país, mientras que muchos otros han quedado en el olvido.

Esta imposición de un modelo presuntamente homogeneizador, basado en el mito del mestizaje y legitimado a partir del pasado prehispánico, se trasladó de inmediato al ámbito académico desde los primeros momentos de la independencia. El resultado de ello fue que el estudio y la valoración de las culturas prehispánicas y de la arqueología en cuanto a herramienta para conseguir tal fin fueron estrechamente vinculados y potenciados desde el poder, incorporados como un todo indisoluble al proceso de recreación del patrimonio nacional, de significación del mismo y de generación de una identidad partiendo de él (Brading, 1988).

Desde ese mismo instante, la arqueología y el patrimonio nacional mexicano se convirtieron en un asunto político de primer orden, al quedar ambos bajo la tutela y el monopolio del Estado y de la voluntad del Presidente de la República, garante último de su salvaguarda v. La consecuencia fue que la arqueología quedó aprisionada entre los enfoques científicos y los intereses políticos (Litvak, 1998; Vázquez, 2003), y al prevalecer la política se priorizó lo prehispánico sobre lo colonial, relegando a un segundo término

su estudio arqueológico, es decir, la arqueología histórica vi., en donde se inscribe temporalmente la materialidad del pasado afroamericano, que fue ignorado de nuevo.

Las injerencias de la política en el relato histórico mexicano queda de manifiesto en la entrada principal del Museo Nacional de Antropología de México, en donde se encuentran impresas en la piedra para la posteridad las palabras que pronunció el presidente Adolfo López Mateos en 1964 en el momento de su inauguración:

“El pueblo mexicano levanta este monumento en honor de las admirables culturas que florecieron durante la era precolombina en regiones que son, ahora, territorio de la República. Frente a los testimonios de aquellas culturas el México de hoy rinde homenaje al México indígena en cuyo ejemplo reconoce características de su originalidad nacional”.

De estas palabras, y de la estructura y contenido mismo del museo, en donde la sala central está dedicada a la cultura mexicana y apenas se hace referencia a la población afroamericana, se desprende que las culturas prehispánicas son las únicas que han sido consideradas como el germen de las características prístinas de la “originalidad nacional” de México y de su identidad como pueblo y nación. Pero también materializan la exclusión de cualquier aporte que otros grupos hubieran hecho a lo largo de su historia a la formación de esa identidad.

A la luz de tal afirmación se comprende que las contribuciones realizadas por la población de origen africano a la historia y a la formación social y cultural de México no hayan sido lo suficientemente valoradas por los investigadores, los poderes públicos o por el común de los mexicanos (Aguirre, 1946). Por el contrario, lo que demuestra es un grave olvido histórico que no es fruto del paso del tiempo o de la ignorancia sino del interés político. Esta decisión ha marcado profundamente al conjunto de la sociedad mexicana, hasta tal punto que, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México, en el 2015 apenas un 1.2% del total de la población (1.38 millones aproximadamente) se reconocían como afroamericana o afrodescendiente de acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, y la mayoría de ellos se concentraban en los estados de Oaxaca, Veracruz y Guerrero, en donde representaban casi el 7% de la población (INEGI, 2015).

A lo largo de estos cinco siglos, la violencia ejercida sobre los esclavos negros, que les obligó a realizar sus prácticas religiosas, sociales y culturales en la clandestinidad; el rechazo de la sociedad novohispana hacia ellos y su cultura; la preeminencia del mundo indígena, tanto numérica como en los intereses de los españoles y de las élites republicanas; la imposición de un modelo homogeneizador; la progresiva disolución -demográfica y cultural- de lo africano en el mestizaje; etc., ha provocado el desconocimiento que, en gran medida, la sociedad mexicana ha tenido tradicionalmente de estos grupos en la historia del país y de su patrimonio material e inmaterial.

