

# Música, ciudadanía y afrodescendientes en dos contextos nacionales

## Music, Citizenship and Afro-descent People in Two National Contexts

**Eduardo Luis Espinosa** | ORCID: [orcid.org/0000-0003-3082-7917](https://orcid.org/0000-0003-3082-7917)  
[profe\\_ed\\_l@yahoo.com.mx](mailto:profe_ed_l@yahoo.com.mx)  
Universidad Autónoma Metropolitana  
México

*Recibido: 11/10/2019*

*Aceptado: 20/11/2019*

### Resumen

El objetivo de este trabajo es explicar cómo la generación y difusión de música con raíces africanas en los últimos 30 años han contribuido a las acciones de los afrodescendientes de Cuba y México por el reclamo de sus derechos ciudadanos. La indagación que ofrecemos en el epígrafe 2 de este ensayo contiene un examen comparado del tema. Nuestro análisis de la ciudadanía de los afrodescendientes hace un corte del tema desde el ángulo de los estudios del racismo y la etnomusicología por la relación música y sociedad.

Al hablar de la música en Cuba nos referimos al *hip hop*, estilo musical aparecido en la Isla en los 90 en ambientes urbanos. De México seleccionamos a los afromexicanos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. De su música tomamos sus dos grandes cuerpos estilísticos: la música popular y la música tradicional.

**Palabras clave:** Ciudadanía, Racismo, Afromexicanos, Afrocubanos.

### Abstract

The purpose of this article is to explain how the generation and dissemination of music with African roots in the last 30 years have contributed to the actions of the Afro-descendants of Cuba and Mexico for the claim of their citizenship rights. The inquiry can we offer in section 2 of this essay contains a comparative perspective of the subject. Our analysis of the citizenship of the Afro-descendants makes a cut of the subject from the angle of the studies of racism and ethnomusicology by the relationship between music and society.

In talking about music in Cuba we refer to *hip hop*, a musical style that arose on the Island in the 90s in urban environments. From Mexico we select Afro-Mexicans from the Costa Chica of Guerrero and Oaxaca. From his music we take his two great stylistic bodies: popular music and traditional music.

**Key words:** Citizenship, Racism, Afro-Mexicans, Afro-Cubans

## Introducción

El objetivo de este trabajo es explicar cómo la generación y difusión de música con raíces africanas en los últimos 30 años han contribuido a las acciones de los afrodescendientes de Cuba y México por el reclamo de sus derechos ciudadanos. La indagación que ofrecemos en el epígrafe 2 de este ensayo contiene un examen comparado del tema. Nuestro análisis de la ciudadanía de los afrodescendientes hace un corte del tema desde el ángulo de los estudios del racismo y la etnomusicología por la relación música, nación y sociedad (desarrollada en los epígrafes 3 y 4).

Al hablar de la música en Cuba nos referimos al **hip hop**, estilo musical aparecido en la Isla en los 90 en ambientes urbanos, estilo que descansa en el *rapeo* (versificación) y la mezcla musical que realiza un DJ, por su asociación con la *performance* supone escenificación, danza y trabajo visual (Morgan, 2009:111-112). Tomamos el hip hop de contenido social, el cual fue el primero en brotar en ese país, y que puso en su centro la reivindicación de los derechos de los afrocubanos. Al tomar esta clase de hip hop, hacemos abstracción de los hip hop comerciales y los epígonos utilizados para neutralizar la carga de denuncia del estilo social. Este último tiene una audiencia a la que apela con un sentido de compañerismo y cooperación comunitarios.

En el lado de México seleccionamos los afro-mexicanos de la **Costa Chica de Guerrero y Oaxaca**. De su música tomamos sus dos grandes cuerpos estilísticos, dígame, la música popular y la música tradicional. La primera es de una amplia audiencia en la región de la Costa Chica y está llena de géneros, los cuales tratamos de simplificar en nuestro corto análisis; la segunda, de una audiencia relativamente pequeña, pero muy activa en la gestión por los derechos de los ciudadanos afro, música que contiene pocos géneros, pero de una gran profundidad simbólica.

