Paulina Rocío del Moral González

"El constructo "ser negro mascogo" en El Nacimiento, Coahuila. Una clasificación vernácula corpocosmopolítica"

p. 259-298

Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil

María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo Bonfiglioli (coordinación e introducción)

### México

Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas

2019

406 p.

**Figuras** 

(Antropológica 27)

ISBN 978-607-30-2408-2 (obra completa) ISBN 978-607-30-2430-3 (volumen I)

Formato: PDF

Publicado en línea: 4 de junio de 2020

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/710/reflexividad alteridad.html





D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



# EL CONSTRUCTO "SER NEGRO MASCOGO" EN EL NACIMIENTO, COAHUILA

## UNA CLASIFICACIÓN VERNÁCULA CORPO-COSMOPOLÍTICA<sup>1</sup>

PAULINA ROCÍO DEL MORAL GONZÁLEZ

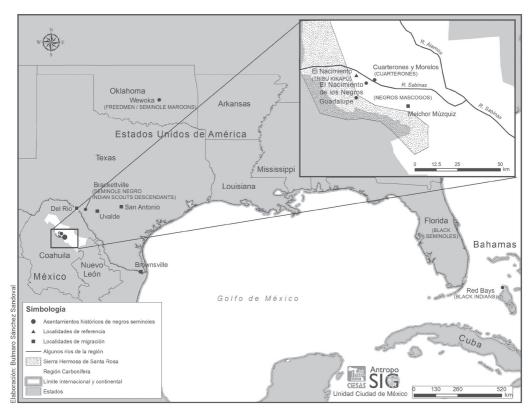
En este texto se exploran, a partir de los datos etnográficos —glosas y observación de las prácticas sociales—,² los criterios vernáculos de la noción "ser negro mascogo", la crisis/transformación del paradigma de "ser negro" en el marco del mestizaje con "mexicanos"³ y el cambio generacional de los usos tradicionales en un contexto de migración en El Nacimiento, municipio de Múzquiz, Coahuila, asentamiento histórico del grupo (véase mapa 1). Como caso de

<sup>1</sup> La investigación para este artículo se realizó con apoyo financiero de Estancias Posdoctorales Vinculadas al Fortalecimiento de la Calidad del Posgrado Nacional (Conacyt), proyecto "Cuerpo, etnicidad y ritual en una comunidad afromestiza del noreste de México. El caso de los mascogos de El Nacimiento, Coahuila", convenio Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, núm. de convocatoria 290807, ciclo 2014-2015. Agradezco la guía a lo largo del proceso de investigación y las sugerencias recibidas de mi tutora Lucía Bazán Levy, así como las opiniones de mi colega Genner Llanes-Ortiz, en el posdoctorado CIESAS. Este texto se benefició de la retroalimentación recibida por el colectivo del Seminario La Humanidad Compartida: Procesos Ontológicos en el México de Hoy y de Ayer, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Agradezco los comentarios puntuales de Carlo Bonfiglioli, Alejandro Fujigaki, Mariana Petroni, Spensy Pimentel y, en especial, a Isabel Martínez por su lectura extensa de las versiones sucesivas de mi trabajo, su generosa crítica desde las premisas del propio texto, dicho lo cual me responsabilizo por la versión final de este documento.

- <sup>2</sup> Temporada de campo de 2014 y 2015.
- <sup>3</sup> Me refiero a mestizos mexicanos. Cabe apuntar que en las diversas regiones del norte de México la tipología de los mestizos varía. En el caso local, alude a descendientes de medieros mexicanos que llegaron de Chihuahua: individuos altos de tez blanca, o bien a gente güera (blanca) de Múzquiz.



### MAPA 1



Mapa de asentamientos diaspóricos de los negros seminoles, y sus nomenclaturas identitarias en Florida, Oklahoma, México, Texas y Bahamas. En el recuadro, detalle regional de El Nacimiento de los Negros, el asentamiento mascogo en Coahuila. Fuentes: ESRI; Conabio; Marco Geoestadístico Municipal 2005 y 2010, INEGI; Porter K.W. mapa "Migrations of the Black Seminoles, p. 2, 1996; Mulroy K., mapa "The Seminole Black Diaspora", p. 24, 1993; Del Moral P., 1999 y Del Moral P., notas de campo de 2014



estudio se aborda la herencia de la casa<sup>4</sup> en una familia que alberga a la última negrita limpia (o pura), pues pone en evidencia la aplicación de principios de linaje, género y parentesco en relación con el derecho a la tierra. ¿Cómo intervienen el linaje, <sup>5</sup> las relaciones de parentesco, el género, el territorio y la clasificación fenotípica en la experiencia de "ser negro mascogo"? Propongo que el constructo "ser negro mascogo" está permeado por la memoria de los antepasados afroseminoles y ha variado históricamente en función de distintas coyunturas políticas, económicas y sociales. También postulo que esta clasificación vernácula trasciende los supuestos occidentales de raza como biología y de nacionalidad como adscripción geográfica, y cuestiona el modelo sociocultural como conjunto de rasgos esencialistas y unívocos. Al explorar la noción cuerpo-persona, este ensayo dialoga en particular con un sector de los estudios afroindígenas brasileños. Como punto de partida sigo el lineamiento de los afroamericanistas Mintz y Price, quienes postulan que el desarrollo de cualquier forma institucional africano-americana debe ser visto en su marco histórico completo (2012 [1976]). Me adscribo, asimismo, a la concepción heraclitiana de la cultura propuesta por Carneiro da Cunha (1994: 121) donde, al ser la cultura un sistema perpetuamente cambiante, la identidad se construye como una memoria dinámica en devenir permanente. Como punto de llegada, busco identificar, tal como propone Goldman (2014: 216) para el análisis de los grupos afroindígenas en Brasil, los "principios y funcionamientos" inmanentes a las configuraciones o aspectos culturales objeto de estudio.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Casa en el sentido de edificación. En su acepción de parentesco, la palabra casa designa, además del grupo de parientes consanguíneos y colaterales contemporáneos residentes en el solar familiar mascogo, a los parientes translocales y a los miembros vivos o muertos de varias generaciones.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Los mascogos de Coahuila no usan la palabra linaje, sino "descendencia de" o "los antepasados". Hay dos tipos de acepciones sobre los ancestros en la memoria colectiva: una, más cercana en el tiempo, que alude los fundadores de la colonia en Coahuila, que alcanza el siglo XIX; y otra, más remota, referida a los antecesores de Florida y los estados sureños: Mississippi, Alabama, Georgia y Louisiana.

### Antecedentes

En la ribera sur del río Sabinas se localiza El Nacimiento de los Negros (Sociedad Colonial Benito Juárez, 1866) y, en su costado norte, el ejido Cuarterones y Morelos (1938). El entorno es semidesértico, el clima extremoso y en su paisaje se observa gente a caballo y en troca (camioneta). En El Nacimiento mascogo las viviendas, antes de adobe y hoy de estilo mexicano, se distribuyen en una traza longitudinal este-oeste paralela a la dirección del río, que abarca tres calles adyacentes a la vía carretera, la cual, en dirección oeste, lleva a El Nacimiento de los kikapú (*Kickapoo*). Estas localidades se hallan en el valle de Santa Rosa, al noroeste del municipio de Múzquiz, del cual forman parte, en la llamada Región Carbonífera de Coahuila, a 134 km de la frontera entre México y Estados Unidos. En el asentamiento mascogo, la agricultura y la crianza de ganado vacuno y caprino han sido desplazadas cada vez más por la emigración, que lleva a hombres y mujeres en edad reproductiva a buscar trabajo en áreas urbanas, ranchos de la región y poblaciones texanas. En ciertas épocas del año, mascogos y morelenses de ambos sexos pueden tener empleo esporádico en función de la aplicación de algún programa social administrado por su Comisariado Ejidal, o bien por servicios laborales estacionales brindados a la tribu kikapú.

Los mascogos fueron registrados documentalmente con este nombre a partir de su llegada a nuestro país a mediados del siglo XIX (AGEC, 1850). Fueron contratados por el gobierno mexicano como tropas guardafronteras a cambio de tierra para vivir en libertad lejos del acoso esclavista que sufrían en Territorio Indio (Oklahoma) luego de haber sido exiliados<sup>6</sup> de la Florida por las guerras de resistencia afro-amerindia en defensa del territorio seminol. Esta comunidad distintiva, integrada por negros libres y cimarrones, fue conocida en el vecino país como *Black Seminoles* (seminoles negros) por su asociación, identificable hacia fines del siglo XVIII, con un sector de los amerindios seminoles de Florida. Los seminoles negros y sus familias buscaron refugio en Coahuila

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Término del antiesclavista J. Giddings (1858).



como parte de un contingente mixto, liderado por Juan Caballo y Gato del Monte, acompañados de sus protectores seminoles y un grupo kikapú de escolta. De los tres grupos, sólo mascogos y kikapúes han permanecido hasta el presente en la región.

El grupo mascogo tiene nexos históricos con las comunidades afro-diaspóricas en Wewoka, Oklahoma (*Freedmen*); en Red Bays, Isla Andros, Las Bahamas (*Black Indians*), y en Brackettville, Texas (*Black Seminoles*), cada una con nombres distintivos (véase mapa 1).

Cabe recordar que en la etapa colonial de los Estados Unidos de América existieron, invisibilizados por la historia oficial, individuos o grupos de origen africano vinculados con tribus amerindias en distintas modalidades de asociación —esclavitud, vasallaje, libertad, cautivos de guerra, parentesco, adopción u otras— no siempre advertidas por cierto tipo de investigadores que automáticamente identifican negros con esclavos de plantación. Más allá del relativo mestizaje biológico o cultural entre africanos y amerindios, llámense Black Creek, Black Cherokee, Black Chickasaw, etcétera (véanse Forbes, 1993; Brooks, 2002), estas denominaciones denotan una adscripción o filiación política del grupo africano respecto del colectivo amerindio, y se comprenden sociológicamente en función del papel que jugaron las tribus amerindias de Norteamérica como espacios de refugio de los transterrados africanos y sus descendientes frente al régimen esclavista europeo. Así, cuando un afroamericano afirma que tuvo un antepasado indio, conviene precisar si se refiere a un afro-amerindio o a un amerindio. Las afirmaciones "we are Seminole / somos seminoles" de los mascogos de Coahuila, o de los Black Seminole de Texas, remiten de forma implícita a su antigua filiación tribal en Florida.

