

AFROINDOAMÉRICA Y LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMUNITARIA: PROPUESTA PARA FUNDAMENTAR LA ACCIÓN EN PUEBLOS ORIGINARIOS DESDE UN ENFOQUE ETNO-HISTÓRICO “NUESTROAMERICANO”

J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO²⁴

INTRODUCCIÓN

En nuestro trabajo consideramos a los pueblos indios y afrodescendientes como pueblos originarios de nuestra América con lo que aspiramos a ampliar el sujeto histórica, social, étnica y culturalmente constituido con relación a lo que tradicionalmente ha sido aceptado por la teoría y la práctica de la psicología social comunitaria. La fundamentación que se propone tiene como uno de sus objetivos, mostrar la importancia histórica de las relaciones interétnicas e interculturales producida por la resistencia de cara a la llamada “conquista” y frente a la colonización.

Esto último, de manera más destacada para los pueblos indios y, en el caso de los pueblos y comunidades afrodescendientes, ante el proceso de esclavitud, principalmente a través de las diversas formas de “cimarronaje”. De lo que se trata es, desde una heurística “nuestroamericana” --es decir, basada en la concepción que postulara José Martí en su conocido ensayo *Nuestra América* (Martí, 1993: 143-162)--, establecer algunos elementos básicos necesarios para el apunte de requerimientos de carácter epistémico que permitan plantear posibles fundamentos teórico-metodológicos sobre las relaciones entre pueblos originarios y afrodescendientes en América Latina a partir de un “desde” o lugar de enunciación no eurocéntrico.

²⁴ Investigador-profesor jubilado, CIALC-UNAM.

Asimismo, es importante una reconceptualización tentativa de la experiencia histórica de estos pueblos, tomando como punto de partida la importancia de los procesos de construcción de sus identidades etnoculturales en la producción y reproducción de su vida misma. De esta manera, los movimientos reivindicativos actuales de estos pueblos cobran una significación emblemática en el contexto contemporáneo de su lucha contra las relaciones de poder atravesadas por la interseccionalidad de diferentes dimensiones de la vida social y que se configuran y reconfiguran a través de las diversidades étnica, cultural, de género, sexual, de racialización y de clase²⁵. Todo ello, con el objetivo fundamental de que este planteamiento se pueda tomar en cuenta en un diálogo (que redunde en intercambio de mutua aportación) con los objetivos propios de la Psicología Social Comunitaria en el contexto de la especificidad del conjunto de temas que la constituyen²⁶.

En ese mismo sentido, nos interesa retomar el concepto de *convivencialidad* propuesto por el investigador congoleño-mexicano Omer Buatu²⁷ y, al mismo tiempo, esbozar algunos posibles resultados teórico-metodológicos de este planteamiento y una breve conclusión en relación con los objetivos que nos hemos propuesto. Es interesante destacar la importancia histórica de la convivencia que pudo o no generarse entre afrodescendientes e indígenas dentro del complejo y largo proceso de resistencia de cara a la llamada “conquista”, la colonización y la esclavitud. Principalmente, nos interesan las relaciones que pudieron haberse establecido a través de las diversas formas de “cimarronaje”.

El proceso de interrelaciones en su conjunto dio origen a la población actual nuestroamericana, por lo que podría, por lo menos en este sentido, denominársele población originaria a cada uno de los componentes históricos de este proceso. Asimismo, nos apoyamos en una reconceptualización tentativa de la experiencia histórica de estos pueblos, tomando como punto de partida la importancia de los procesos de construcción de sus identidades etnoculturales en el desarrollo de la producción y reproducción de la vida que caracteriza su actividad esencial al interior de los entramados comunitarios que ellos mismos han creado dentro del devenir histórico de nuestra América.

25 La lucha reivindicativa de estos pueblos se expresa en la consigna surgida a raíz de la coyuntura de 1992: “500 años de resistencia indígena, negra y popular”

26 Son muchos los autores (y autoras) que han abordado esta amplia y compleja temática Montero, 2004 y 2003; Almeida, E. y Flores, J. M., 2011 entre muchxs otrxs). De manera muy acotada, a nosotros nos interesa reflexionar sobre temas que han sido propuestos tomando en cuenta a los pueblos originarios y desde un explícito posicionamiento de compromiso con sus “fortalezas, necesidades y problemáticas sentidas” (Herazo -coord.-, 2015, p. 7). Véanse, además: (Almeida, 2015); (Mendoza, 2011), (Zerda, 2015); (Herazo, 2018); (Herazo y Javiedes, 2016) y (Herazo y Moreno, 2014).

27 Concepto desarrollado principalmente en su libro *Filosofía de la convivencia* (Buatu, 2014).

RELACIONES INTERÉTNICAS E INTERCULTURALES

Entre los aportes teóricos más sugerentes que encontramos en la obra de la antropóloga e historiadora latinoamericanista Luz María Martínez Montiel, se encuentra el referido al análisis de lo que ella ha denominado la “indoafricanidad” (Martínez Montiel, 2017) ²⁸; es decir, el proceso de carácter histórico, complejo y dialéctico de la “africanización del indígena y de la indigenización del africano” en muchos lugares de nuestra América. En nuestras investigaciones desde la antropología, hemos intentado una primera aproximación al estudio de este proceso desde la perspectiva de la filosofía de la convivencia planteada por Batutu Batubenge (2014).