Sin embargo, esto no significa que la población de origen africano en México haya sido un mero actor pasivo en el desarrollo de todos estos procesos que hemos descrito. Todo lo contrario. Como en muchos otros lugares de América, en donde los africanos y sus descendientes mantuvieron y reprodujeron algunos elementos -en ocasiones similares en lugares muy separados geográficamente- de sus diferentes culturas originales, ya fueran materiales, de tipo identitario o de sus sistemas de creencias (p. ej. Brown y Cooper, 1990; Leone y Fry, 1999; González Sánchez, 2005), en México también lo hicieron, y al igual que en otros países, los adaptaron a una nueva situación marcada por el intercambio cultural y el mestizaje, lo que propició la recreación y reproducción de nuevas y complejas manifestaciones (Velázquez, 2013: 133), una parte de las cuales han pervivido hasta nuestros días dentro del patrimonio afroamericano, lo que nos habla de la capacidad de resistencia de estos grupos y nos demuestra la firmeza y permanencia de las costumbres culturales, especialmente si están integradas en los sistemas de creencias y el comportamiento ritual de los pueblos (Orser, 1998). No obstante, todavía faltan por realizar muchos estudios en México -sobre todo desde el campo de la arqueología- para llegar a conocer lo que ha perdurado, lo que se ha perdido y lo que se ha transformado, y comprender así, en toda su dimensión y características, este rico y diverso legado. No se trata, como explica M^a Elisa Velázquez (2013: 134), de "buscar "rasgos puros" o "huellas de africanías", sino elementos que ayuden a identificar expresiones culturales en las que se reconozca la reproducción cultural y, en ella, la participación afrodescendiente".

En un contexto históricamente adverso, no sorprende que a pesar que México fuera de los primeros países en documentar la historia y la situación contemporánea de sus ciudadanos afrodescendientes con los estudios pioneros de Gonzalo Aguirre Beltrán (1944, 1946), éstos no tuvieron cierta continuidad en las décadas siguientes (Velázquez e Iturralde, 2012), hasta prácticamente la década de 1990, cuando se renovó de forma importante el interés por estos temas gracias a varias iniciativas promovidas desde las instituciones públicas, como el programa Nuestra Tercera Raíz (1992-1998), de la Dirección Nacional de Culturas Populares, o el Seminario Poblaciones y culturas de origen africano en México, de la Dirección de Etnohistoria y Antropología Social del INAH (Velázquez, 2013; Velázquez e Iturralde, 2016).

Como toda ciencia, la ciencia mexicana refleja fielmente la sociedad, sus intereses y aspiraciones, sus tabús y negaciones. Por ello, tradicionalmente se ha pasado de puntillas sobre el tema de la africanidad de México. Las diversas temáticas del vasto mosaico que abarca el fenómeno de la esclavitud y de la presencia de población de origen africano en el país han sido, durante largo tiempo, una asignatura pendiente, cuyo reflejo más evidente lo encontramos en una insuficiente producción científica (Vinson III y Vaughn, 2004) si la comparamos con la generada en otros países americanos; en la escasa valoración del patrimonio de los afrodescendientes; y en la inexistencia de una voluntad política que, aún en la actualidad, sigue mostrándose reacia a reconocer a los afroamericanos como una minoría más del país.

Resulta interesante destacar, como apunta Odile Hoffmann (2006), que a diferencia de otros países de América Latina como Brasil, Colombia o Cuba, en donde las comunidades afrodescendientes han sabido organizarse y articularse de manera que son claramente visibles a nivel social y cuentan con presencia y consideración a nivel político, en México no se logrado estructurar movimientos semejantes hasta hace escasos años, que desde una base social hayan podido reivindicar la identidad y la cultura de los afrodescendientes, adquiriendo peso e influencia en el desarrollo de las políticas culturales de las administraciones y que, por tanto, pudieran impulsar o incluso exigir la realización de estudios sobre sus comunidades.

No obstante, es posible que la ausencia de una articulación social de importancia se deba, precisamente, a la ocultación de la relevancia de la población de origen africano en la historia del país, tanto entre el común de los mexicanos como entre aquellos que se reconocen o que pueden reconocerse como afrodescendientes. En este sentido, es muy significativo el papel fundamental que los estudios científicos realizados -sobre todo en estas últimas décadas- han tenido en la visibilización de las poblaciones afrodescendientes en México y de su patrimonio, cuyos investigadores en ocasiones se han convertido en intermediarios entre las comunidades y las instituciones, al facilitar la promoción de su cultura y estimular la creación de asociaciones civiles (Velázquez e Iturralde, 2016).