En el sistema de parentesco matrilineal de los amerindios seminoles, el producto de un indio seminol con una mujer negra era considerado negro y no tenía membresía en el clan; a su vez, el hijo de una india seminola, sin importar la pertenencia étnica del padre, se consideraba seminol en automático y era adscrito al linaje de la madre (Boteler Mock, 2010: 33). El criterio tribal era diferente al sistema clasificatorio de la sociedad angloamericana.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Wewoka fue fundada por Juan Caballo (Fay Lozano y Boteler Mock, 2004: 17).



Forbes advierte sobre la evolución en la aplicación del término "negro" en los censos estadounidenses: "En 1890 'negro' debía usarse para aquellas personas que tuvieran tres cuartos o más de 'sangre negra'. Para 1910, debería aplicarse sólo a negros sin mezcla (full-blooded negroes), y el asunto del origen indio se dejaba a consideración del censador. Y el término 'mulato' (mulatto) se destinaba a 'todas las demás personas con alguna proporción o huella perceptible de sangre negra'" (1993: 90-91). Esta clasificación del grupo hegemónico angloamericano dejó fuera a muchas personas con antecedentes amerindios.

# El origen del término mascogo

Vale recordar, con Viveiros de Castro, que "la objetivación etnonímica incide primordialmente sobre los otros, no sobre quien está en posición de sujeto" (1996: 125). La tensión entre el autoetnónimo amerindio Maskoki-Maskokálgi y el término *Creek Indians* acuñado por los colonos ingleses para referirse a ellos es paradigmática de la situación colonial y ha generado confusión, ya que las fuentes escritas dan primacía a los etnónimos generados por el grupo hegemónico. Estas etnonimias suelen ser generales y no dan cuenta cabal de las subdivisiones tribales según su patrón clánico o de asentamiento geográfico, distinciones sólo tomadas en cuenta por académicos acuciosos.

Según Brinton, el término "Maskóki, Maskógi, isti Maskóki, designa a una persona singular de la tribu Creek, y en plural colectivo, Maskokálgi, a la comunidad Creek, la gente Creek, los indios Creek". Brinton señala que los autores ingleses usan términos ligeramente alterados como Muscogee, Muskhogee y su plural Muscogulgee. El etnólogo y lingüista asegura que el nombre Maskóki figura en algunos de los documentos más antiguos sobre el grupo; las palabras Maskóki o Maskógi por lo general llevan el acento en la sílaba media y "ninguna de las tribus puede explicar el nombre desde su propia lengua" (1884: 58-59).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> En este artículo todas las traducciones de fuentes extranjeras son mías.



El naturalista Bartram, explorador del sureste norteamericano en el siglo XVIII, indica que "los Cricks [sic] o, como ellos mismos se llaman, muscoges, o muscogulges, son una confederación muy poderosa, integrada por muchas tribus o remanentes de naciones conquistadas y unidas; tal vez unos sesenta pueblos, treinta de los cuales hablan la *lengua Muscogulge*" (1853 [1789]: 11).

Los amerindios seminoles formaron parte de la organización cric (Creek), la cual se componía de grupos con filiación etnolingüística *Muskhogean* que habitaban los estados del sureste norteamericano. Por ende, los negros asociados a los seminoles han sido nombrados por algunos estudiosos estadounidenses *Black* Muscogulges o *Black* Creeks (crics negros), *Seminole Blacks* o *Seminole Negroes* (negros seminoles), *Afro-Seminoles* (seminoles africanos), *Negro Indians* (indios negros) y *Seminole Maroons* (cimarrones seminoles).

Respecto al origen del vocablo seminol, Brinton indica que "semanóle, o isti simanóle significa separatista o fugitivo, y como denominación tribal alude a los indios que se independizaron de los crics, especialmente del asentamiento de los Lower Creek (crics bajos), en Florida" (1884: 66). El término varió con el tiempo en función de la dinámica de las relaciones de poder entre crics y seminoles debido a escisiones, reconfiguraciones de grupos y desplazamientos, así como de su interacción con los distintos bandos europeos durante la ofensiva colonial. El historiador Littlefield hace notar que hacia la segunda mitad del siglo XIX la denominación seminoles abarcaba a algunos grupos "de Lower y Upper Creeks, junto con pequeños grupos de Yuchis y otros", los cuales, excepto los Yuchis, hablaban Muskogee o Hitchiti, todos ellos con un fondo cultural cric (2001 [1977]: 4).

El indigenista Fabila emplea el término muskogis para indicar "el nombre de [los] amos" de aquellos "esclavos negros" [sic] que permanecieron como colonos libres en El Nacimiento, Coahuila. Este autor advierte que "con los seminoles vino un grupo amigo

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Para profundizar en los procesos de fisión, fusión y transformación étnica de grupos creeks a seminoles, y su etnonimia, véase el influyente artículo de W. C. Sturtevant, "Creek into Seminole" (1971), referido en la bibliografía.

de pieles rojas [sic] de la tribu de los muskogis" y que los "negros mascogos" habrían adoptado el nombre de sus antiguos amos (1945: 28). Así, el autoetnónimo cric Maskóki-Maskógi, en Coahuila derivó en Muskogi-Mascogo. Este devenir étnico-lingüístico, en memoria de su antigua filiación a un colectivo amerindio, permite comprender, además, por qué la noción de tribu acompañó a los mascogos en su nueva etapa jurídico-legal como colonos coahuilenses y les permitió diferenciarse de otros grupos afroamericanos.

Una vez explicado el origen del término, a continuación presento un apartado sobre la etnonimia mascoga con objeto de revisar cómo ésta se enlaza con la memoria de los antepasados y cómo la dinámica con la alteridad mexicana dio lugar a la noción de cuarterón.

## Etnónimos y auto-etnónimos

Los residentes contemporáneos de El Nacimiento usan la dupla "negros mascogos", priorizando el componente negro, de manera inversa a la clasificación en los documentos oficiales coahuilenses de 1850, donde la primera palabra corresponde a la filiación amerindia (Maskokálgi): "mascogos negros", diferenciándolos, con este nombre, de los grupos seminol y kikapú (AGEC, 1850). Sin embargo, en la vida diaria, los mascogos de principios del siglo XX se autonombraban seminoles, el nombre de sus antiguos protectores en Florida y en el Territorio Indio. El hecho habría causado el asombro de unos delegados seminoles de Oklahoma, quienes al visitar El Nacimiento en 1937 para reclamar la tierra dejada por sus antepasados amerindios, se encontraron con que "estaba habitada por una agrupación (band) de negros que se llamaban a sí mismos seminoles" (Mulroy, 1993: 180). Por el contrario, los grupos de origen afro-seminol en Oklahoma, además de identificarse a sí mismos como "Freedmans" [sic], hombres libres, extienden esta clasificación a sus contrapartes históricas de Texas y México (Whitten, 2007: XXIII).

Los autoetnónimos usados por los mascogos para autorreconocerse forman un collage que conjunta su pasado y su presente:



simanoles, seminoles, máscagos, negros, 10 gente de color, negro puro o limpio, morenos, indios, cuarterones, y sus derivados (cuarteroncita/o, cuarteado/a), más los gentilicios "coahuilenses" y "mexicanos". Aquellos mascogos retornados del Fuerte Clark (Texas) hacia Coahuila preferían autorreconocerse, según dicen sus descendientes contemporáneos, como seminoles: "Mi mamá decía: somos negros seminoles de Brackettville Texas" (Guadalupe Arrambide Valdez, El Nacimiento).

El término indio, 11 como elemento de autorreconocimiento, es poco usado por los viejos mascogos. Surge cuando se habla de algún antepasado cric (Black Creek) o cheroqui (Black Cherokee). Además de algunos amerindios seminoles, en la genealogía mascoga hay elementos cric y biloxi (véase Porter, 1946: 168-169) y algunos kikapú (véase Foster, 1935: 57). La historia de principios del siglo XIX consigna que los negros asociados a los seminoles de Florida vivían en villas independientes, por lo cual, hay cierto consenso entre los académicos estadounidenses en cuanto a que el mestizaje entre ambos grupos fue más cultural que biológico. No obstante, algunos antepasados de Rosa Fay tuvieron parentesco con una familia dirigente de una fracción de los seminoles en Florida (véase Boteler Mock, 2010: 118).

En el norte de México la palabra "indio", de uso popular, se escucha con más frecuencia que "indígena", noción promovida por los teóricos del indigenismo nacionalista. Un joven mascogo contemporáneo aclaró ante funcionarios de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI): "Nosotros no somos

<sup>10</sup> Si bien el término afrodescendiente, acordado por la Conferencia de Durban, Sudáfrica, en 2001, en el marco de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, se considera políticamente correcto en el discurso oficial mexicano, vale decir que las comunidades afromexicanas contemporáneas poseen autoetnónimos de uso común, como "negros", "morenos", "gente de color quebrado", "gente de color", etcétera.