¿POR QUÉ AFROINDOAMÉRICA?

La población de nuestra América ha sido estudiada en su diversidad etnorracial por el antropólogo latinoamericanista Darcy Ribeiro (1992), quien desarrolló una tipología a partir de las tres grandes matrices que la constituyen: la europea, la africana subsahariana (la llamada África “negra”) y la indoamericana. Al combinarse en un complejo proceso histórico, estas tres grandes matrices etnorraciales dan origen a cuatro tipos de pueblos.

Por lo tanto, de acuerdo a Ribeiro, según predomine una u otra matriz, el resultado sería el de los Pueblos Transplantados (pueblos europeizados en lo “etnorracial o lo etnocultural), en el caso de nuestra América debido a migraciones durante principios del siglo XX, como en los casos de Argentina y Uruguay²⁹; en segundo lugar, tendríamos a los Pueblos Testimonio sobre los que, Darcy Ribeiro dice en su texto: “designamos como Pueblos Testimonio a las poblaciones mexicanas, mesoamericanas y andinas,

28 Así se titula un apartado de este libro que aparece en la página 229. Indoafromexicanidad para el caso de México: “mestizaje con los pueblos originarios que recibieron a la población africana y se mezclaron con ella. De ahí que en el programa La Tercera Raíz utilicemos actualmente el concepto indoafromexicanidad para designar al conjunto de expresiones culturales que se conjugan en el mestizaje, tanto las aportaciones que los pueblos originarios hicieron a los esclavos negros como los que éstos dejaron en el mestizaje”, p. 227.

29 En México se consiguen dos ediciones: Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, D. F., Editorial Extemporáneos, 1977. La edición que consultamos es: Caracas, Biblioteca Ayacucho, Prólogo de María Elena Rodríguez Ozán, 1992, pp.187-375).

por ser las sobrevivientes de las altas y antiguas civilizaciones que, ante el impacto de la expansión europea, se derrumbaron, entrando en un proceso secular de aculturación y de reconstrucción étnica que todavía no se ha clausurado”³⁰; en tercer lugar, estarían los Pueblos Nuevos, los cuales se formaron por la reunión de aquellas poblaciones surgidas del mestizaje de contingentes profundamente dispares en cuanto a sus características raciales y del entrecruzamiento cultural de europeos, africanos subsaharianos e indoamericanos, sobre la base de la dominación ejercida por los primeros como es el caso de los pueblos antillanos. Su característica diferencial es la de pueblos deculturados de su indianidad, de su africanidad y de su europeidad para ser una configuración étnica nueva.

Son pueblos “cimentados en la mano de obra esclava traída de África” y, de modo muy particular, en relación con la variante identificada por él como “hispano-antillana en el contexto del Caribe insular”³¹; y, por último y en cuarto lugar, los Pueblos Emergentes. Se trata, en este caso, de pueblos que surgen como naciones recién después de la segunda Guerra Mundial. Existen muy pocos en América Latina, por lo que su relevancia para nuestros estudios obedece a conocer las naciones africanas actuales a partir de su pasado colonial que les impuso una lengua extranjera y ciertos aportes culturales europeos. Lo central de esta tipología es considerar que en las cuatro configuraciones etnoraciales propuestas por Ribeiro se encuentra la matriz africana subsahariana, aunque en diversa cantidad y, por lo tanto, en contextos diferenciados.

Por otra parte, los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes de nuestra América han sido objeto, -por su pasado de dominación que les ha sido común a ambos-, de actos de discriminación y exclusión social en los países multiétnicos y pluriculturales de nuestro continente, lo cual representa un serio obstáculo para el logro de una verdadera democracia desde una radical perspectiva de los grupos excluidos en la sociedad actual. Nos referimos a esa otra América que se encuentra oculta o invisibilizada por una concepción occidentalizada de nuestra historia y de nuestras especificidades etnoculturales. Esa América profunda, como diría Guillermo Bonfil Batalla, es desconocida o por lo menos invisibilizada por las mentes colonizadas, en lo que Quijano llamó, la “colonialidad del saber”, impuesta por procesos de dominación propios de una “colonialidad del poder”.

Omer Buatu Batubenge, al analizar lo que él llama la debilidad de la democracia liberal, nos dice que dicha debilidad obedece a “su incapacidad de integrar todos los elementos de la realidad social en la realización de sus objetivos” (Buatu, 2004/2, p. 51-69). Su propuesta radica en considerar la “democracia convivencial” como medio y

30 *Ibid.*, p. 188.