El patrimonio cultural afromexicano tiene, por tanto, cada vez mayor reconocimiento debido a la iniciativa de destacados investigadores que, como Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil Batalla, Luz María Martínez Montiel, Juan Manuel De la Sena, M^a Elisa Velázquez, Odile Hoffmann, etc., han abordado estos temas y los han puesto en la agenda académica e institucional y, finalmente, también en la social y política, lo que ha ayudado a generar diferentes asociaciones de afrodescendientes-México Negro A.C., Asociación Civil Colectivo África, Afrodescendencia México, AFRICA, A.C., etc.- que han sido conscientes tanto de la importancia de las reivindicaciones políticas (vid. Hoffmann y Gloria, 2012) como del papel fundamental del activismo cultural en las dinámicas de construcción de las identidades de los diferentes colectivos afromexicanos

De este modo, se ha iniciado un ciclo positivo de conocimiento-visibilidad-identidad-conocimiento que ha permitido revelar la importancia del patrimonio afromexicano; fomentar la creación de diferentes iniciativas para su puesta en valor; y potenciar el asociacionismo como elemento estructurador y recreador del mismo de cara al futuro. Sin embargo, dejando a un lado el estudio de la cultura material del pasado africano de México, que sigue prácticamente al margen de la arqueología mexicana y que presenta unas problemáticas comunes en la arqueología afroamericana, es necesario señalar que buena parte del patrimonio cultural afromexicano, particularmente el patrimonio inmaterial, se encuentra en riesgo porque la escasez de estudios ha dificultado la capacidad de los investigadores para poder identificarlo, registrarlos e investigarlos

como tal, al encontrarse a menudo dentro de otras manifestaciones culturales, indígenas o mestizas (Velázquez, 2013). De manera que la constitución del patrimonio cultural de los afrodescendientes se enfrenta al reto de su propia definición, entre lo que es y lo que no es, siendo una situación que solamente podrá solventarse con el incremento de los estudios y la aceptación de lo que las mismas comunidades afromexicanas consideran como propio.

Una vez identificado y recuperado, es la sociedad -a través de sus asociaciones civiles- la que debe de tomar las riendas en el proceso de su valorización y recreación social. No debemos de olvidar que cualquier patrimonio es una construcción social y cultural que se produce en el presente (Ballart y Tresserras, 2001). Por tanto, su reconocimiento solo es posible a partir de la identificación entre creación y creador, es decir, con su aceptación como algo propio por parte de la sociedad mexicana. Es importante destacarlo porque, además de insistir en apreciar y preservar el patrimonio, también es imprescindible reconocer y valorar a sus creadores (Yoshida, 2004), en este caso, a la población afromexicana.

Esta aceptación requiere de un aprendizaje directo en las escuelas o, indirectamente, a través de la normalización del patrimonio por medio de una visualización cotidiana (Merleau-Ponty, 1957), que se construye momento a momento, con cada observación y con cada experiencia, en un proceso educativo y formativo compartido que genera la necesaria vinculación emocional, afectiva y efectiva, entre el patrimonio, sus creadores, y quien o quienes lo contemplan. De este modo se incorpora a la historia personal y colectiva y se puede transmitir la información implícita que contiene. Sin crear esta vinculación, todo intento por protegerlo y darlo a conocer está condenado al fracaso, pues quedará aislado en su contexto social original y reducido a ser un aspecto meramente folklórico que ignora el significado mucho más amplio que integra.

Asimismo, es importante señalar que el fomento de las actividades culturales, los programas institucionales y la relación con los movimientos internacionales de reivindicación de la memoria y de la afrodescendencia -como La Ruta del Esclavo de la UNESCO [vii](#)- deben de aunarse para dar a conocer a la opinión pública esta parte ignorada de su pasado y presente, tanto como para exigir a las administraciones el

reconocimiento de su existencia como colectivo, aunque la afrodescendencia en México se exprese y experimente de formas diferentes según las regiones y, por ello, con dificultad se pueda hablar de la existencia de una identidad afromexicana homogénea (Velázquez e Iturralde, 2016: 234, 238).

Este es el gran reto al que se enfrentan los gestores culturales: llegar a integrar el patrimonio afromexicano en la sociedad y poder articular las actividades realizadas en las comunidades de afrodescendientes con los agentes sociales, los académicos y las políticas culturales llevadas a cabo desde las administraciones públicas e instituciones nacionales e internacionales.

En el siglo XXI, la trascendencia de las aportaciones de la población de origen africano a la sociedad, la historia y la cultura mexicanas apenas comienza a tener el reconocimiento que se merece. Es imprescindible, por tanto, insistir en la necesidad de incrementar los estudios sobre la temática afromexicana para dar a conocer una parte importante aunque ocultada del pasado de México, esa “tercera raíz” que es, al mismo tiempo que pasado, presente desconocido.