<sup>11</sup> Más allá de la carga ideológica de la palabra, acuñada en el contexto colonial americano y que sirve para nombrar al "otro" por parte de la sociedad dominante, como lo ha estudiado Reissner (1983), cabe destacar que en la Región Carbonífera los lugareños se han apropiado de la palabra indio para designar sobre todo a los kikapúes, a nativos norteamericanos o a grupos indígenas del centro de México. Los kikapúes ocasionalmente se nombran a sí mismos "inditos".

tribu indígena, somos tribu de negros". La aclaración evoca otra similar pero de generaciones anteriores, cuando Rosa Fay, de los negros seminoles de Brackettville, hizo la diferenciación al historiador K. W. Porter, enfatizando el componente africano sobre el amerindio: "We's cullud people. I don't say we don't has no Injun blood, 'cause we has. But we ain't no Injuns. We's cullud people!" (Porter, 1971: 3; Boteler Mock, 2010: 285). Las glosas anteriores denotan la preferente autoadscripción de los mascogos como negros y no como indios. Por ende, el constructo "ser negro mascogo" se perfila como elección colectiva en memoria de sus antepasados: los negros que venían con Juan Caballo.

En El Nacimiento, para referirse a los antepasados mascogos se dice "los negros de antes" o "las negritas de antes". Los padres o abuelos se evocan con el diminutivo de *negrito* o *negrita*, por lo cual se infiere que estas denominaciones connotan respeto.

En su acepción colonial novohispana, consagrada por la historiografía mexicana sobre la estructura de castas, la palabra cuarterón significaba que el sujeto poseía un cuarto de sangre africana. Sin embargo, entre los mascogos coahuilenses el término cuarterón identifica a una persona nacida de la unión entre negros con mexicanos o cualquier otra pertenencia étnica (como negro y kikapú o negro y alemán), y también al resultado del matrimonio de cuarterones con mexicanos u otros. El cuarterón es producto, entonces, de la relación de alianza entre mascogos y sus alteridades. Cabe señalar que un cuarterón puede tener piel negra, es decir ser negronegro, a semejanza de los llamados negros puros. Sin embargo, esta característica no lo inserta en la clasificación primordial. Es decir que ser negro puro o limpio, en la clasificación vernácula, tiene que ver con el linaje y no con el color de la piel. La gama cromática de los cuarterones es variada y va del moreno oscuro al claro, pasando por el color bayo. Un cuarterón actual puede decir: "Mi mamá era negrita y mi papá mexicano" (Enrique Durán Valdez, El Nacimiento) o "Nosotros salimos morenitos; nada negritos" (Julia Hernández de la Rosa, Cuarterones y Morelos).

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> "Nosotros somos gente de color. No digo que no tengamos sangre india, porque sí tenemos. Pero no somos indios. ¡Somos gente de color!"



Por otra parte, el vocablo *morenos* hace referencia a las personas cuya piel se ha aclarado por el mestizaje. En algunos casos se aplica la palabra *bayito* para definir un tono de piel semejante al del caballo epónimo. La noción *gente de color*, arcaísmo de la etapa colonial estadounidense a veces usado por los mascogos en la interacción con mestizos, es una traducción de *colored people*, común en la frontera texana y en general en el sur norteamericano, pero también es una expresión usada por los mestizos en México como eufemismo para designar a la población afrodescendiente.

Aunque los mascogos fueron admitidos como residentes de México en 1850 y, por lo tanto, son ciudadanos mexicanos, su uso de la palabra *mexicano* tiene dos acepciones: en la clasificación local, como indicativo de una alteridad regional distinta de la mascoga y de la kikapú; en lo general, como perteneciente a la nación mexicana. Finalmente, para la identificación colectiva, ante propios o extraños, se usa el término *negros mascogos*, o el abreviado *mascogos*.

En la práctica, el uso de los autoetnónimos deviene relativo y contextual. Al ser la autoadscripción una construcción social, en este ensayo sigo los términos que los propios mascogos han acuñado para definirse.

Las categorías negro(a) limpio(a) o negro(a) puro(a)<sup>13</sup> son usadas por los mascogos para referirse a aquellos descendientes de sus antepasados afro-seminoles provenientes de Florida que fundaron su asentamiento en Coahuila en 1850. En el contexto texano<sup>14</sup> no se usa esta clasificación. Sin embargo, sí se hace una diferenciación en la comunidad que privilegia a quienes son descendientes de miembros del regimiento de los *Seminole Negro Indian Scouts* reclutados en El Nacimiento en 1870 para servir en fuertes texanos, principalmente en el Fuerte Clark, Texas.

Para ser negro(a) limpio(a) hay que ser descendiente de personas que no hayan contraído matrimonio con mexicanos o esta-

<sup>13</sup> Los términos vernáculos se indican en cursivas.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> En este ensayo no se incluye el análisis de la comunidad de Brackettville, Texas, aunque se hace mención a algunos vínculos. Tampoco se incluye la comunidad Cuarterones y Morelos (Múzquiz, Coahuila), aunque se retoman algunos testimonios de sus residentes.

dounidenses, aunque éstos sean negros. Más allá del fenotipo africano, de suma importancia en la generación de los abuelos, había que ser descendiente de mascogos o *Black Seminoles*. "Aquí antes se casaban primos con primos. No entraba mucho lo mexicano", dice Guadalupe Arrambide Valdez, descendiente de Felipa Valdez Wilson. Esta afirmación deja ver que había una intención por mantener un vínculo con los antepasados comunes.

Un investigador estadounidense indicaba en 1930 que los matrimonios con mexicanos eran bien vistos, tanto en El Nacimiento como en Brackettville, mas no así los matrimonios con "gente de raza americana [sic], ya fueran blancos o negros". El mismo autor hace la salvedad de que la práctica de matrimonios con mexicanos era "desaprobada por muchos de los negros más viejos" (Ralph, 1969, cit. por Del Moral 1999: 135). Estos comentarios marcan una transición intergeneracional: por un lado se favorecen las uniones endogámicas para preservar el vínculo con los antepasados afroseminoles y, por otro, los jóvenes inician los matrimonios exogámicos con la alteridad mexicana. Para identificar a la nueva progenie, en esa generación se habría iniciado el uso de la palabra cuarterón.

La clasificación mascoga de negro puro no podría aplicarse al líder histórico de los cimarrones, quien los condujo en su éxodo del Territorio Indio hacia México en 1849-1850. El propio Juan Caballo o John Horse (Alachua, Florida, 1812-Ciudad de México, 1882) era reputado como "hijo de madre negra con algo de sangre india y de padre indio con alguna ascendencia española" y descrito como un "ginger-colored man" (Porter, 1951: 1). El color jengibre designa el tono café rojizo o naranja. Es decir, si nos atenemos a la clasificación acuñada por los mascogos en el primer tercio del siglo XX, el propio John Horse habría sido un cuarterón de color bayo. El perfil racial del líder cimarrón, nacido alrededor de 1812, muestra el grado de mestizaje alcanzado en el siglo XVIII en la Florida española y es consistente con el carácter multiétnico —negros. nativos americanos y europeos— de la sociedad colonial estudiada por Landers (1999). Los mascogos ven a su antepasado Juan Caballo como negro.

La distinción entre negros puros y cuarterones fue operativa para dirimir los derechos a solares y tierras de labor entre los co-



lonos mascogos de El Nacimiento frente a la incorporación de cónyuges mexicanos o individuos de otra filiación étnica hacia el primer tercio del siglo XX.

# Los mascogos según sus alteridades

Don Enrique Durán, nacido en 1926, indica que cuando él era chico "había mexicanos y negritos; desde entonces había revoltura". Se refiere a la coexistencia de mascogos con medieros —jornaleros que trabajan por la mitad de la cosecha— mexicanos residentes en los asentamientos de El Nacimiento y del rancho Guadalupe, del mismo municipio —este último hoy despoblado.

El censo nacional de 1930, cotejado por mí en 2015 con familias de El Nacimiento y de Cuarterones y Morelos, municipio de Múzquiz, confirma la convivencia de mascogos y mestizos mexicanos en El Nacimiento (*V Censo de Población*, "El Nacimiento. Colonia de los Negros") en el primer tercio del siglo XX. El 13 de diciembre de 1938 el presidente Lázaro Cárdenas expropió la vecina finca Las Rusias y otorgó "seis mil cuarenta y tres hectáreas treinta áreas" para formar el ejido Cuarterones y Morelos (Libro de Actas, f. 9 y ss.) y albergar ahí a los descendientes de mascogos(as) casados con mexicanos(as).<sup>15</sup>

Testimonios locales contemporáneos confirman que, además de los que se fueron al nuevo ejido, algunas familias de medieros mexicanos permanecieron en El Nacimiento, y los matrimonios entre ellos y los mascogos continuaron. Ello explica que en la actualidad haya cuarterones tanto en El Nacimiento como en la villa morelense, pero con menos presencia en la segunda debido a su mayoría mexicana. Es decir que, de la tercera década del siglo XX a la fecha, ha habido matrimonios entre negros mascogos y mestizos mexicanos, acentuados debido a la emigración de familias negras hacia los Estados Unidos.

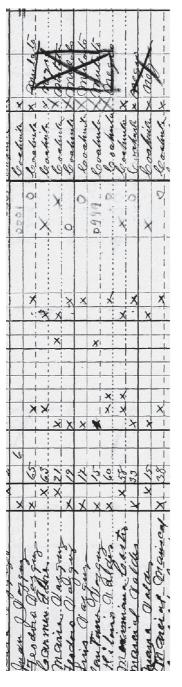
<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> En 1939, la población de Cuarterones y Morelos se incrementó al admitirse por unanimidad a población mexicana proveniente de Piedra Blanca, Coahuila (Libro de Actas, 2-IX-1939, fojas 17 y reverso).



El registro censal referido es un ejemplo ilustrativo de la perplejidad que el caso mascogo ha suscitado entre los nacionales forasteros. En la columna relativa a "nacionalidad", el censador de esa época escribió las categorías raciales "negro" y "mulato" -la segunda no se usa en El Nacimiento-, aun cuando la clasificación de castas fue proscrita en el México independiente. Es probable que, al procesar los datos censales, un revisor haya sido quien tachara estas distinciones raciales que aparecen en seis de las once hojas del registro, al igual que el término "peón de campo" que se reitera en la columna de "profesión u ocupación" (véase figura 1). Cabe recordar que una de las demandas de la Revolución Mexicana fue abolir la institución del peonaje. Sin dejar de ser peculiares, las enmiendas en el censo ponen de relieve la ideología revolucionaria respecto a aquellas categorías raciales o laborales que evocan regímenes anteriores a los movimientos de Independencia y Revolución.