31 *Ibid.* P. 189.

forma de gobierno autónomo que permita atacar el problema de la exclusión desde la base de las necesidades y de las aspiraciones de la población”. Consideramos que el planteamiento central de la “filosofía de la convivencia”, nos permite no solo proponer nuevas formas de concebir la democracia, sino también entender mejor un aspecto que quizá no ha sido suficientemente estudiado y que tiene que ver con las relaciones interétnicas entre indígenas y afrodescendientes en los entramados comunitarios.

Entramados que históricamente han sido caracterizados como propios de poblaciones subalternas; viéndose, estas, obligadas a resistir los embates de la dominación durante los diversos procesos de reproducción de su propia vida, en que ambos grupos coincidieron y que derivaron en el desarrollo de la configuración étnica y cultural de nuestra América. Es una primera aproximación que indaga en las posibilidades de hacer otra lectura de una historia compleja y llena de contradicciones como lo es la caracterizada por el ya mencionado proceso de “indianización del africano y africanización del indio”.

Un aspecto fundamental de nuestro planteamiento nos exige avanzar en el conocimiento de las formas específicas en que el mestizaje (tanto racial como cultural) entre indígenas y afrodescendientes se pudo generar en algunas regiones de México y nuestra América. Para ello, se requiere saber, cómo es que los diversos obstáculos para las relaciones interétnicas se pudieron superar históricamente. Pensar en la posibilidad de este mestizaje, presupone aceptar que entre estos dos grupos étnicos hubo, además de desencuentros, conflictos y rivalidades, ciertas relaciones de tipo convivencial.

Para poder abordar estos complejos procesos, consideramos necesario plantear algunos supuestos de los cuales partimos. En términos generales, podríamos hablar de diversas variantes etnoraciales de este mestizaje entre indígenas y afrodescendientes, por lo cual se hace necesario un análisis crítico de la forma en que tradicionalmente se ha concebido al mestizaje: de ahí que el concepto clave de nuestro análisis sea precisamente el de diversidad. Así, tendríamos que caracterizar los mestizajes que dan origen a los garífunas de Centroamérica³², a los Mascogos³³ de Coahuila, México, los llamados caboclos de Brasil, o el “mulataje” entre los llamados creoles³⁴ del Caribe y Circuncaribe.

32 La comunidad Garífuna está formada por un grupo étnico de origen africano. También se les llama caribes negros -o garinagu-. Viven repartidos en las costas caribeñas de Honduras, Belice, Guatemala y Nicaragua, además de un proceso diaspórico que los ha llevado a Nueva York, Los Ángeles, Jamaica y muchos otros lugares. El pueblo garífuna se originó en San Vicente como resultado de un mestizaje entre indios caribes y negros huidos de la esclavitud y que llegaron a esa isla donde fueron aceptados y se configuraron como un pueblo nuevo.

33 Los mascogos son mexicanos cuyo origen se remonta a un mestizaje, surgido en Estados Unidos, entre indios seminolas y afroamericanos. Viven en Coahuila; esta original comunidad habita en El Nacimiento, municipio de Múzquiz, y forma parte de un capítulo olvidado de la historia regional y fronteriza, que se remonta a mediados del siglo XIX. Como grupo minoritario, con residencia oficial en el Estado desde 1850).

34 Creoles: población con lengua propia derivada del inglés y otras lenguas europeas y africanas. En este trabajo nos referimos a los creoles de origen jamaicano y de otras Antillas anglófonas que viven en las costas de Centroamérica y en otros lugares del Caribe y Circuncaribe.

Por otra parte, desde el punto de vista teórico-metodológico, se trata de desarrollar un enfoque que logre evadir la naturalización y esencialización de la llamada “identidad negra”, así como también, abandonar críticamente el esquema del pensamiento racial con tintes racistas, entre otros, el elaborado en Estados Unidos, utilizado por la inmensa mayoría de autores norteamericanos, salvo honrosas excepciones³⁵, y que está presente en las concepciones dominantes de la antropología norteamericana, siendo evidente en la interpretación de la cuestión “negra” mediante una estereotipada lectura de las “castas” y del “ghetto”, concepción que parte de representaciones simplificadas que no concuerdan con las realidades diversas y complejas vividas por la población afroamericana en nuestra América.

Partiendo de lo anterior, consideramos necesarias las interpretaciones que den cuenta, a la vez, de la identificación negra y del mestizaje, de la pertenencia a una sociedad regional mestiza y a un colectivo racializado y discriminado, contribuyendo así a hacer visible y valorar, las iniciativas múltiples e innovadoras de cientos de miles de personas que se autoadscriben como costeños, “negros”, morenos o afromestizos y a la construcción de una convivencia social y política en el contexto de la compleja herencia de discriminación y mestizaje, además de abonar a la recuperación de su lucha por reducir la pobreza y generar nuevas propuestas de democracia y participación colectiva o “ciudadana”.