El paralelismo en la acción de los ciudadanos afrodescendientes y su música son parte del flujo de una ciudadanía mundial, la ciudadanía de la diáspora africana y sus músicas fundadas en el predominio del ritmo, la unidad del sonido con otras expresiones estéticas, y la conversión del sentido comunitario para su goce. En los últimos 30 años desde esa instancia se han apuntalado los derechos civiles, políticos y sociales de los afrodescendientes que son ciudadanos de naciones latinoamericanas. La diáspora africana ha pasado con sus solicitudes por los organismos internacionales y las discusiones en torno a los derechos humanos; por las rutas de la opinión pública

y escenarios políticos decisivos para la lucha por los derechos civiles; por las demandas políticas que críticamente han reivindicado la memoria histórica de la trata y la esclavitud africanas; por entre el consenso de la mundialización de la cultura, con la fecundidad de la herencia cultural africana en las artes y las humanidades.

Los dos países seleccionados son muy importantes para la diáspora. México fue el principal destino de esclavos procedentes de África al inicio de la colonización y atrajo grandes cantidades de embarques de la trata hasta mediados del siglo XVII (Vinson y Vaughn, 2004). Cuba recibió africanos (mucho de ellos en calidad de esclavos) desde el inicio de la colonización hasta la década de 1860, siendo junto con Brasil los principales receptores de un elevado número de esclavos en el siglo XIX, y no es hasta 1888 que sucede la liberación completa de todos los esclavizados.

La población afro-mexicana fue reconocida en abril de 2019 en la Constitución nacional. Esa población quedó en zonas muy circunscritas de Veracruz y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. A eso se suman las poblaciones afrodescendientes de Coahuila, Estado de México y Ciudad de México, junto con otro pequeño número de pobladores de ese origen repartidos por el país. Eso según datos de la última Encuesta Intercensal (INEGI, 2015), que arrojan más de un millón de afro-mexicanos, casi todos ellos alojados en área suburbanas y rurales.

En Cuba desde los tiempos de la lucha por la independencia (1868-1898) la existencia de africanos y sus descendientes era reconocida en los documentos del ejército libertador y también en la legislación colonial. La población negra de Cuba está por todo el país y tiene una alta presencia en las grandes ciudades. Según el último censo (Cuba, 2012) solo el 35,9% de la población nacional es afrodescendiente por su color de piel. Tanto el resultado censal de Cuba como el de México han sido objetados por los especialistas.

Las demandas de los ciudadanos afro-mexicanos y afrocubanos, como en el caso de muchos otros países de América Latina, giran en torno a los siguientes puntos:

- ◇ La visibilidad, el reconocimiento constitucional y la convicción social de que existe el racismo.
- ◇ La libertad de formar organizaciones étnicas para una toma de decisiones independientes, sin interferencia de autoridad alguna.

- ◊ La dignificación de África y de los afrodescendientes en la propagación de las ideas, en la comunicación, la educación, la socialización y la vida cotidiana -sin que esto quede en declaraciones formales-.
- ◊ El censo y otros tipos de medición del número pobladores afrodescendientes y de su situación en relación con los indicadores del desarrollo social.
- ◊ El mejoramiento de las condiciones económicas, sociales y políticas, así como el respecto a los derechos humanos por parte de autoridades y pobladores hacia los descendientes de africanos.

Esta síntesis reúne derechos civiles, políticos y sociales a veces en el mismo punto y de acuer-

do con el contexto nacional. Es en esa realidad específica donde esos puntos toman jerarquía y adquieren un contenido cambiante. Lo que para los afrocubanos podría ser prioritario, para los afromexicanos podría ser un tópico de menor orden. En todos los casos nos tenemos que ver con ambientes en los que si bien se apela a la *comunidad imaginada* de la nación (Anderson, 1991), junto hay una carencia de voluntad por resolver las problemáticas afrodescendientes. Ese déficit va surcado por la negación del racismo y por la imposibilidad de captar esas problemáticas en el cuadro del racismo institucional (Wieviorka, 2009), porque el racismo no se trata de ofensas o maltratos aislados, sino de ordenamientos raciales del poder y de desigualdades para los de piel más oscura.