El trasiego de mascogos entre Coahuila y Texas, antes del endurecimiento de la política migratoria de la última veintena de años del siglo XX, no debe haber pasado inadvertido para los oficiales de migración de ambos lados de la frontera. Todavía a principios de los años noventa, cuando ya no existía el registro civil de El Nacimiento, algunas actas de nacimiento de los mascogos tenían en blanco la línea de nacionalidad y un funcionario del registro civil de Nueva Rosita, Coahuila, explicó que él ignoraba si los mascogos eran mexicanos o norteamericanos (Del Moral, 2004: 479-480). Campañas posteriores de actualización de actas de nacimiento en Coahuila han dotado a los mascogos contemporáneos de documentación para acreditar su nacionalidad mexicana.

Para los mestizos mexicanos de la cabecera municipal de Múzquiz y otras localidades adyacentes de la Región Carbonífera de Coahuila, los mascogos son "los negros", "los negros mascogos" o "los negritos". La reciente iniciativa municipal de impulsar a Múzquiz como pueblo mágico ha reactivado la publicidad oficial sobre los grupos étnicos de la región, y tanto kikapúes como mascogos han tenido una exposición en los medios impresos y electrónicos no exenta de exotismo.



Quinto Censo de Población, "El Nacimiento (Colonia de los Negros)", Melchor Múzquiz, Coahuila, 15 de mayo de 1930 Figura 1. Fragmento de hoja censal con clasificaciones raciales tachadas Fuente: Departamento de la Estadística Nacional, Estados Unidos Mexicanos,



Los mestizos mexicanos de Cuarterones y Morelos nombran a El Nacimiento como "El África", en alusión a los negros. Ello, a pesar de que Cuarterones y Morelos aún alberga a descendientes mascogos (siete familias en 2017) emparentados con familias de El Nacimiento.

Un kikapú, después de no haber visitado la comunidad mascoga por mucho tiempo, hizo notar el grado de mestizaje: "¡Aquí muy poco makatene [negros, en lengua kikapú] ya. Muy cruza[d]o ya!" (referido por Chame Vázquez, en Del Moral, 2014).

A pesar de su mayoría cuarterona actual y de su práctica naturalizada de alianza matrimonial con mexicanos, los habitantes de El Nacimiento siguen siendo reforzados como negros mascogos por sus vecinos regionales. En esta tónica se inserta la iniciativa de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas para promover el reconocimiento de los mascogos como pueblo afrodescendiente en 2012 (véase Del Moral, 2014). Como antecedente de revitalización identitaria, en el orden de las prácticas sociales, vale comentar la iniciativa de doña Gertrudis Vázquez Valdez a fines de la década de los noventa, cuando las mujeres mascogas diseñaron el "vestido de negrita" en honor a sus antepasadas, el cual comenzaron a usar al ser invitadas a interpretar sus cantos espirituales en espacios culturales del gobierno de Coahuila, luego incorporado como traje de gala en su fiesta anual.

Además del componente espiritual consistente en honrar la memoria de los antepasados, existe el imperativo material y jurídico: seguir siendo "tribu de negros mascogos" tiene sentido en función de su estatuto legal como propietarios de las tierras de El Nacimiento desde 1866 (Diario Oficial de la Federación, 1938).

# El derecho a la tierra y la organización social mascoga

En el relato sobre el origen de la colonia El Nacimiento, los viejos mascogos suelen referir la conexión entre la tierra que habitan y la lucha de los antepasados para obtenerla: "Benito Juárez les dio este terreno por lo que lo ayudaron a apaciguar a los indios bárbaros, a los wild indians. No tenía dinero para pagarles pero les dio



terreno. Y este terreno pusieron su pecho de blanco los negros viejos pa' tenerlo. [...]. Aquí no se compró con dinero; costó sangre. Murieron muchos mascogos flechados por los indios" (Enrique Durán Valdez, El Nacimiento).

La tierra, además de su importancia económica y jurídico-legal, por ser la que provee los frutos para los hombres y el sustento para los ganados, tiene un componente espiritual para los mascogos, ya que alberga la sangre y los restos de sus antepasados. Sobre la tierra se ponen *los aceros* para cocinar en torno al fuego, y sobre ella se colocaban en el pasado, bajo la arboleda, los manteles blancos con la comida para la Fiesta de los Negros (El Diecinueve o *Juneteenth*) el 19 de junio. Conviene hacer notar la predilección de los mascogos por la ganadería y la agricultura, actividades tradicionales de subsistencia, ya que entre las generaciones contemporáneas (de los años noventa a la primera década del siglo XXI) no he encontrado un solo mascogo que trabaje en la minería, siendo ésta la principal fuente de empleo de la Región Carbonífera.

Con relación al derecho a tener una tierra de labor o parcela, en 1992 el juez Ricardo González indicaba que "Teniendo sangre de la tribu pos son derecheros de aquí" (Del Moral, 1999: 141), y en una asamblea colectiva un mascogo afirmaba: "Aquí es una colonia de negros para beneficio de los mismos" (Del Moral, 1999: 139).

La sociedad de los primeros mascogos del siglo XIX se regía por un sistema donde los clanes, los roles jerárquicos y el linaje construían la organización social. En una sociedad donde los hombres estaban mucho tiempo ausentes a causa de campañas de guerra en Coahuila (y antes en Florida), o de migración laboral al asentamiento militar texano, la esposa, sus parientes consanguíneos, colaterales y adoptados formaban una red extensa de apoyo y reciprocidad para la reproducción económica de la unidad matrifocal, por lo general con una mujer a cargo, en ausencia del jefe de clan, como lo reporta Boteler Mock (2010: 115-116) para Las Moras (Brackettville) y El Nacimiento con base en entrevistas y en el recuento de observadores externos. Según una etnografía de 1967, en El Nacimiento ya había indicios de un sistema de parentesco bilateral, pero aún se observaba cierto sesgo matrilineal: los hijos

ostentaban el apellido de la madre, las casadas usaban sus apellidos maternos, y la casa y las tierras se heredaban por la línea femenina (Dillingham, 1967, en Boteler Mock, 2010). Con algunos cambios, aquel patrón de matrifocalidad tiene cierta vigencia en El Nacimiento de hoy, ya que, a pesar de que los lotes fueron asignados hace varias generaciones, los hijos casados tienden a agruparse al interior del solar familiar, o bien en la cercanía de la cabeza de familia, cuyo miembro más estable es la mujer de la tercera edad. Décadas de exposición a los sistemas de registro civil y educativo mexicanos se reflejan en un uso generalizado del apellido paterno, el cual ostentan las mujeres casadas. Asimismo, a través de los matrimonios hubo exposición al sistema patriarcal del ámbito norteño rural mexicano. Al crecer la comunidad y al contar con un número limitado de lotes, el sistema de otorgamiento de solares y tierras de labor de los mascogos se volvió restrictivo en aras de conservar la unidad del territorio heredado por los antepasados. Esto acentuó la emigración regional e internacional.

En la época del jefe Santiago los derechos sobre los solares y tierras de labor se decidían en las juntas mensuales donde se discutían los asuntos de la vida comunitaria. Enrique Durán, el hombre de más edad de El Nacimiento, indica: "Antes las juntas de nosotros se hacían cada mes, cada mes. Y con estos *nuevos* casi no hay juntas". Se refiere a la nueva generación de autoridades. Con la muerte de Santiago Vázquez Valdez, la institución de la jefatura de la tribu en El Nacimiento ha desaparecido¹6 y la comunidad mascoga sólo conserva los cargos instaurados por la administración municipal mestiza, a saber el de "juez" y el de "comisario ejidal". El otorgamiento de tierras por vía paterna ya estaba vigente en tiempos del jefe Santiago.

La autoridad de los viejos mascogos era indiscutible y tenían la prerrogativa de ejercerla. Como refiere don Enrique: "Uno de muchacho no podía tomar ni fumar delante de ellos porque cualquier adulto le daba un moquete: 'Anda dile a tu papá o tu mamá que te di un moquete, cabrón'. Y te decía cualquiera [de los adultos]: 'Si

No así en Brackettville, Texas, donde William "Dub" Warrior, descendiente de Joe Coon, hijo de Juan Caballo (John Horse), afirma ser Jefe de los Black Seminoles de Texas iy Coahuila! Sin embargo, no tiene presencia activa en el asentamiento coahuilense.



lo miras haciendo algo malo dale una *reatada*'. Y lo hacían. Por eso tenía uno que volar muy derecho". La integridad material y el orden moral del colectivo eran valores sociales compartidos. En aquella generación algunos mayores, con base en el repertorio de nombres de los antepasados difuntos, elegían los apelativos de sus hijos o nietos, práctica aún identificable en algunas familias. Con este renuevo intergeneracional que conectaba simbólicamente a vivos y muertos se refundaba un orden no sólo social sino cosmopolítico.

La representación colectiva femenina estaba a cargo de doña Gertrudis Vázquez Valdez, hermana del jefe Santiago, hoy recordada con afecto como Mamá Guecho. Ella participaba de las actividades espirituales "de las negritas de antes", como efectuar el ayuno para favorecer los sueños —nexo con los ancestros— y su posterior interpretación, cantar los himnos espirituales y cocinar la comida tradicional en ocasiones festivas, en el marco de un viejo culto bautista con elementos africanos, hispanocatólicos, amerindios y Southern Plantation. Al fallecer doña Guecho en 2004, su puesto como figura moral fue ocupado por su hermana Lucía Vázquez Valdez, la última negrita limpia residente en El Nacimiento y actual practicante del culto evangélico.<sup>17</sup>

# La herencia de Santiago Vázquez Flores

El estudio de caso de la familia Vázquez Valdez proporciona elementos para entender la clasificación vernácula y el ejercicio del derecho a la tierra entre los mascogos.