Entre los grupos emergentes cuyas identidades etnoculturales se han manifestado de diversas maneras en las últimas décadas en nuestra América, los afroamericanos, también llamados afromestizos, se resisten a ser encasillados en una denominación ideológica como lo es la de una “América mestiza” que esconde el carácter diverso de la población latinoamericana. Esta diversidad etnocultural exige un tratamiento específico para cada una de sus variantes, en contraposición, primero, del apuntalamiento de un pretendido pensamiento único originado en los centros de poder transnacional y segundo de la tendencia a fragmentar la realidad mediante enfoques propios de un posmodernismo que desprecia la teoría, rompe en buena medida con el imperio de la razón y rechaza el postulado de la totalidad (Osorio, 2006, p. 47-64) dejando entrever que, el objetivo -deliberado o no- de las posiciones más conservadoras de la llamada condición posmoderna, es la de romper la unidad de la realidad social en el análisis; en el caso que aquí nos interesa se negaría la posibilidad de plantear la “unidad” de

35 Así ocurre, por ejemplo con la mayoría de los trabajos presentados en *Theories of Ethnicity: A Classical Reader (Teorías sobre la Etnicidad - Una Antología Clásica)*, Edited by Werner Sollors, New York, University Press, 1996; y, también en los siguientes dos títulos: *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1941, y *The Status System of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1942, que son antecedentes importantes en el tema de la teoría de la etnicidad. Una de las excepciones más conocidas, no de los autores norteamericanos, sino de los incluidos en la antología de Sollors es el texto *Ethnic Groups and Boundaries*, del noruego Fredrik Barth.

un “nosotros indoafrolatinoamericano” como diría Don Carlos Lenkersdorf, filósofo de origen alemán que convivió con los tojolabales para escribir su trascendental obra en la que postuló su teoría “nosótrica” tras el estudio de la lengua de este chiapaneco pueblo originario (Lenkersdorf, 2006, p. 98).

Se propone entonces, reintegrar esta unidad, a partir de reconocer y entender mejor su composición múltiple y compleja, en una primera aproximación desde la perspectiva de las identidades etnoculturales en el tejido social comunitario y convivencial, Además de los pueblos originarios que han desarrollado movimientos cuyas demandas han venido superando las visiones indigenistas o etnicistas para alcanzar un nivel de desarrollo que involucra la necesidad de repensar el concepto de nación en nuestra América.

Durante las últimas décadas, los afrodescendientes han venido a sumarse, no sin dificultades, a las reivindicaciones de carácter etnocultural de los indígenas que tendrían cabida en una nación cuyo Estado reconociera (y respetara, otorgándole un estatus jurídico concreto) el carácter pluriétnico y pluricultural de dicha nación³⁶.

Lo que es sostenible, es que el “nosotros” latinoamericano está caracterizado por su diversidad étnica y cultural, lo cual no implica fragmentación, sino una unidad compleja en donde lo que unifica es un conjunto de elementos diversos, pero con una historia compartida y un origen común. Esto es lo que subyace en el fondo de las múltiples y complejas formas de resistencia étnica y cultural en América Latina contrarias a la avalancha “globalizadora” de supuesto signo homogeneizador (que hace unos años se temía terminara con la rica Variedad de culturas locales) y a las políticas neoliberales negadoras de lo nacional sobre todo cuando ello tiene un carácter popular.

Los afrodescendientes en América Latina son el producto histórico de diversos grados de mestizaje, sin embargo, la ideologización del concepto tiende a ignorar que dicho mestizaje no homogeneiza sino que está compuesto por diversos elementos raciales, étnicos y culturales por lo que existen realmente diversos tipos de mestizajes. Así, his-

36 No bastan, para ello, artículos constitucionales puramente declarativos como la reforma al artículo 4^º de la Constitución Mexicana de 1992 (ver, por ejemplo, el texto crítico de esta reforma: Héctor Díaz-Polanco, pueblos indios y la Constitución” en *México Indígena*, núm. 15, INI, México, diciembre 1990 y “autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico en México”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman “coordinadores- *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada Ediciones/ CEIICH-UNAM, 1996, págs. 139-175), ni siquiera una Ley Indígena que no cumpla con los requisitos mínimos de autenticidad, como la promulgada en México en 2001, la cual significó la más grande traición, por parte del Estado mexicano (incluidos todos los partidos políticos) a los pueblos originarios de México. Pero aún más, en las propuestas de los pueblos originarios del continente, existen variantes del carácter mismo de ese Estado que iría desde una forma alternativa al “Estado-nación con hegemonía blanco-mestiza” que incorpore una democracia de contenido multiétnico, hasta una forma plena de nuevo Estado multiétnico democrático y popular, en términos utilizados en el libro antes citado.

tóricamente, el tipo de mestizaje preponderante en algunas regiones de América Latina no fue el de europeos e indoamericanos, sino el de indígenas y personas “negras”. Aunque hay que señalar que esta población incluye distintas variantes y grados de mestizaje (además de la mixturación de personas negras con indios). Existieron muchas otras, integradas por “mulatos” -con su diversidad de mulataje- e indios con diferentes intensidades de mestizaje. Por ello, durante la época colonial, en particular a partir del siglo XVIII en que había un afán desenfrenado por clasificar todo lo existente, se crearon los llamados cuadros sobre el sistema de castas con denominaciones que llegaban al absurdo.