## Las demandas afrodescendientes en dos contextos ciudadanos

La iniciativa en los planteos de derechos para los ciudadanos afrodescendientes y el entusiasmo ante un futuro de vindicaciones de ese grupo poblacional, pareciera ser que no se propagan por las dos sociedades estudiadas y por los aparatos de sus respectivos Estados. Estos últimos toman el asunto con una actitud de atrincheramiento ante algo más que se les viene enfrente, y el común de los ciudadanos pocas veces repara en el asunto.

En el contexto regional mexicano, la gente parece estar absorbida por otros menesteres como lo están sus medios de comunicación y sus interacciones cotidianas. Los funcionarios y otros dignatarios federales y de las provincias de Guerrero y Oaxaca, parecen relegar el asunto a *gente que sabe de eso, gente que anda en eso*. En el ambiente cubano el asunto parece estar encargado bajo un estilo oficial, vertical, característico del totalitarismo. El ciudadano de a pie opina. Lo hace abiertamente cuando hay autorización de arriba. Sabe que la cuestión afrocubana *pertenece* a unos pocos funcionarios del ejecutivo o del único partido político del país. Fuera de eso se le confiere *autoridad* para intervenir en el asunto a un puñado de intelectuales (académicos, artistas, escritores y periodistas).

En uno y otro entorno de los tratos con las peticorias afro es poca la presencia del poder legislativo y está casi ausente el poder judicial. México dispone de órganos de derechos hu-

manos independientes que se vinculan con las organizaciones afrodescendientes; mientras que en Cuba los grupos de derechos humanos quedan sin voz en los tratos oficiales al estar tachados como parte del sector opositor. En la primera nación las organizaciones civiles están enredadas en el juego de las pugnas políticas regionales, pudiendo llegar a una relación clientelar con algún partido o grupo político. En la segunda nación las organizaciones civiles son extensiones del Estado en el sentido leninista del término, y unas pocas, nacidas al calor de las aparentes aperturas de los últimos años, exhiben una independencia relativa, pero son manejadas por ventrílocuos estatales.

En los dos espacios que analizamos hay una combinación de desconocimiento y desorientación hacia las vindicaciones que se plantean los afrodescendientes. Desde esa mezcla de actitudes no se llega a calibrar la matriz de trabajo por la igualdad ciudadana que hay en el proyecto por los derechos de los afro. Más bien se llega a plantear que esos requerimientos son cosas venidas de fuera, dígame de organismos internacionales, presiones de Estados Unidos, imposiciones de socios extranjeros... Algo así como cosa a la que no hay que dar importancia. Se le interpreta como una especie de concesión que hace la nación para quedar bien con instituciones internacionales (en el caso de México) o para poder negociar una apertura de relaciones mercantiles con EE.UU.

En los dos lugares, con el dedo índice un gesto señala que son reivindicaciones que vienen de fuera. Esa simbología connota relego y transitoriedad en torno a la problemática afrodescendiente; y sugiere que tanto ella como los actores que la plantean carecen de autoctonía. No abundan las comunicaciones que difundan que la problemática afrodescendiente es real, de interés para toda la sociedad; y a la vez que urgente, es el producto de desventajas acumuladas a lo largo de una historia racista y poscolonial. El empuje por la igualdad de derechos de los ciudadanos afrodescendientes, en ambas sociedades analizadas, no es contemplado como una tarea de *camaradería horizontal* de beneficio para toda la *comunidad imaginada* de la nación. En las dos naciones se evidencian las carencias de cooperación con las demandas de los derechos de los afrodescendientes, lo cual no es un buen signo de *comunidad imaginada*. Es una carencia que trata de llenarse con la negación del racismo, el paternalismo y la supuesta defensa de los intereses nacionales. Las organizaciones afrodescendientes y cuanto actor actúe en el sentido de la reclamación de derechos, son tomados como gente que anda copian-do problemas que no son latinoamericanos, que son resultado de la injerencia norteamericana. Esos vigilantes de la pureza nacional no expresan verbalmente el asunto. Los sujetos que buscan derechos tienen que enfrentarse con toda esa situación de falta de transparencia y desorientación que raya en una hostilidad más sobre el gravamen de problemas que se han acumulado en la vida nacional de los afrodescendientes.