Santiago Vázquez Valdez fue hijo de Santiago Vázquez Flores, nativo de El Nacimiento, y de María de Jesús Valdez Wilson —doña Jesusita—, oriunda de Brackettville. Sus padres se casaron en El Nacimiento. En algún momento del siglo XX, Santiago (hijo) fue elegido por los mascogos como Jefe de la Tribu por ser "el más negro de todos". Él fue el último *negro limpio* en ostentar el cargo y tenía una función patriarcal como dirigente de la colonia mascoga (So-

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> La diversidad y transformación en el orden religioso son otra muestra de cómo los mascogos han incorporado creencias y prácticas que forman parte del acervo cultural de los mestizos mexicanos del noreste de México.

ciedad Colonial Benito Juárez), un estatuto legal que data del siglo XIX y que coloca una parte del territorio mascogo fuera del dominio de la nación mexicana. La otra parte es ejido y cuenta con la figura política alterna de Comisariado Ejidal.

Cuando Santiago Vázquez (padre) estaba en su lecho de muerte, llamó a su hija Luce para darle su bendición. Ella se hincó a su lado, y él, tomándola de la mano, le dijo que la casita que él habitaba en el solar familiar se la dejaba de herencia. Sin embargo, doña Lucía hasta la fecha no ha podido tomar posesión de ella, ya que, al haberse casado con un mexicano, carece de derecho sobre la tierra según el precepto colectivo mascogo. A pesar de ser hermana del jefe de la tribu, doña Lucía residió por temporadas en las majadas foráneas de la región, donde su esposo trabajaba como pastor. Años después, como muchos mexicanos tolerados que residen en el asentamiento mascogo, Lucía y su esposo mexicano, nacido en Palaú, Coahuila, ocuparon una casa situada en la periferia de la comunidad, junto al camino de entrada, que antes había sido habitada por unos medieros —agricultores— mexicanos que emigraron del lugar.

Cabe suponer que el dueño del solar era Santiago (padre), ya que doña Jesusita había nacido en Brackettville. La casa del difunto Santiago (padre) fue usada como tienda para la manutención de GVV, su hija mayor, viuda de un mascogo y residente en otra vivienda del mismo solar familiar. Después de la muerte de ésta, la casa y el terreno de labor pasaron de GVV a su única hija de crianza, FBV —cuarterona, primogénita biológica de Lucía Vázquez Valdez—, quien retornó a El Nacimiento para vivir con su madre adoptiva, después del divorcio de su esposo mexicano en Múzquiz, donde residió por muchos años. FBV dispuso que la vivienda fuera ocupada por EHB, su hijo menor —cuarterón, casado con mexicana, sin derecho a tierra cultivable, jornalero de los kikapúes y después trabajador migrante— y, tiempo después, por su nieto AH —cuarterón, casado con mexicana, y trabajador migrante—, hijo de su primogénito masculino JHB. Por lo que respecta a las tierras de cultivo, éstas quedaron a cargo de JHB, cuarterón, quien vive en un ángulo del solar y funge como cabeza del clan en ausencia de FBV, que sale por temporadas a trabajar a Texas. Cabe señalar que la presencia de las cabezas familiares en los solares y en las tierras de



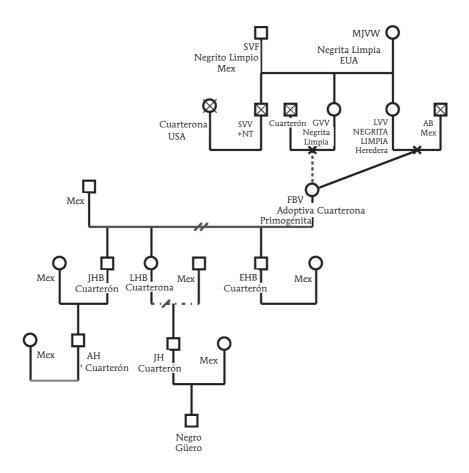


Figura 2. Ruta de la casa en la familia Vázquez Valdez y las clasificaciones vernáculas por generación

Elaboración de Paulina Rocío del Moral González

labor no es constante debido a su emigración laboral, de ahí que dejen el cuidado de sus casas o tierras a cargo de familiares. El siguiente esquema generacional (figura 2), con la clasificación vernácula, indica —en tipografía Times— la ruta de los ocupantes de la casa heredada. El nombre de la heredera se destaca en cursivas.

El caso anterior permite inferir el valor relativo o absoluto de algunos principios sobre otros, reveladores de la transformación

de un patrón general tradicional que ha sufrido adaptaciones a lo largo del tiempo. En principio, hay que recordar que las negritas de antes seguían un modelo matrilineal de herencia de la casa y las tierras cultivables. Y que los preceptos colectivos de los mascogos actuales son: a) que la tierra no pase a mascogas casadas con mexicanos y b) que las tierras de labor se hereden sólo a hombres mascogos. Del ejemplo de estudio se desprende que, en primera instancia, no se respetó la voluntad de Santiago Vázquez Flores, negro limpio, de heredar su casa a su hija menor, negrita limpia, con lo cual la norma general de honrar la decisión de los mayores fue omitida. Esta decisión no afectaba a su primogénita, negrita limpia, quien ya contaba con una casa en el solar, con lo cual se seguía el anterior patrón de herencia por vía femenina. Por una parte, el derecho colectivo pesó sobre el derecho individual —el deseo de un padre de proteger a su hija menor—; por la otra, se hizo extensivo el derecho de la hermana mayor —Gertrudis, viuda de mascogo, con casa en el solar familiar— sobre el de la hermana menor —Lucía, casada con mexicano, sin casa en el solar familiar.

Es notorio que el derecho de una negrita limpia —Lucía— fue sobrepasado por generaciones más jóvenes, cuarteronas, lo cual denota una fisura en el paradigma de respeto y primacía de los mayores. Lo destacable de este caso es que se dio continuidad intergeneracional a la herencia, por vía matrilineal, de Gertrudis, madre negrita limpia, a través de su hija cuarterona FBV —primogénita biológica de Lucía.

Doña Lucía, ya viuda, sigue residiendo en la vivienda periférica que una vez compartió con su esposo mexicano. El que ella y su hija biológica FBV ocupen casas en El Nacimiento es objetado por un viejo mascogo, quien alega que las casadas con mexicanos no tienen derecho a la propiedad.

El nacimiento de Joshua "Yoshi" Herrera, bisnieto de FBV, tataranieto biológico de Lucía Vázquez Valdez (véase figura 2), viene a coronar el incipiente estrato de "negros güeros" en la comunidad. La nueva clasificación "negro güero" da cuenta de una nueva generación: infantes mascogos con piel blanca o cabello lacio rubio. Algunos niños, y algún adulto, ya cuentan con el apodo de "güeros". La llegada de Yoshi un 19 de junio, aniversario de la Fiesta de los Negros,





Doña Lucía Vázquez Valdés y algunos de sus hijos bajo el rompeviento (pinabete). El Nacimiento, Coahuila, marzo de 2014.

Fotografía de Paulina Rocío del Moral González

reviste al hecho de un carácter significativo que no pasa inadvertido para los viejos mascogos. Ese día mucha gente se fotografió con el recién nacido. Doña Lucía Vázquez fue la primera sorprendida aquel día, según declaró en 2015 a esta antropóloga: "¡Ah, carajo: un mascogo güero!" El dicho "Mi negro güero", que he escuchado en familias de El Nacimiento y Brackettville, apunta al hecho de que "ser negro mascogo" incluye ahora a los güeros, lo cual de nuevo relativiza el término "negro" en función de una conexión parental.

El caso de los descendientes de la rama familiar Vázquez Valdez muestra que, ante el dominio demográfico de cuarterones, el criterio de herencia de la tierra en El Nacimiento, si bien conserva el derecho de primogenitura, dejó atrás la clasificación de *negro limpio* para incluir a los *cuarterones*, que en la década de los treinta fueron alteridad, lo cual da cuenta del dinamismo de la sociedad mascoga.

Como complemento, es útil añadir otros ejemplos que dan matices adicionales al caso. En la familia X,<sup>18</sup> un mascogo que fue deportado de la Unión Americana reclama su derecho de posesión sobre el solar materno donde vive su hermana, casada con un *cuarterón* sin tierra. Según la opinión de la familia, el solar le fue prestado a la hermana por su madre en virtud de haberse regresado de Múzquiz a residir en El Nacimiento, donde ella y su esposo construyeron su casa. Sin embargo, en algún momento la ocupante deberá cederlo a su hermano por ser éste el heredero masculino. Se argumenta que esta mujer mascoga no tiene derecho al solar materno, ya que su esposo sería el responsable de su manutención. En este caso, se espera que el consorte *cuarterón* usufructúe el solar y tierra de labor de su propia familia. Como se aprecia, la antigua práctica del legado matrilineal entra en conflicto con el nuevo esquema patrilineal.

A pregunta expresa sobre qué sucede cuando una mujer mexicana casada con mascogo enviuda, Santana "Tano" Vázquez Bruno, residente en El Nacimiento y casado con mexicana, responde que, en ese caso, "ella queda amparada por el derecho de su esposo". Es decir, se le permite vivir en la comunidad hasta su muerte aunque no tenga propiedad legal sobre su casa, pues este derecho sólo se transmite a los hijos varones.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Se omite el apellido para no afectar a los involucrados.



# La diversidad de "ser negro"

El mestizaje de una rama de la familia Valdez Wilson es ilustrativo de cómo el modelo parental entra en conflicto con preconcepciones de raza y clase.