Así, por ejemplo, lo escrito en el siguiente párrafo tomado de un texto especializado: “pardo, lobo o zambo: indio con negra; jarocho: negro con india; chino: lobo con negra; cambujo: chino con india; zambo prieto: negro con zamba; galfarro: negro con mulata; negro con cuarterona: tente en el aire; albarasado: tente en el aire con mulata; gíbaro: lobo con china, etcétera” (Ben Vinson III, 2005, p. 265).³⁷ Si a lo anterior agregamos el hecho de que los mestizos - indio y español- eran abandonados por el padre, -por lo que crecían y eran contabilizados como indios, fenómeno que se dio en grandes cantidades-, el proceso se complejiza aún más.

Efectivamente, las cosas han ocurrido de tal manera que el mestizaje no homogeneiza como generalmente se ha considerado. No obstante, el problema no es única ni fundamentalmente racial, sino, principalmente étnico y cultural, además de socioeconómico. Sin embargo, para los objetivos de este trabajo, lo más importante en este punto es advertir que, para que se diera un mestizaje entre afros e indígenas, se requirió, en ocasiones, de la convivencia entre ambos grupos étnicos.

Por otra parte, el tratamiento de “negro” que durante siglos se le ha dado a los afroamericanos o afrodescendientes dio origen al movimiento de la “negritud”. Sin embargo, hablar de negritud en la actualidad no deja de causar cierta polémica y desatino. Por un lado, debido a la compleja historia del concepto y, por otro, porque la reivindicación a la que nos adherimos se pretende una postura más universal que se base en un planteamiento sobre la distinción racial como forma de reintegrarle su condición de seres humanos de la cual ellos fueron violentamente despojados por el sistema esclavista. Entendemos que, hasta ahora, a través de la negación se ha querido ocultar o invisibilizar la presencia de personas negras en América Latina. Y es que la mejor forma de desaparecer de la historia lo no deseado, es negar su existencia, más aún, si eso que se desea desaparecer nos recuerda una condición que se considera vergonzosa por la ideología de la “blanquitud”.

37 Esta cita corresponde al texto del historiador norteamericano Ben Vinson III, incluido en un libro colectivo coordinado por Juan Manuel de la Serna. Esta diversidad de mestizajes dio origen a una población “morena” difícil de clasificar.

La sistemática exclusión histórica de que ha sido objeto el ser humano “negro” como sujeto capaz de participar en la vida y desarrollo de las naciones latinoamericanas, no ha quedado registrada en la historia, se nos presenta como algo inexistente. Efectivamente, ya ha sido suficientemente documentado, cómo el discurso oficial pintó a los afroamericanos como sujetos sin historia y cómo, al ser sistemáticamente excluidos como grupo sociocultural, éstos han optado muy frecuentemente por cambiar su condición mediante diversas formas de blanqueamiento (Ortiz, 1975; Mellafe, 1975; Franco: 1975).

En la historia de las relaciones interétnicas no todo ha sido armonioso. En la lucha de indígenas y afrodescendientes en América Latina, el cimarronaje, proceso de carácter emancipatorio por excelencia, se inició desde los principios del siglo XVI. En Cuba, por ejemplo, indígenas y africanos fueron objeto de la explotación de mano de obra esclava en los lavaderos de oro, régimen brutal descrito en los célebres *Memoriales* del padre Bartolomé de las Casas. En la República Dominicana, por otro lado, la llamada sociedad “hatero patriarcal”, que al igual que en Cuba llegó a un grado de explotación tal que sometía al esclavo a condiciones indignantes que lo van a llevar a huir de ella. Y, claro, los indígenas concededores del territorio que les perteneció por derecho desde antes de la llegada de los españoles, se van a convertir, durante las primeras rebeliones indígenas, en los maestros del cimarronaje para los esclavos africanos que huían de la esclavitud. Para que este tipo de proceso se pudiera dar, se requirió, previamente o bien durante la escapatória, que se generara cierta convivencia entre ambos grupos etnoculturales. Aunque en muchas otras ocasiones prevalecieron visiones instrumentales que dejaron de lado dicha convivencialidad.

Sin embargo, a pesar de las visiones instrumentales y etnocéntricas, seguramente existieron posiciones ancestrales de convivencia, generándose también nuevas perspectivas en torno a su comprensión. Desde quienes la captan como una totalidad en la que el hombre se encuentra inmerso, un macroorganismo, solo como un conjunto de elementos, algo que está para beneficio del hombre, o un ente con derechos.

A continuación, se incursiona en algunas de estas visiones o cosmovisiones muy ligadas a la vida comunitaria y a procesos civilizatorios específicos.