NOTAS AL PIE

i. En este artículo se utiliza de una forma genérica e intercambiable el término “negro” -sabiendo que incluye a mulatos, pardos, etc.- y el de “africano” -porque la inmensa mayoría de las personas negras que llegaron libremente a América o fueron allí llevadas como esclavas eran, directa o indirectamente, originarias del África subsahariana- al hablar de estas personas en el pasado, por ser los términos utilizados en México durante la colonia y en época republicana para describir a estas heterogéneas poblaciones que dieron lugar a las que actualmente se auto-denominan o son denominadas como “negras”, “afroamericanas”, “afrodescendientes”, “afromexicanas”, etc. Asimismo, entendemos que es más adecuado utilizar para el presente los términos “afrodescendientes”, “afromexicanos” o “población de origen africano” indistintamente porque describen tanto el espacio geográfico de origen de una parte de su bagaje cultural -aunque siempre sería preferible poder identificar las diferentes culturas originarias africanas de las que proceden- como el espacio que habitan y del que también forma parte su historia y cultura. Somos conscientes que cualquier término o categoría que se utilice para describir a estas personas y a sus descendientes es polémico, incompleto y objeto de debate, pues cada uno tiene defensores y detractores que, en igual medida, presentan argumentos a favor y en contra. Sobre esta polémica, véase Velázquez e Iturralde (2012: 238-239). Sin embargo, igualmente quisiéramos señalar que es posible que este sea un debate más académico que cotidiano, pues como explica Odile Hoffmann (2006: 104)

“(…) las poblaciones afromexicanas parecen estar menos interesadas en definir su “calidad étnica” que en denunciar la discriminación de la cual son objeto y reclamar el reconocimiento de su identidad “mexicana”, cuestionada con frecuencia por sus conciudadanos”.

ii. En algunas culturas mesoamericanas el Tzompantli era un altar construido en piedra o madera con estacas en su parte superior, en donde se exponían públicamente las cabezas cortadas y ensartadas de los sacrificados.

iii. Según el “Tesoro de la lengua castellana”, de Sebastián de Covarrubias, publicado en 1611, el negro bozal o boçal era aquel “que no sabe otra lengua que la suya”, mientras que el negro ladino era “el hombre que tiene entendimiento, y discurso (...)”. Por tanto, en la península ibérica eran llamados ladinos los negros que conocía las costumbres españolas, habían sido cristianizados y sabían hablar castellano; a diferencia de los negros bozales o boçales que eran aquellos que acababan de llegar y apenas conocían el idioma y las costumbres.

iv. Incluso se ha llegado a afirmar que gran parte del acervo genético de origen africano existente en la población mexicana actual no procede directamente de los negros llegados desde África sino que arribó a México a través de la herencia genética africana de los propios españoles (Rangel-Villalobos et al., 2009: 138).

v. La aplicación de la Ley Federal sobre Monumentos y zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (LFMZAAH), de 1972, corresponde al Presidente de la República (Cap. I, Art. 3.1).

vi. Incluso a nivel legal, los sitios prehispánicos tienen preferencia sobre los históricos. Según la LFMZAAH de 1972, “Para los efectos de competencia, el carácter arqueológico de un bien tiene prioridad sobre el carácter histórico, y éste a su vez sobre el carácter artístico” (Cap. V, Art. 46).