Guadalupe Arrambide Valdez es hija de un emigrado español casado con mascoga. "Mi mamá se llamaba Felipa Valdez Wilson. Mi mamá vivía en las casitas de la entrada de El Nacimiento. Ellos tenían una molienda de caña de azúcar [...]. La mamá de Guecho y mi mamá eran hermanas". La madre de Guadalupe, de 18 años, se casó con un español viudo de 49 años en Palaú, donde él trabajaba como minero. En esa localidad de la Región Carbonífera nació Guadalupe junto con sus cinco hermanos y allá vivió, aunque visitaba a sus parientes mascogos con cierta frecuencia. Guadalupe volvió a residir en El Nacimiento por matrimonio con un mascogo, y explica así la historia de la familia que ella formó:

Mi suegro era negro. Mi suegra era Palao, güera de ojos verdes. La mamá de mi suegra era *cuarteada*. El papá era mexicano, güero de ojos azules. Güero de los de Múzquiz. Mis hijos: el primero, el mayor, es negrito; el segundo, colorado con pelo rojo; el tercero, güero con los ojos azules; la mayor está *cuarteada* y tiene pelo chino; Felipe es *cuarteado* de pelo chino. Fueron cinco hijos (Guadalupe Arrambide Valdez, El Nacimiento).

La señora Arrambide refiere que algunas personas en Múzquiz, al verla con sus hijos rubio y pelirrojo, le preguntaban si era la nana. "Imagínese: no creían que yo era la mamá. Como dice mi ahijada Tongo: ¿qué nunca ha[n] visto una vaca prieta con un becerro blanco?"

El ganado, como elemento del mundo social mascogo, aparece en sus expresiones referenciales o metafóricas, al comparar el físico humano con la cromática caballar o vacuna, o al asimilar el comportamiento de seducción hombre-mujer. El cuestionamiento de doña Guadalupe y el comentario de su ahijada destacan la legitimidad del vínculo de descendencia frente a la arbitrariedad de las clasificaciones externalistas.

Entre los viejos mascogos sólo los negros tenían derecho a un funeral con cantos de alabanza de la tradición bautista afro-seminol

—diferentes a los himnos religiosos que se cantan en la iglesia evangélica—. El mestizaje, sin embargo, ha implicado una adecuación a la práctica. Una mujer cuarterona refiere: "Las negritas cantan cantos especiales para familiares de ellas, aunque no sean negros, o que dicen 'éste es negro'" (María del Rosario Cervantes Torralba, El Nacimiento). Esta glosa implícitamente alude al conocimiento genealógico de las antiguas mascogas. Además, denota la primacía del vínculo de ascendencia sobre la exterioridad, lo cual indica que el constructo mascogo "ser negro" no es sustancialista, sino el producto de una red de relaciones con los antepasados.

Un joven mascogo de San Antonio, Texas, refirió que en su niñez sus amigos hacían comentarios acerca de que él y su hermana no podían ser hermanos porque se veían muy diferentes. Al preguntar a su madre sobre la diferencia entre él —de apariencia afro— y su hermana —de apariencia mexicana—, ella le contestó: "En El Nacimiento cuando nacía un niño así como tú, era un orgullo para todos los mascogos". Por lo tanto, desde la perspectiva mascoga decir que alguien es negro no se vincula con el racismo sino con un linaje afrodiaspórico, con una corpo-parentalidad que abarca no sólo a los parientes genealógicos, sino a los ancestros remotos. En suma, una experiencia colectiva vivida e inscrita en los cuerpos, el territorio y la memoria.

# "Aquí casi ya no hay negros"

Doña Lucía, al evocar los tiempos pasados, hace énfasis en que en El Nacimiento vivían muchos *negros*, pero que éstos se fueron y quedaron muy pocos. Ella nació en 1932 y, según el Censo INEGI, en 1940 había 638 habitantes en la villa, número que se redujo a 365 en sólo una década (1950). Un declive demográfico que coincidió con la Posguerra y que, más tarde, en 1960, disminuyó a sólo 203. En aquellos años los mascogos aún podían cruzar la frontera coahuilense-texana declarándose *American citizen*.

Una entrevista de 1969 realizada a Esteban Soria por un investigador estadounidense revela las causas de la migración: "Mucha gente se va [...] renuncian a trabajar en este lugar debido a la se-



quía. No se puede cosechar nada, los ríos van secos y las bestias están agotadas [...]. Me acuerdo cuando había 600 personas aquí, sesenta casas [...] allá por 1924 a 1934 o 35. En 1940 se empezaron a salir" (Ralph, en Del Moral, 1999: 138).

Hoy día, Tano Vázquez explica que la gente de antes "se empezó a destender [sic] para allá, para San Antonio y otras partes". La baja poblacional de negros en El Nacimiento incrementó los matrimonios entre parientes hasta un cierto límite y al mismo tiempo acentuó la "mexicanización" de la comunidad y, en consecuencia, el proceso de "blanqueamiento".

La cifra de 253 habitantes que registra el INEGI (2010) respecto a El Nacimiento evidencia los efectos de la migración que, sin fuentes locales de subsistencia, es difícil frenar. Lo mismo prima en Cuarterones y Morelos, con 85 habitantes, localidad que en 1950 llegó a contar con 380 personas, según la misma fuente estadística. Algunos mascogos emigrados retornan periódicamente a su casa materna para re-vincularse como miembros de la comunidad al participar en celebraciones del ciclo de vida, la cabalgata de abril, la fiesta del Diecinueve, la Navidad y el Año Nuevo, y en el caso de los vecinos, en la fiesta de aniversario del Ejido Cuarterones y Morelos.

El reconocimiento de los mascogos como pueblo afrodescendiente, concedido por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en 2012, con su potencial oferta de acceso a programas federales especiales, constituye un elemento contextual que tal vez, cuando la comunidad haga valer los derechos que esto le otorga, propicie una dinámica de afirmación mascoga entre aquella minoría de "los nuevos" que ya no se reconoce como negra, aunque sí como mascoga, y que coexiste al lado de los viejos mascogos orgullosos de sus raíces y de su legado afro-seminol.

# Consideraciones finales

En el caso mascogo, cruzar la frontera desde el Territorio Indio (hoy Oklahoma) hacia México, donde la esclavitud había sido abolida, implicó para los transterrados cimarrones dejar de ser los "negros asociados a los seminoles" y comenzar a ser "mascogos

negros", un sujeto colectivo por derecho propio. Sin embargo, ello no supuso abandonar el estatus de grupo subalterno que tenían en la fase colonial angloamericana de la expansión capitalista, ahora re-articulado, en su nueva etapa histórica, con los intereses del Estado mexicano en el siglo XIX: la guerra de exterminio contra los apaches y comanches, como parte también de un proceso de colonización y expansión para consolidar la frontera norte de México; y, en una fase ulterior, su articulación a los intereses militares de Estados Unidos, en el marco de las guerras indias para consolidar su frontera con México desde los fuertes militares texanos. En suma, los seminoles negros dejaron atrás la fase afroamerindia de colaboración/dependencia y comenzaron a forjar su destino como grupo afrodiaspórico cuasi-independiente al cabo de una corta transición bajo la tutela de los seminoles emigrados.

Como cabía suponer en una comunidad de origen cimarrón, los primeros colonos de El Nacimiento mascogo honraron una memoria afrodiaspórica al reconstruir una comunidad corporada, con la relativa autonomía que le confería su estatuto de colonia, donde los *negros* podían vivir libres según las formas heredadas de sus antepasados. "Ser negro" entre los viejos mascogos implicó, más allá del color de la piel, una forma de organización social distintiva fundada en grupos de parentesco o clanes, y una serie de prácticas culturales donde el orden religioso tenía un papel relevante.

Con el tiempo, el régimen de alteridad de los mascogos de Coahuila y Texas se reconfiguró a partir de la oposición entre el grupo corpo-parental de los negros (mascogos) y los otros —mestizos mexicanos, kikapúes, estadounidenses, etcétera—, y este esquema de diferenciación como "tribu de negros mascogos" fue instrumental para mantener su continuidad sobre la tierra ganada por sus ancestros. El paradigma de "ser negro" comenzó a transformarse, esta vez con la emergencia de los cuarterones, producto de la incorporación de la alteridad mexicana en un proceso de mestizaje desarrollado a lo largo de varias generaciones. La comunidad mascoga se escindió en 1938 para formar el núcleo poblacional mixto de Cuarterones y Morelos. El éxodo de familias "de los negros de antes" a los Estados Unidos por causa de la sequía aceleró el proceso de diferenciación entre los cuarterones y su co-



rrelato, los negros "puros" o "limpios". Aun así, el "ser negro mascogo" se mantuvo como constructo simbólico hegemónico.

En el pasado, el "ser seminol" o "ser negro mascogo" articuló el color de la piel con la ascendencia, una lengua particular, un territorio y una ancestralidad común. Al morir o emigrar los negros de antes, el inglés quebrao se perdió como marcador identitario. El blanqueamiento de la comunidad transformó un elemento del conjunto. Sin embargo, el marcador corporal sigue presente por medio del vínculo de sangre. Perpetuar el linaje a través de los descendientes cuarterones será la nueva manera de ser negro mascogo, o simplemente mascogo, así como siglos antes, en su reconfiguración étnica, los afroamericanos cimarrones incorporaron la alteridad seminol.