Para muchos grupos indígenas de América Latina, entre los que podemos contar a varios de los que han habitado y habitan las costas de la vertiente caribeña o las del Pacífico, perciben el entorno de una forma integral. Para la antropóloga Maritza Gómez, por ejemplo, la comunidad se muestra en un mundo holístico: donde todo forma parte (Gómez, 2001, p. 258). Los ciclos naturales (el día y la noche, la lluvia y la sequía, etc.) ordenan la vida; los hombres comparten sentido y valores con los seres espirituales que viven en el monte.³⁸

³⁸ Monte puede ser entendido como bosque, selva o simplemente un conjunto de plantas.

La cosmovisión indígena se fusiona con las concepciones africanas cuando, por ejemplo, en el cimarronaje se da el encuentro entre afrodescendientes perseguidos y comunidades indígenas que les dan cobijo, se manifiesta en prácticas comunitarias del *saber ser*, *saber estar*, *saber dar uso*; la convivencia y las prácticas permiten el reconocimiento del mundo (Gómez, p.257). El conjunto de saberes opera como guía, a través de las costumbres y el hacer. No se establecen por medio de conceptos verbalizados, sino por prácticas manifestadas en la convivencia. Una noción recurrente del *saber ser* en la convivencia con el entorno es el respeto. Este se encuentra en el tono de voz, la forma de ver, las actitudes corporales y principalmente en el silencio y la paciencia. El tomar conocimiento de las cosas valiéndose del enseñarse y todo aquello que significa la experiencia, es *saber estar*.

El cultivar, por ejemplo, es una puesta en práctica de los conocimientos, es experimentar un conjunto de valores adquiridos es *saber dar uso*. El conjunto de saberes cuenta con diferentes elementos y no opera de forma lineal, se van nutriendo progresivamente y comenzando una y otra vez. Los conocimientos tradicionales han incidido en la conservación del entorno natural para estos grupos étnicos, su apropiación se basa en el uso múltiple de los ecosistemas (Toledo, 1985). La milpa es mucho más que el espacio primordial de agricultura. Es el sitio de representación de la memoria mítica del *ethos*. En el cultivo, el hombre configura sus emociones y orientaciones, allí se configura en su totalidad: “Pude ver lo llena que se siente mi milpa, me dijo que no la fuera yo a dejar mucho” (Chen José, 2007, ejidatario ch'ol de 53 años, Extracto de plática llevada a cabo en Frontera Corozal). De esta manera, algunos mixtecos de la costa Chica se consideran herederos de la simbolización permanente en tres niveles: astral, natural y social. Asimilados con las potencias astrales del sol y la luna, con los fenómenos atmosféricos (como el día y la noche) asociados a ellos y, la reproducción cultural y las normas de funcionamiento en su sociedad (Marion, 1991, p. 143). Para ellos, el ambiente desempeña un papel fundamental en la configuración de su mundo, y no lo conciben separado de su estructura de configuración total. Aunque estas concepciones se han ido perdiendo y cambiando hacia una visión de tipo instrumental. Ahora bien, mixtecos y afrodescendientes, comparten estos mismos elementos etnoculturales en la costa Chica de Oaxaca y de Guerrero.

Así, existen corrientes afroamericanas que se han inspirado en las concepciones indígenas y campesinas. Estas enfatizan principalmente las formas de relacionarse con el ambiente. Generalmente se concibe al hombre como una parte más dentro de todo un contexto. Se cimientan sus posturas en las formas de vida que generan pertenencia y empatía con el entorno, además de las relaciones espirituales con el ambiente (Gudynas, 2002, p.50). Sin embargo, en ocasiones lo que se desencadena son fobias mutuas, rechazos e incomprensiones, que llevan a los odios recíprocos. Los españoles fomentaron estas fobias entre las llamadas castas. De ahí que no era gratuito que un

indígena viera a un afro como su enemigo, una vez que el español ponía a este de su capataz. O bien, al revés, cuando se formaban cuadrillas de indios para perseguir a los cimarrones apalencados.

Por otra parte, al estudiar a indígenas y afrodescendientes desde un enfoque etnocultural, tendríamos que profundizar, los estudios sobre el mestizaje que se dieron durante la colonia en la Nueva España y, más recientemente, en la República mexicana y, en general, en otros lugares de nuestra América, el cual, como ya vimos, no solo se produjo entre españoles e indios, sino que abarca también a los hijos, nietos, bisnietos, etcétera, de los africanos negros que fueron traídos de manera forzada para trabajar como esclavos en las minas, en las plantaciones de caña de azúcar, en el servicio doméstico y en tantas otras actividades fundamentales para el desarrollo de la economía colonial de la Nueva España, así como los indios y mestizos junto con los cuales constituyeron siempre la población más numerosa.