vii. “La Ruta del Esclavo” es una propuesta que Haití y otros países de África realizaron y que fue aprobada en la 27ª Conferencia General de la UNESCO en 1993. Tiene el doble objetivo de romper el silencio y dar a conocer universalmente la cuestión de la trata de esclavos y la esclavitud por medio de trabajos científicos, así como las consecuencias que se derivaron de la misma, haciendo hincapié en las interacciones entre los pueblos de Europa, África y América y en las problemáticas que atañen a sus descendientes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alegría, R. E. (1990). Juan Garrido, el Conquistador Negro en las Antillas, Florida, México y California, c.1503-1540. San Juan de Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- Aguirre Beltrán, G. (1944). The Slave Trade in Mexico. *The Hispanic American Historical Review*, 24 (3), 412-431.
- _____ (1946). La población negra de México. 1519-1810: Estudio etnohistórico. México: Ediciones Fuente Cultural.
- Ballart, J. y Tresserras, J. (2001). Gestión del patrimonio cultural. Barcelona: Ariel.
- Bennett, H. L. (2003). Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640. Bloomington: Indiana University Press.
- Brading, D. (1988). Los orígenes del nacionalismo mexicano. México: Ed. Era.
- Brown, K. L. y Cooper, D. C. (1990). Structural Continuity in an African-American Slave and Tenant Community. *Historical Archaeology*, 24 (4), 7-19.
- Carroll, P. (1977). Mandinga: the evolution of runaway mexican slaves community, 1735-1827. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 19 (4), 488-505.
- _____ (1995). Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la "Raza Cósmica": una perspectiva regional. *Historia Mexicana*, 44 (3), 403-438.
- Corro, O. (1951). Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa. Veracruz: Imp. Comercial.
- Davidson, D. M. (1966). Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650. *The Hispanic American Historical Review*, 46 (3), 235-253.
- Donnan, E. (1930). Documents Illustrative of the History of the Slave Trade to America. Vol. II: The Eighteenth Century. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington, Pub. n° 409.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. 1ª ed. 1952. London: Pluto Press.
- Friedemann, Nina S. (1992). Huellas de africanías en Colombia. Nuevos escenarios de investigación. *Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo*. Tomo XLVII, n° 3, 543-560.
- Funari, P. P. A. y Domínguez, L. S. (2004). Esclavitud y Arqueología de la resistencia en Cuba y Brasil. *Revista do Museu de Arqueología e Etnología*, 14, 209-223.
- Gallaga Murrieta, E. (2009). "Memín Pingüin, una introducción a la problemática de los negros en la arqueología mexicana". En: Gallaga Murrieta, E. (Coord.) ¿Dónde están? Investigaciones sobre afromexicanos. (pp. 13-28). Tuxtla Gutiérrez: UNICACH / INAH-CONACULTA. (Col. Selva Negra).
- Gerhard, P. (1978). A Black Conquistador in Mexico. *Hispanic American Historical Review*, 58 (3), 451-459.
- González Sánchez, M. R. (2005). Cerámica de cimarrones. Un estudio preliminar en los sitios de cimarrones de la región de Pinar del Río. *Revista Gabinete de Arqueología*, año 4, n° 4, 55-59.
- Hoffmann, O. (2006). Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología*, 68 (1), 103-135.
- Hoffmann, O. y Gloria, L. (2012). "Reivindicación afromexicana: formas de organización de la movilización negra en México". En: Becerra, Mª J.; Buffa, D.; Noufour, H. y Ayala, M. (Comps.) Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI. (pp. 25-46). Córdoba: Universidad Nacional de Tres de Febrero, Universidad Nacional de Córdoba, CIECS.
- INEGI (2015). Encuesta Intercensal 2015. Recuperado: 2016, 23 de Noviembre, Disponible en: http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/boletines/2015/especiales/especiales2015_12_3.pdf
- Izard, M. (1991). Vagos, prófugos y cuatreros. Insurgencias antiexcedentarias en la Venezuela tardocolonial. *Boletín Americanista*, 41, 179-201.
- Langue, F. (2012). La culpa o la vida. El miedo al esclavo a finales del siglo XVIII venezolano. *Procesos Históricos, Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 22, (julio-diciembre), 19-41.
- Laviña, J. (1994). "Rebeldes y tambores. Cimarrones cubanos". En: García Jordán, P.; Izard, M.; y Laviña, J. (Eds.) Memoria creación e historia. Luchar contra el olvido. (pp. 201-207). Barcelona: Ed. Universitat de Barcelona.
- Leone, M. P. y Fry, G.-M. (1999). Conjuring in the Big House Kitchen: An Interpretation of African American Belief Systems Based on the Uses of Archaeology and Folklore Sources. *Journal of American Folklore*, 112, 372-403.
- Litvak, J. (1998). "La Escuela Nacional de Antropología: sus tradiciones y su adaptación a las nuevas condiciones". En: Cárdenas, E. (Coord.) 60 años de la ENAH. (pp. 31-36). México: Memoria, ENAH,
- Lucena Salmoral, M. (2000). "Leyes para esclavos. El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española". En: Gallego, J. A. (Dir.) Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías: Derecho y justicia en la historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuitas. [CD-ROM]. Madrid: Colección Proyectos Históricos Tavera (I).
- Martínez Vargas, E. y Jarquín, A. Mª. (2009). "Sacrificio de negros al inicio de la conquista de México". En: Gallaga Murrieta, E. (Coord.) ¿Dónde están? Investigaciones sobre afromexicanos. (pp. 105-134). Tuxtla Gutiérrez: UNICACH / INAH-CONACULTA. (Col. Selva Negra).