Respecto al caso de estudio de la casa de don Santiago Vázquez, es preciso recuperar para nuestras conclusiones lo que podríamos llamar la transformación de la regla de herencia. La vía matrilineal -al parecer operante en el contexto afroindígena de Florida y durante la etapa endogámica de comunidad corporada en Coahuilatransitó a la vía patrilineal a partir de la mexicanización de la comunidad y el aumento demográfico de cuarterones en la segunda mitad del siglo XX. Como dato comparativo, entre los garífuna de Livingston, Guatemala, hay una regla precisa de transmisión de tierras. Si el propietario es una mujer, la casa y la tierra es heredada por el hijo mayor, y si el propietario es un hombre, la hija menor las heredará (Rey, 2010: 42-43). Una regla parecida, relacionada con el cuidado de los mayores, expresó doña Lucía Vázguez en cierta ocasión al explicar que, entre los mascogos, las hijas cuidan de los padres, y los hijos, de las madres. El mantenimiento del orden social comunitario implica la observancia de normas sociales y reglas hereditarias precisas. En el caso mascogo, el cambio de la regla de herencia obedeció a imperativos endógenos y exógenos. Preservar la unidad territorial y la continuidad con el linaje ancestral, ante la ausencia de negros puros por causa de su emigración, obligó a ampliar el paradigma de ser negro a los cuarterones, ya fueran éstos bayos, morenos o, en la nueva generación, negros güeros. 19

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Conviene señalar asimismo que una minoría de descendientes de mascogos con piel clara ya no se reconoce como negra, aunque sí como mascoga.



El complejo cosmológico mascogo que conecta cuerpo, linaje, territorio y culto a los ancestros contiene principios de organización presentes en otros grupos afroamericanos. En la región de Pará en Surinam, y entre los cimarrones saramaka, Mintz y Price identificaron el parentesco como la fuerza articuladora de las relaciones sociales, que definía líneas de autoridad y cooperación y construía un fuerte sentido de comunidad. "Los antepasados colectivos se asociaron fuertemente a la tierra, y el tiempo y el espacio se fundieron simbólicamente en el culto a los antepasados" (2012 [1976]: 108-109). El culto a los ancestros a cargo de un grupo selecto de mujeres permaneció activo entre los negros caribes (Black Caribs) en el sur de Belice (Kerns, 1983), y el nexo entre sueños, ritual y culto a los antepasados se ubicó entre los negros criollos de Carriacou, en las Antillas del Caribe (Smith, 1962). En el caso de los caribes negros/garífunas centroamericanos, González señala que su estructura política se basa en una "unidad local basada en el parentesco" y su persistencia en el tiempo se fundamenta en "la continuidad de su idioma y de su forma de vida, así como su sentido de tener un origen común" (2008 [1988]: 304). Thornton señala que algunas comunidades africanas en el Nuevo Mundo moldearon sus comunidades con base en modelos africanos, o bien en principios organizativos que pudieran proveerles una organización de parentesco sustituta o formas corporativas que les dieran cierta cohesión (1999 [1992]: 220).

A lo largo de su historia, los mascogos han cruzado por varias fronteras étnico-culturales: con los amerindios en Florida, con los kikapúes y mestizos en Coahuila, 20 y con los estadounidenses en Texas. Estas interacciones sociales con las alteridades y sus distintos ámbitos han marcado su experiencia colectiva y forjado su sentido de identidad étnica. La socióloga ugandesa/británica A. Brah hace énfasis en que "las cuestiones de identidad están íntimamente ligadas a las cuestiones de experiencia, subjetividad y relaciones sociales. Las identidades son inscritas a través de experiencias culturalmente construidas en relaciones sociales" (2006 [1996]: 371).

 $<sup>^{20}</sup>$  El estudio de la relación interétnica entre mascogos y kikapúes aún está por realizarse.



Los mascogos resignificaron las palabras negro y cuarterón dotándolas de contenidos propios y generaron términos adicionales: morenos, bayos y negros güeros. La clasificación vernácula mascoga, con sus nexos simbólicos entre ancestros y descendientes y su capacidad de incorporación de las alteridades, prueba el carácter dinámico y no estático, innovador y a la vez tradicional, de las sociedades afroamericanas. La lógica mascoga de "ser negro" contrasta con el significado unívoco y determinista del esencialismo racista que ve a la persona de origen africano como una lista de rasgos fenotípicos y un cuerpo ahistórico y deculturado. Por ende, la idea de "corrección política" detrás de la proscripción actual de la palabra "negro", vigente en el ámbito oficial mexicano, resulta inoperante desde la perspectiva mascoga, donde el cuerpo-persona es un axis mundi que conecta un haz de relaciones a través del tiempo. El complejo cosmológico que enlaza cuerpo. linaje, territorio y memoria de los antepasados se revela muy distante de la concepción racializada del cuerpo como una sustancia sin relaciones.

El constructo "ser negro mascogo" denota un predominio de la interioridad sobre la exterioridad, consecuente con el entendimiento del mundo en relación con el tiempo, corporeizado en los ciclos de linaje, y al espacio comunitario como sede de reproducción material y espiritual de un colectivo integrado por contemporáneos y ancestros.

Algunos modelos teóricos para explicar la construcción identitaria negra y la dinámica interétnica denotan su pertenencia a un tiempo y un espacio acotados por alteridades y circunstancias particulares geográfica, histórica y políticamente situadas.

Entre ellos, podemos mencionar el de la pigmentocracia, acuñado por el antropólogo chileno Lipschutz, que este último define como "desigualdades o jerarquías basadas por igual en categorías etno-raciales, como indígena y negro, y un continuum del color de piel" (en Telles, 2014: 3-4). En mi concepto, un régimen pigmentocrático sirve más a la ideología de una sociedad estratificada, en contextos de colonización (externa o interna), que busca el dominio de una clase sobre las demás y restringe la movilidad social de sus miembros, que a los imperativos de una organización comu-

nitaria amerindia, afroindígena o afroamericana que busca el equilibrio del conjunto social. Como apunta Goldman, "no se trata de pensar la *relación afroindígena* ni desde un punto de vista genético (en sentido amplio del término) ni a partir de un modelo tipológico. No se trata de génesis porque no se trata de determinar lo que sería afro, lo que sería indígena y lo que sería resultado de su mezcla —o, eventualmente, lo que no sería ni una cosa ni otra" (2015: 646-647).

En Brasil la población afrodescendiente es predominante, su ancestralidad negra o trayectoria histórica propia son reconocidas y sus derechos individuales y colectivos están plasmados en la Constitución nacional desde 1988. En su estudio sobre los términos de racialización en una familia de un remanente de quilombo en la antigua hacienda Morro Alto de la costa norte de Rio Grande do Sul, de mediados del siglo XX a la contemporaneidad, el historiador Rodrigo de Azevedo 2013 se topa con que las categorías blanco, claro, moreno, prieto o negro, además de ser calificativos cromáticos de la piel, conllevan un significado sociocultural distinto en función de la generación a la que pertenece el hablante, a la adscripción del individuo a una comunidad de gente de color, y a su percepción externa por parte de los blancos. Este autor entiende el proceso de racialización como una construcción histórica procesual. Su estudio de pequeña comunidad descubre interesantes vetas de exploración sobre la construcción identitaria quilombola y revela a la vez una forma de vehiculizar la memoria en el cuerpo y el carácter instrumental de la identidad en su articulación al Estado-nación.

Al estudiar la corporalidad en relación con la memoria cultural en la población negro-colombiana de la costa caribe y de la región del Chocó, por medio de las representaciones y prácticas ligadas al cuerpo, la antropóloga húngara Losonczy (1997) encuentra que la motricidad y la gestualidad cotidiana y de la danza se enraízan en la memoria implícita ligada al pasado africano y se unen en el presente con la cultura negro-colombiana del espacio nacional. Ella denomina "cuerpo-diáspora" a esta memoria ancestral anclada en la corporalidad.

Algunas de estas aproximaciones teóricas suponen un enfoque macrosocial, mientras que otras acentúan el cuerpo como eje



de la relación social o cosmológica. En cada ejemplo, el régimen de alteridad particular determina distintas maneras de "ser negro". En algunos casos, el término "negro" ha sido, parafraseando el comentario de S. Hall sobre la noción de etnia (cit. por Brah, 2006 [1996]: 374), descolonizado, sacado del campo de connotaciones negativas, reapropiado y dotado de un sentido positivo, si bien en otros esta recodificación no ha tenido lugar. Como destaca Whitten (2007: 373) respecto a la construcción histórica de las negociaciones e interacciones multiculturales indígenas-afro-latinoamericanas y el zambaje, del siglo XV al XXI existe una tensión entre "la larga duración de la fijeza racializada" y "varias formas y flujos coyunturales de fluidez étnica y cultural".

El estudio de comunidades con alto grado de contacto interétnico, movilidad regional y emigración obliga al antropólogo a hacer ajustes constantes en su horizonte de investigación. Goldman postula que "la relación afroindígena posee un alto potencial de desestabilización de nuestro pensamiento y que, por eso mismo, debe estar en el corazón de una antropología que encara las diferencias, que toma en serio lo que las personas piensan" (2015: 658).

Losonczy sugiere estudiar los espacios intersticiales de la relación interétnica. En su análisis sobre los negros choco-colombianos, concluye que "estas culturas no son ni africanas, ni europeas, ni amerindias", sino que tienen una organización social con una lógica propia y original que incorpora elementos culturales diversos (2006 [1997]: 41). Esta afirmación es extrapolable al caso mascogo.

Los mascogos, desde su ya no tan aislado asentamiento en el semidesierto del noreste de México, se distinguen de otras comunidades afrodescendientes mexicanas en que ellos no necesitan ser sensibilizados en torno a su identidad, ya que su propia experiencia, en un contexto de fronteras no sólo étnicas, sino entre dos países con modelos socioculturales diferentes, los llevó a la afirmación constante de su existencia y, por su historia militar, a desdoblarse, en un proceso fluido, entre Coahuila y Texas.