Pensamos que resulta muy interesante que, en algunas regiones como el Sotavento en Veracruz, el grado de mulataje producto de las relaciones entre españoles y negras, fue muy alto, pero también el mestizaje entre indígenas y negros, mestizaje este que, en muchas regiones como las costas del actual Guerrero y Oaxaca llegó a ser mayoritario. No suele reflexionarse que, en estas dos zonas del Pacífico -poco comunicadas durante mucho tiempo-, la inmensa mayoría de la población era indígena y negra, mientras que la presencia española era, con mucho, minoritaria (En la Nueva España, había, en 1570: 6,640 europeos, 3 millones 366 mil indios y 20,569 negros; y en 1742 había: 9 mil europeos, 21 mil africanos, un millón, 540 mil indios, 266 mil afroestizos y 249 mil indomestizos). Serna J. (s.f.). Consideramos que estos datos hablan por sí mismos; y lo más importante de este fenómeno poblacional, no es tanto la cuestión de la herencia biológica, sino que esta evidencia de tipo racial nos remite a la herencia cultural.

Esta herencia cultural, como ha sido plenamente demostrado en multitud de trabajos, es la que hemos recibido los mexicanos no solo de España y de las diversas culturas pertenecientes a los diferentes pueblos indios de México, sino también de las diversas variantes culturales que nos llegaron del continente africano, particularmente de la costa occidental subsahariana (África “negra”). Esto ha ocurrido así, aunque muy disminuido debido a la salvaje deculturación de la que fueron objeto los afrodescendientes en nuestro país. Solo a través de la resistencia cultural, pudieron sobrevivir algunos elementos de las culturas ancestrales de los africanos, sobre todo en la religión, la música y la danza. De ahí la riqueza de la diversidad cultural de la nación mexicana. Por ello, se antoja increíble que, durante mucho tiempo, y aún en la actualidad, se haya soslayado este tercer origen que aún a simple vista es evidente en muchas regiones, no solo de nuestro país sino, también, de América Latina. Los estudios más acuciosos, demuestran que en esas regiones de América Latina el mestizaje de indígenas y espa-

ñoles con afrodescendientes se pudo dar, a pesar de los impedimentos fuertemente impuestos por los españoles, gracias a la convivencia entre unos y otros que resultó imposible de evitar.

Ese espíritu convivencial pareciera encontrarse enraizado en lo más profundo del ser de los pueblos. Un impulso hacia la convivencia que apunta a romper con todo aquello que lo obstruye; es decir, aquello que pareciera proceder del ejercicio del poder ajeno e impuesto sobre los más preciados intereses de los pueblos. Sobre todo, los intereses de los sectores populares compuestos por indígenas y afrodescendientes quienes constituyen una parte importante de las mayorías populares subalternizadas en toda Latinoamérica.

Estos sectores han sido tradicionalmente excluidos, marginados, discriminados y explotados. La democracia convivencial del futuro deberá, por tanto, incluirlos necesariamente. Ellos son, antes que otros sectores de la población de América Latina, los portadores destacados de lo nacional popular como planteó en su momento Mariátegui (1995 [1923]) y como más tarde precisó y desarrolló, en sus trabajos sobre Bolivia, Zavaleta Mercado (1986). Mientras el actual proceso de globalización, que se desarrolla como extensión planetaria de la racionalidad filosófico-científico-técnica, tiende a organizar el mundo solo desde esta, nivelando o bien englobando las diferencias, cuando, para ser justos con toda la historia, habría que pensar en y tender hacia una *ecumene*, es decir, a la convivencia de diferentes pueblos y culturas.

Todos estos aspectos de la convivencia democrática apuntan hacia la fundación de naciones pluriétnicas y pluriculturales en nuestra América. Pero, no basta el nivel declarativo en el orden constitucional, como el año pasado se le arrancó al poder federal en México, así se trate, incluso, de un reconocimiento como el de la nueva Constitución boliviana, que reconoce el carácter multinacional de Bolivia, la cual se asume así, como nación de muchas naciones. Aún ello, resulta insuficiente, mientras no se destruyan las bases estructurales de la desigualdad económica, política y social.

Podríamos concluir, por tanto, con algunas consideraciones mínimas y provisionales, aunque necesarias para el arranque. Está claro que los aspectos, aquí solo someramente tratados, debieran seguirse profundizando. Por lo pronto, se abren nuevas líneas de investigación, pero no solo en el sentido de proponer concepciones filosóficas como la de la convivencia para la formulación de una democracia más plena y desde abajo. Pensamos que también la revisión histórica de las relaciones interétnicas e interculturales entre afrodescendientes e indígenas en América Latina debiera utilizar un enfoque que tome en consideración los elementos teórico-metodológicos de esta filosofía.