La negación del racismo y las hostilidades contra los agentes antirracistas, han sido las bases de una inversión ideológica de la desigualdad y las desventajas que no se han querido asumir en su sentido de desequilibrio de poder, reproducido en nuestro presente por una estructura social que proviene del colonialismo y la esclavitud. La resistencia a reconocer la existencia del racismo hacia los afrodescendientes y las contrariedades hacia sus movimientos autónomos, con sus propias relaciones con la diáspora africana y la vida nacional, han retardado el cumplimiento de sus demandas, en especial en los últimos 30 años en Cuba y México.

En Cuba, en medio del período especial, empezaron a ser toleradas y después permitidas las organizaciones independientes afrocubanas. Algunos grupos opositores al gobierno cubano-tales como **Arco Progresista** y la **Unión Patriótica de Cuba**- empezaron a tener un interés por el asunto racial dentro de sus plataformas. El hip hop -con sus festivales y encuentros- emergió como un movimiento artístico de carácter comunitario y étnico, que, a nuestro modo de ver, ha reflejado de modo prístino la reclamación de los derechos en un país carente de libertades civiles. Variados intelectuales y artistas tomaron un papel decisivo como activistas antirracistas. Un

momento importante fue la celebración en 2012 del centenario de la masacre contra los **Independientes de Color** (de la Fuente, 2012). Siguió una discusión sobre el punto racial en los Congresos del Partido en 2011 y 2016.

El silencio pareció quebrarse, aunque es sabido que las organizaciones afrocubanas como cualquier otra organización que aspire a ser independiente está intervenida por el control político y el espionaje del gobierno cubano. Empero, las interpelaciones afrocubanas parecieron quedarse pospuestas en una estática social que viene de las redes burocráticas y las inacciones del sistema totalitario. Ha quedado así un efecto de debates controlados bajo la pupila del gobierno y su policía política, donde los participantes se regulan con el uso de estereotipos oficiales. Esa profusión del blablablá no ha fortalecido la independencia de las organizaciones afrocubanas, ni ha difundido la labor de sus activistas, los cuales son desconocidos por una buena parte de la población (incluidos algunos afrocubanos).

Esa emergencia de actores por los derechos de los afrocubanos no llevó a un significativo empuje de la dignificación de África y de los afrodescendientes en la propagación de las ideas. En especial la educación en la que existe un gran potencial en Cuba, no se le atendió con una amplia difusión en las aulas y en los libros de texto acerca de una visión contemporánea de la historia de África, de la diáspora africana y de los afrolatinoamericanos. Mucho menos se le dio una entrada a la propagación de las luchas históricas independientes de los afrocubanos por sus derechos.

La resonancia de una socialización antirracista no se realizó. Todo lo contrario, con las carencias y desigualdades agravadas por el período especial, se agudizaron problemas que existían en las relaciones interracial en el nivel del desarrollo individual y colectivo en las pequeñas comunidades donde transcurre la convivencia (Romay, 2014). Se detectó la evitación del contacto interracial de los niños en los juegos y espacios extraescolares (Espina, 2009). Se tomaron datos indicativos de la no-penetración de los ciudadanos blancos más integrados a la vida política del país al interior de las viviendas de los negros, y viceversa (Espinosa, 2018). Los cuidados tradicionales en la celebración de noviazgos y matrimonios entre blancos y negros se empezaron a extremar de ambos lados, vislumbrándose la preferencia de las familias y sus hijos por los enlaces dentro de la misma clasificación racial (Pérez, 1996; Núñez, 2011). Algunos de los que se les tiene en pésima estima racial son a los negros cubanos desmovilizados de las campañas internacionalistas en Angola –sobre todo si quedaron mutilados o impedidos de alguna función física –una situación que de manera inusual aparece reflejada en la literatura (Uxó, 2008).