- _____ (2013). El sacrificio de negros al inicio de la conquista de México. *Arqueología Mexicana* 19 (119), 28-35.
- Masferrer León, C. V. (2011). Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII). *Cuicuilco*, 18 (51), (mayo-agosto), 83-103.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Meyers, A. D. (1999). West African Tradition in the Decoration of Colonial Jamaican Folk Pottery. *International Journal of Historical Archaeology*, 3 (4), 201-223.
- Naveda Chávez-Hita, A. (1979). "La lucha de los negros esclavos en las haciendas azucareras de Córdoba en el siglo XVIII". En: *Anuario II*. (76-85). Xalapa: Centro de Investigaciones Históricas. Instituto de Investigaciones Humanísticas. Universidad Veracruzana.
- _____ (2001). "De San Lorenzo de los negros a los Morenos de Amapa: cimarrones veracruzanos, 1609-1735". En: Cáceres, R. (Comp.) *Ruta de la esclavitud en África y América Latina*. (pp. 157-174). San José de Costa Rica: Ed. Universidad de Costa Rica.
- Orser, Jr. C. E. (1998). The Archaeology of the African Diaspora. *Annual Review of Anthropology*, 27, 63-82.
- Palmer, C. A. (1976). *Slaves of the white God. Blacks in Mexico 1570-1650*. London: Harvard University Press.
- Pérez Tejedor, Juana Pabla (2008). Le rôle de la langue palenge dans la transmission du patrimoine Afro-Palenquero. *Museum international* N° 239, 60 (3), 71-79.
- Rangel-Villalobos, H.; Muñoz-Valle, J. F.; González-Martín, A.; Gorostiza, A.; Magaña, M. T. y Páez-Riberos, L. A. (2009). Relaciones genéticas y patrones de estructura entre mestizos y etnias mexicanas Revelados por marcadores el cromosoma Y. *Estudios de Antropología Biológica*, Vol. XIV-I, 131-151.
- Restall, M. (2000). Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America. *The Americas*, 57 (2), 171-205.
- Silva Prada, Natalia (2012). 'El año de los seises' (1666) y los rumores conspirativos de los mulatos en la ciudad de México: coronaciones, pasquines, sermones y profecías, 1608-1665. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*. Recuperado: 2016, 20 de Julio, Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/64277>
- Silva-Zolezzi, I.; Hidalgo-Miranda, A.; Estrada-Gil, J.; Fernández-López, J. C.; Uribe-Figueroa, L.; Contreras, A.; Balam-Ortiz, E.; del Bosque-Plata, L.; Velázquez-Fernández, D.; Lara, C.; Goya, R.; Hernández-Lemus, E.; Dávila, C.; Barrientos, E.; March, S. y Jiménez-Sánchez, G. (2009). Analysis of genomic diversity in Mexican Mestizo populations to develop genomic medicine in Mexico. *PNAS*, 106 (21), 8611-8616.
- Tardieu, J-P. (1997). *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*. 2 T. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- _____ (2009). Cimarrones de Panamá. La forja de una identidad afroamericana en el siglo XVI. Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/ Vervuert.
- Taylor, W. B. (1970). The Foundation of Nuestra Señora de Guadalupe de los Morenos de Amapa. *The Americas*, 26 (4), 439-446.
- Vázquez León, L. (2003). *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*. México: CIESAS.
- Velázquez, M^a Elisa (2006). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2013). "México". En: *Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes en América Latina 2*. (pp. 128-177). México: CRESPIAL.
- Velázquez, M^a E. e Iturralde, G. (2012). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. INAH-CONACULTA.
- _____ (2016). *Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento*. *Anales de Antropología*, 50, 232-246.
- Vincent, T. (1994). The Blacks Who Freed Mexico. *The Journal of Negro History*. 79 (3), 257-276.
- Vinson III, B. y Vaughn, B. (2004). *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada, y vuelta a recordar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- West, Robert C. (2002). *La comunidad minera en el norte de la Nueva España: el Distrito Minero de Parral*. Chihuahua: Gobierno del estado, Secretaría de Educación y Cultura, Coordinación de Publicaciones y Proyectos Especiales,
- Winfield Capitaine, F. (1992). *Los cimarrones de Mazateopan*. Xalapa: Gob. del Estado de Veracruz.
- Yoshida, K. (2004). El Museo y el Patrimonio Cultural Inmaterial. *Museum International*, n° 220-221, 110-115.