En efecto, sus fundamentos epistémicos nos pueden ayudar a entender de mejor manera los casos en que la convivencia permitió la construcción de vías para el entendimiento y la interacción de grupos étnica, racial y culturalmente diferenciados. Ello, no obstante tratarse de grupos caracterizados hasta ahora a partir de sus rivalidades y actitudes excluyentes o de permanente rechazo entre ellos, pero que compartieron espacios y una condición de subalternidad que, necesariamente, les abrieron otras posibilidades de relacionarse mediante lo que Omer Buatu (2014) ha llamado “convivencialidad”. En congruencia con ello y con lo planteado en nuestros objetivos iniciales, finalmente preguntamos: ¿De qué otra manera se explican mestizajes como el de los mascogos o el de los garífunas? Desde luego estos mestizajes han sido vistos como excepcionales, pero ¿no habría que estudiar otros mestizajes menos evidentes en lo fenotípico y en lo etnocultural, pero que nos muestran una presencia afrodescendiente muy marcada, como sería el caso de los mestizajes en Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca y los del Sotavento en Veracruz, Oaxaca y Tabasco, entre los más próximos a nosotros los mexicanos?, por tanto: ¿pueden los estudios de la psicología social comunitaria complementarse, ampliarse y precisarse aún más con el conocimiento de estas relaciones interétnicas y culturales que se desarrollan desde un enfoque afroindioamericano como el que aquí hemos presentado? ¿Puede, a su vez, la psicología social comunitaria proporcionarnos elementos teórico-metodológicos para ampliar y profundizar sobre la posibilidad de una mejor explicación de estos procesos y por tanto una mejor comprensión de promoverlos en la coyuntura actual? Nosotros pensamos que sí y esto es lo que esperamos se pueda dilucidar mediante otras investigaciones desde ambas perspectivas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida; A. E. (2015) Compromiso con los pueblos Originarios de nuestra América, en K. I. Herazo, *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra América*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Almeida, E. y Flores J. M. (2011). La informalidad de la psicología comunitaria en México, en M. Montero, y I. Serrano-García (Comps,). *Historias de la psicología comunitaria en América Latina. Participación y transformación* (pp. 279-306). Paidós.

Ben Vinson III (2005). “Estudiando las razas desde la periferia: las castas olvidadas del sistema colonial mexicano (lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos)” en *Pautas de convivencia en América Latina colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*,

(traducción de Juan Manuel de la Serna Herrera, p. 247-307). CCyDEL-UNAM/Gobierno del Estado de Guanajuato.

Buatu Batubenge, O. (2004/2). “Naciones multiétnicas, cultura y democracia convivencial”, en *Latinoamérica*, revista de Estudios Latinoamericanos, núm. 39, p. 51-69.

Buatu Batubenge, O. (2014) *Filosofía de la convivencia*. Universidad de Colima-Ediciones EÓN.

Franco, José Luciano (1975). *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*. Ciencias Sociales.

Gómez, Maritza (2001). *Saber indígena y medio ambiente: experiencias de aprendizaje comunitario* (p. 258). ENAH.

Gudynas, Eduardo (2002) *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*, Montevideo, Coscoroba, p.50.

Herazo, G. K. I. y Moreno, B. M. (Coord.) (2014). *Sentido de comunidad de pueblo originario: Santa Martha Acatitla (entre los carrizos)*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Herazo, G. K. I. (Coord.) (2015). *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra América*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Herazo, G. K. I. y Javiedes, R. M. de la L. (Coord.) (2016). *Desafíos para la Psicología Social Comunitaria. Reflexión, acción e investigación de un primer encuentro*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Herazo, G. K. I. (2018). *Crítica a la Psicología Social Comunitaria. Reflexión epistémica con la inclusión de los pueblos originarios*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Lenkersdorf, Carlos (2006) “Latinoamerindia”, en N. de los Ríos Méndez e I. Sánchez Ramos (coordinadoras). *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos* (p. 95-105). Posgrado de Estudios Latinoamericanos-UNAM.

Mariátegui, José Carlos (1995[1923]). *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Era.

Marion, Marie-Odile (1991). *Los hombres de la Selva: un estudio de tecnología cultural en el medio selvático* (p. 143). INAH.

Martí, José (1993). “Nuestra América”, en J. Serna Moreno y M. T. Bosque Lastra (coordinadores). José Martí a cien años de Nuestra América. *Panorámicas de Nuestra América*, 1, CCyDEL-UNAM.

Martínez Montiel, L.M (2017). La Tercera Raíz. Presencia africana en México.”La indo-africanidad en los procesos de interculturación”. México, PUIC-UNAM

Mellafé, Rodolfo (1975). *Breve historia de la esclavitud en América Latina*. SEP (Sep-setentas).

Montero, M. (2003). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad*. Paidós.

Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo concepto y procesos*. Paidós.

Osorio, Jaime (2006). “El estudio de América Latina frente al posmodernismo y al positivismo”. *Cuadernos Americanos*, 118, p. 47-64.

Ortiz, Fernando (1975). *Los negros esclavos*. Ciencias Sociales.

Ortiz, Fernando (1975). *El engaño de las razas*. Ciencias Sociales.

Serna, J (s. f.) La “Tercera Raíz” en México. *Revista Archipiélago*. Unam. p.54.

Darcy, Ribeiro (1992). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos* (p.188). Biblioteca Ayacucho.

Toledo, Víctor (1985). *Ecología y autosuficiencia alimentaria*. Siglo XXI.

Zavaleta Mercado, René (1986). *Lo nacional popular en Bolivia*. Siglo XXI.