Las observaciones, referencias y cálculos que se empezaron a tener junto con las percepciones

del asunto, han sido preocupantes desde los 80s hasta hoy. Muchas de esas constataciones son condensadas en 2013 por Morales. A la llegada del periodo especial la población afrocubana estaba en una seria desventaja que se continuó agravando por la crisis del socialismo real en la URSS y los antiguos países socialistas, con la cual se resintió la ayuda y subsidio soviético que servían de base para la redistribución socioeconómica que soportaba el abasto de la población cubana. Desde entonces las mediciones reportan que los afrocubanos no han tenido una situación socioeconómica favorable, han estado muy mal ubicados en los rubros que permiten tener mejores ingresos de recursos en medio de la crisis. Han tenido una baja representación en el sector turístico, las corporaciones mixtas (Estado-inversionistas extranjeros), y los cargos gerenciales en esas áreas. El 2% de los agricultores privados eran negros y el 5% de los cooperativistas agropecuarios. Menos del 17% de las personas que recibían remesas de familiares en el extranjero son afrocubanos. A ello se suma la deficiente presencia en la vida sociopolítica donde se encuentra un bajo número de negros en puestos de dirección de empresas estatales; en posiciones de mandos inteligentes de las fuerzas armadas y la seguridad del Estado; en los puestos directivos de las comunicaciones; frente a las cámaras y micrófonos de los medios masivos; y en la diplomacia, y en labores fuera del país. Se les localiza en mayor volumen entre los empleos peor pagados, los que menos expectativas tienen de conseguir un trabajo dentro de su profesión y ya en los últimos años son contadas manchas dentro de la vida universitaria cubana, la cual se ha blanqueado.

El censo de 2012 no cumplió la medición de esos y otros índices de desigualdad, que los académicos -como Morales- habían constatado desde años atrás. Incluso, ese censo llegó a arrojar una cifra poco creíble de negros y mulatos en el país. Los propios expertos han tenido muchas dudas en cuanto a la fiabilidad de los datos y métodos de levantamiento de estos en ese último censo, disonante en sus cifras raciales con el censo de 1970 y los anteriores.

Los blancos aparecen como el 64,1% de la población cubana, los mulatos el 26,6% y los negros el 9,3% -de acuerdo con lo dado a conocer por la Oficina Nacional de Estadísticas de Cuba en un estudio titulado *El color de la piel según Censo de Población y Viviendas del 2012*. Así la población cubana era de 11.167.325 personas, compuesta por 7.158.256 blancos, 2.870.508 mulatos y un 1.038.561 negros.

No han mejorado las condiciones de vida de la población afrodescendiente en Cuba, ni fue satisfactorio el último censo. A ello súmese que el acoso policial -tal como nos deja ver Morales (2013:96)- ha persistido de los años 80 para acá. El mapa de la actividad de la policía ha continuado marcando en estado crítico la confrontación

con presuntos delincuentes en barriadas donde es observable un mayor número de pobladores negros.

Pese a que representan dos contextos históricos, políticos y étnicos tan diferentes, lo que ha sucedido en México con las reivindicaciones de los afrodescendientes en los últimos 30 años, tiene muchos puntos de contacto con la trayectoria que esa cuestión ha tenido en Cuba. En la Isla el movimiento afro adquiere relativa autonomía en un ambiente donde se reconoce la existencia del racismo, pero con carencias de cooperación con las solicitudes de los derechos de los afrodescendientes, y consecuentemente en una sociedad nacional donde el cumplimiento de las demandas anti-discriminatorias hacia los negros marcha con retardos. En México sucedió algo similar, sólo que la sociedad nacional no ha tenido clara la presencia africana en su seno. Ello ha llevado a una larga invisibilidad de los afrodescendientes. También a una falta de reconocimiento constitucional, que apenas unos meses atrás se resolvió.