De vuelta a la promesa inicial de revelar los principios y el funcionamiento de la experiencia de ser negro mascogo, resumo lo siguiente —la autoidentificación mascoga es ajena a la clasificación fenotípica occidental y se funda en un linaje de antepasados mitifica-

dos— los grupos de negros seminoles que llegaron a Coahuila con su líder histórico Juan Caballo. En su dimensión espiritual y simbólica, el constructo "ser negro mascogo" se actualiza ritualmente por medio de relaciones entre presente y pasado, vivos y muertos, espacios humanos y no humanos, evidentes en las prácticas socioculturales de los ámbitos festivo, religioso y funerario. Por tanto, es relacional y transtemporal, tiene un carácter cosmopolítico al conectar entidades naturales —tierra, caballo, camote y maíz— y no humanas —antepasados y divinidad— en contextos rituales, es homotético al equiparar el cuerpo humano como canal para el trance religioso u onírico con el cuerpo comunitario que en la fiesta de los negros come, viste, cabalga y baila a la manera de sus antepasados. Al transitar entre las categorías de negro puro a negro güero, con sus clasificaciones intermedias, el régimen identitario muestra continuidad a la vez que multiplicidad. Su materialidad pasa por los cuerpos y el territorio ancestral, a la vez que se asienta en una red de relaciones de parentesco, actuales o remotas, con contemporáneos en ambos lados de la frontera mexicano-estadounidense. Al condensarse ("somos negros mascogos"/ "somos seminoles") en contextos de alteridad (kikapú, mexicano, estadounidense), escindirse o duplicarse (Vázquez/Payne, González/Factor) en el espacio fronterizo Coahuila/Texas, polarizarse (negros puros vs cuarterones, cuarterones vs. mexicanos) o diversificarse (bayos, morenos, güeros), el constructo "ser negro mascogo" muestra versatilidad y voluntad de persistir en el tiempo. Vista como un entramado de relaciones entre ámbitos, cuerpos y objetos, la teoría mascoga de la persona implica, por ende, una cosmopolítica.

Del examen del caso mascogo se desprende una propuesta metodológica: en la investigación sobre las etnicidades afroindígenas y afrodescendientes conviene no sólo considerar los aspectos macroestructurales como la articulación regional al Estado-nación, la dinámica de frontera y la organización social, sino también la trayectoria del grupo desde sus propias narrativas, las relaciones de clase y género, los regímenes de alteridad intra e interétnica, la resignificación de etnónimos, las genealogías y el parentesco, el papel de la memoria en torno a los ancestros y la imbricación de aspectos de orden cosmológico con el orden social.



#### REFERENCIAS

#### Entrevistas

Lucía Vázquez Valdez, El Nacimiento, municipio de Múzquiz, Coahuila.

Enrique Durán Valdez, El Nacimiento.

Guadalupe Arrambide Valdez, El Nacimiento.

María del Rosario Cervantes Torralba, El Nacimiento.

Santana 'Tano' Vázquez Bruno, El Nacimiento.

Julia Hernández de la Rosa, Cuarterones y Morelos, municipio de Múzquiz, Coahuila.

### Archivo histórico

Archivo General del Estado de Coahuila, Juan Manuel Maldonado, "Subinspección de las Colonias de Oriente. Estado que manifiesta el número de hombres de armas, y familias que se hallan en esta frontera procedentes de los EE. UU. del norte de las tribus indias que se espresan [sic]", Fondo Siglo XIX, f. 855-858, San Fernando, 24 de julio de 1850.

Departamento de la Estadística Nacional, Estados Unidos Mexicanos, Quinto Censo de Población, "El Nacimiento (Colonia de los Negros)", 15 de mayo de 1930.

Diario Oficial de la Federación, "Resolución en el expediente de restitución de tierras, revertido a dotación, a la tribu negros 'Mascogos', de El Nacimiento, en Múzquiz, Coah.", México, D. F., 30 de noviembre de 1938, p. 17-20.

Libro de Actas del Ejido Cuarterones y Morelos, municipio de Múzguiz, Coahuila, años 1938-1941, f. 9 y s.

# Referencias bibliográficas

AZEVEDO WEIMER, R. de

"Ser 'moreno', ser 'negro': memórias de experiências de racialização no litoral norte do Rio Grande do Sul no século xx", Estudos Históricos, 26 (52), p. 409-428.



BARTRAM, W.

[1789] "Observations on the Creek and the Cherokee Indians", en E. G. Squier (prefacio y notas), *Transactions of the American Ethnological Society*, v. III, parte 1, Nueva York, American Ethnological Society, p. 11-58.

BOTELER MOCK, S.

2010 Dreaming with the Ancestors. Black Seminole Women in Texas and Mexico, Norman, University of Oklahoma Press.

BRAH, A.

2006 [1996] "Diferença, diversidade, diferenciação", *Cadernos Pagu*, 26, p. 329-376.

BRINTON, D. G.

"The Maskoki family" y "The name Maskoki; its use and signification", en A Migration Legend of the Creek Indians, with a linguistic, historic and ethnographic introduction by Albert S. Gatschet, of the U.S. Bureau of Ethnology Washington, v. I, Filadelfia, D. G. Brinton.

Brooks, J. F.

2002 Confounding the Color Line: the Indian-Black Experience in North America, Lincoln, University of Nebraska Press.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1994 "O futuro da questão indígena", Estudos Avançados, 8 (20), p. 121-136.

FABILA, A.

1945 *La tribu kikapoo de Coahuila,* México, Secretaría de Educación Pública.

FAY LOZANO, A y S. Boteler Mock.

2004 *My Black Seminole Ancestors. Running to Freedom*, San Antonio, The University of Texas, Institute of Texan Cultures.

FORBES, I. D.

1993 Africans and Native Americans. The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples, Chicago, University of Illinois Press.

FOSTER, G.

1935 "Negro-Indian Relationships in the Southeast", tesis de doctorado en Antropología, Filadelfia, University of Pennsylvania.



### GIDDINGS, I. R.

The Exiles of Florida: the crimes committed by our government against the Maroons, who fled from South Carolina and other Slave States, seeking Protection under Spanish Laws, Columbus, Follett, Foster and Company.

### GOLDMAN, M.

"A relação afroindígena", Cadernos de Campo, 23, p. 213-222. 2014

"Quinhentos anos de contato: por uma teoría etnográfica da 2015 (contra)mesticagem", Mana, 21 (3), p. 641-659 http://dx.doi. org/10.1590/0104-93132015v21n3p641> [consultado el 10 de iulio de 2016].

### GONZÁLEZ, N. L.

2008 [1988] Peregrinos del Caribe: etnogénesis y etnohistoria de los garífunas, en S. Martínez Juan (trad.), Plumsock Mesoamerican Studies, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA), Regularização de territorio quilombola. Preguntas y respostas, <www. incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf> [consultado el 10 de julio de 2016].

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA. Marco Geoestadístico Nacional, Archivo Histórico de Localidades Geoestadísticas, AGEM 050. Claves geoestadísticas 050200081 y 050200076. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México <www.inegi.org.mx/ geo/contenidos/geoestadistica/consulta localidades.aspx> [consultado el 5 de marzo de 2016].

### KERNS, V.

1983 Women and the ancestors: black Carib kinship and ritual, Urbana/ Chicago/Londres, University of Illinois Press.

### LANDERS, I.

1999 Black Society in Spanish Florida, P. H. Wood (prefacio), Urbana/ Chicago, University of Illinois Press.

### LITTLEFIELD, D. F., Jr.

2001 [1977] Africans and Seminoles. From Removal to Emancipation, Jackson, Banner Books/University Press of Mississippi.



## LOSONCZY, Anne-Marie

- "Du corps-diaspora au corps nationalisé: ritual et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne", *Cahiers d'Études Africaines*, 37 (148), p. 891-906.
- 2006 [1997] La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó, Carmen Bernand (prefacio), Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Francés de Estudios Andinos.

## MINTZ, S. W. y R. Price

2012 [1976] El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana.

### MORAL GONZÁLEZ, P. R. del

- 1999 *Tribus olvidadas de Coahuila*, Monterrey, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Coahuilense de Cultura/Dirección General de Culturas Populares.
- "Mascogos de Coahuila: una cultura transfronteriza", en H. Salas Quintanal y R. Pérez-Taylor (eds.) Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés Editores, p. 469-499.
- "Efectos de la nueva ciudadanía afrodescendiente entre los mascogos de El Nacimiento, Coahuila, México", en Fifth Annual Summer Institute "Slavery, Memory and Citizenship", The Harriet Tubman Institute for Research on Africa and its Diasporas, Toronto/ México, York University/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 19 de agosto.

### MULROY, K.

1993 Freedom on the Border. The Seminole Maroons in Florida, the Indian Territory, Coahuila, and Texas, Lubbock, Texas Tech University Press.

# PORTER, K. W.

- 1946 "A Legend of the Biloxi", *The Journal of American Folklore*, 59 (232), p. 168-173.
- 1951 "The Seminole in Mexico, 1850-1861", The Hispanic American Historical Review, XXXI (1), p. 1-36.



1971 The Negro on the American Frontier, Nueva York, Arno.

REISSNER, A.

1983 El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo, México, Instituto Nacional Indigenista.

REY. N.

"La movilización de los garífunas para preservar sus tierras 'ancestrales' en Guatemala", *Revista Pueblos y Fronteras digital*, 5 (8), p. 30-59. http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a09n8/pdfs/n8\_art02.pdf [consultado el 20 de mayo de 2016].

SMITH, M. G.

1962 *Kinship and Community in Carriacou*, Sidney W. Mintz (ed.), Caribbean Series 5, New Haven y Londres, Yale University Press.

STURTEVANT, W. C.

"Creek into Seminole", en E. B. Leacock y N. Oestreich Lurie (eds.), North American Indians in Historical Perspective, Nueva York, Random House, p. 92-128.

Telles, E. and the Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA) 2014 *Pigmentocracies. Ethnicity, Race, and Color in Latin America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

THORNTON, J.

1999 [1992] Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800, Cambridge, Cambridge University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, 2 (2), p. 115-144.

WHITTEN, N. E., Jr.

2007 "The Long Durée of Racial Fixity and the Transformative Conjunctures of Racial Blending", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12 (2), p. 356-383.