En los 80, el movimiento afrodescendiente en la Costa Chica nació con plena autonomía por iniciativas propias en las comunidades afrodescendientes. Pasó de ser un movimiento por el activismo cultural a la movilización política de mediados de la primera década de este siglo. En el medio académico hubo en fecha reciente un cuestionamiento acerca de la autenticidad del movimiento (Lewis, 2012) porque su origen vino de la influencia de activistas externos (académicos, artistas y funcionarios) que pertenecían a instituciones culturales financiadas por el Estado. Pero es más exacto decir que ese movimiento surgió en medio del trabajo cultural masivo en las comunidades para reconocer su lugar dentro de la identidad nacional y proyectarlo hacia los demás actores, por lo menos en la escala regional, donde los afromexicanos comparten su vida con grupos indígenas, mestizos y blancos. La segunda fuente del origen del movimiento afromexicano fue el **Movimiento de los 500 años de Resistencia Indígena, Negro y Popular**.

Por las tres vías se proyectaron reivindicaciones de los afromexicanos en esa región. La visibilidad y el reconocimiento constitucional se les juntaron con el pedido de apoyo que pudiese otorgarle el Estado, tal como debía corresponder si se les reconocía como un grupo étnico en el marco del artículo 2º constitucional. Fueron en esencia las primeras reivindicaciones que se plantearon los afromexicanos, quienes pasaron las tres décadas en pláticas con la sociedad y el Estado nacional para que se les reconociera un carácter propio dentro de la nación pluriétnica y pluricultural.

En ese proceso de organización para reclamar sus derechos como grupo étnico, en Costa Chica, sus pobladores pasaron del activismo cultural a la actividad política. Los que antaño eran mo-  
renos se empezaron a reconocerse estratégica-

mente como afroamericanos. La búsqueda inicial acerca de la identidad cultural, las tradiciones y las costumbres de aquellas poblaciones devino discusiones de tipo político. En una zona del país que por siglos estuvo muy aislada se empieza a plantear el reconocimiento por parte de la nación y de los estados de Guerrero y Oaxaca. Se desplegaron múltiples iniciativas para entrar en la cultura, la comunicación y la participación ciudadana de esos estados. Durante varios años el presidente del senado fue un afroamericano y colocaron dos diputados en el Congreso de la Unión.

En años recientes se inició la propagación de la presencia de los afroamericanos en la nación a través de los libros de textos; los festivales estudiantiles por las provincias en las que ellos pertenecen; y en las programaciones locales han emergido espacios para grupos de música popular que se han ganado la preferencia del público de esa parte del país y que vindican sus raíces *morenas*. Sin embargo esa difusión ha quedado pendiente de ser ampliada y sistematizada por la comunicación y la educación en los distintos niveles. Igual ha quedado pendiente ampliar la representación de los afroamericanos en la educación superior nacional.

Tómese en cuenta que durante estos últimos 30 años, Costa Chica ha sido una región expulsora dentro de México, primero con un alto flujo de migrantes hacia localidades nacionales lejanas del Estado y después hacia los EEUU (Quecha Reyna, 2016). El primer flujo ya venía desde los 60 y fue una cosa que más atrajo la atención de los activistas culturales externos que llegaron a la región a ayudar a sus pobladores en las actividades por el reconocimiento de la identidad cultural. Hoy lo que ya preocupa es la generación de fuentes de empleo para los ciudadanos de la región en medio de dos grandes amenazas externas sobre el área, una el narcotráfico y la otra la ex-

plotación ambiental de las compañías mineras.

La inversión, el empleo, y el fortalecimiento de las producciones y servicios locales, son dos materias que han quedado pendientes, donde los afroamericanos, con una gran desventaja, esperan el apoyo de sus iniciativas por parte del Estado y de la sociedad. Eso les permitiría superar las deficiencias socioeconómicas que aún se vislumbran en ese grupo poblacional, poco beneficiado en cuanto a empleos con altos ingresos, con baja representación entre los grandes propietarios de ganado y los comerciantes regionales, con poca representación en los trabajos directivos en las ciudades inmediatas (Espinosa, 2014).

El movimiento afroamericano ha tenido en sí mismo estrechas miras locales. Por eso no ha contemplado la reivindicación de África y de la diáspora africana como un punto de importancia dentro de su agenda. Para ellos la negritud se ha quedado sólo en un asunto local que busca un reconocimiento nacional. Es quizá una de las razones por las que en el sistema educativo la existencia de los afroamericanos en el país no se acaba de visibilizar. Tampoco se pueden vislumbrar las opciones de crecimiento económico que ese grupo necesita, su relación más activa con su migración en otras partes del país y de EEUU, migración que de algún modo es una de las extensiones de la diáspora africana.

El bajo posicionamiento económico y social de los afroamericanos no se le ha podido constatar con precisión. Han faltado los censos, conteos y levantamientos estadísticos que ayuden en tal sentido. El único paso de avance al respecto fue el resultado de la Encuesta Censal de INEGI (2015), en la que se reporta una población de 1, 381,853 afroamericanos en el país. Empero la cifra ha sido cuestionada por los especialistas y activistas del movimiento étnico, aludiendo a diversos tipos de inexactitudes en la recolección de los datos y la metodología aplicada.

## ***Tengo una raza oscura y discriminada***

Las principales aspiraciones de derechos civiles, políticos y sociales de los ciudadanos afro-cubanos se han visto pasar del silencio en que se les tuvo por la sociedad y el Estado, a la estática con que se ha tomado la posibilidad de tener una acción antirracista desde fines de la década de los 90. Se dio una lenta evolución hacia el reconocimiento del racismo en Cuba y la atención a los reclamos de los afrodescendientes, quienes en medio del período especial cubano encontraron los acompañamientos morales del legado de su ciudadanía mundial, la de la diáspora africana. Esas demandas venían de décadas atrás. Reiteramos que se busca que:

- ◇ Sus organizaciones étnicas sean independientes.
- ◇ Se le trate a África y a la diáspora misma como un asunto de amplia difusión pública.
- ◇ Haya censos y conteos que den cuenta de la real situación del negro en Cuba.
- ◇ Se mejoren sus condiciones sociales y su colocación en la jerarquía política.
- ◇ Haya un cese al acoso criminalizado sobre el afrodescendiente.

Hoy sabemos que a esas exigencias se les ha estado retardando con pláticas e indiferencias desde las décadas en que se esperó que la Revolución cubana transitara de las medidas de beneficio social general a la atención específica de los requerimientos de derechos que necesitaban los ciudadanos afrodescendientes para liberarse del racismo estructural enraizado en la sociedad con sus cadenas de prejuicios. Ante ese adormecimiento -como en el pasado- desde los fines de los 90 volvieron a surgir voces ciudadanas para llamar la atención sobre el problema.

El músico *con su micrófono abierto* toma la ciudadanía de la diáspora africana para con su arte hip hop romper el silencio y la indiferencia hacia el racismo dentro de Cuba, país que es parte de la referencia de su vida diaria, y en el que aspira a que todos los afrodescendientes disfruten de derechos y libertades en esa nación. La ejecución rítmica de los **Hermanos de Causa**, ironiza el poema *Tengo* de Nicolás Guillén. Al igual que otros grupos, irrumpen para que se sepa del racismo en Cuba, para que este fenómeno no se le niegue, ni se le disimule; para que se le tome en su profundo carácter estructural, metido en todo el tejido de la sociedad nacional:

*Tengo una raza oscura y discriminada.  
Tengo una jornada que me exige y no da nada.  
Tengo tantas cosas que no puedo ni tocarlas.  
Tengo instalaciones que no puedo ni pisarlas.  
Tengo libertad entre un paréntesis de hierro.  
Tengo tantos derechos sin provechos que me encierro.*

El estilo del hip hop proporciona una posición rítmica marginal, *underground*, un signo inequívoco de una diáspora (Morgan, 2009:112-113), que en la Isla por los medios de mayor propagación y por su amplio público se le contempla como algo que sucedió en los siglos de la trata esclavista. El referido estilo cubano expresa la conexión de valores musicales con la tradición afrocubana y con la africanía que en décadas anteriores hizo nacer al hip hop en el Bronx; una conexión rítmica que se traduce en símbolos de solidaridad y compañerismo. Así las letras aluden a *mi gente*, el ámbito cercano del negro discriminado en el *barrio*, en un lugar de la ciudad o en toda ella extendida como un paisaje sentimental. Las cercanías connotan a las hermandades religiosas y culturales; pero también a los *ancestros* lejanos, las hermandades que unen al negro cubano con el Caribe, con los otros afrodescendientes, donde es inexorable la evocación a Bob Marley y a África.

El *sistema* o el *gobierno que lo controla todo*, son tratados de modo crítico y cómico con ironía, humor, ridículo, caricatura y burla con el *rapeo*, el cual apela muy poco a la sátira moralizadora. Es que lo más importante es la solicitud de la diversidad de la *comunidad imaginada*, diversidad que no es reconocida en un amplio espectro por los medios oficiales. Lo significativo no es sermonear a nadie. Si de sermones se trata son suficientes los que vienen del oficialismo totalitario y su discurso de nación con sus voces llenas de estereotipos, de desconocimientos de la perspectiva vívida de los racializados y de expresiones formalizadas (consignas políticas, lemas grupales y lugares comunes). El hartazgo hacia esas expresiones simplistas de comunidad nacional toma simbolismos en el ritmo y el *rapeo*. Para esta música el potencial dentro de esa comunidad debe mostrar el diálogo, por eso derrocha una polifonía de voces e instrumentaciones para que sobresalgan estéticamente -tanto en la composición y síntesis como en los valores corales, escénicos y dancísticos- una voluntad de acción inmediata por los derechos, una apelación de comprensión de los intereses propios en un coloquio con los otros ciudadanos.

En este sonido viene envuelta la confrontación de un sujeto de la diáspora que apela a los derechos ciudadanos de esos afrodescendientes cubanos que, desde la perspectiva de la ideología oficial, no se les entiende por la hondura de lo que representan las discriminaciones y desigualdades desde el punto de vista estructural, de un racismo institucional. No se les siente tal como ellos viven ese racismo profundo y silenciado por los demás, como lo experimentan en su propio ser, en sus relaciones interpersonales y en sus más finas inserciones en la nación. El hip hop se rebela contra el orden pigmentocrático del racismo cubano, y sus estigmatizaciones esenciales: folklorización, sexualización y criminalización (Uxo, 2008). Ellas están tan incardinadas y naturalizadas que se ha normalizado la alusión a los negros como seres significativos fundamentalmente por su sexualidad, y por su cuerpo y acción, referidos a emblemas costumbristas. Sobre todo esta música hace un tema explícito o indicativo subtexto de la solicitud en contra de la imagen del negro como si fuese un antisocial en potencia, alguien que se vuelve un transgresor de la paz común.

Uno de los primeros derechos con los que se irrumpe en la escena hip hop es el derecho a la ciudadanía que el gobierno cubano le coarta al gran número de exiliados e inmigrantes de ese país, junto con los trámites tortuosos y ominosos por los que han tenido que pasar para ingresar de vuelta a su país o tener pasaporte del mismo.

El hip hop deja al aire la herida de los derechos coartados pero a la vez desproporcionados de los exiliados e inmigrantes cuando se les trata como extranjeros. Si para unas cosas se les tiene como cubanos de segunda, a quienes se les hace pasar por humillaciones y exclusiones; mientras para otras cosas se les toma con los privilegios que poseen los extranjeros. Esto es una coartación muy contradictoria, que lleva a desequilibrios entre los derechos de los cubanos que viven fuera y dentro del país (en especial los afrodescendientes). En este tema, la música adquiere mucho de sonidos agudos, que no se mezclan con frecuencia con los graves. Reina un tono en el predomina lo lastimero. El dolor, la herida, la nostalgia y la presencia solo espiritual dentro de Cuba domina sobre los optimismos que pueda encontrarse en el rapeo y el breaking dance. Por ejemplo el grupo **Orisha** en su disco *Emigrante* cuando le canta al abuelo que ya nunca se volverá a ver, se invoca a todo lo que quedó atrás en la tierra nativa.

Muchas veces, este problema se hace asunto musical con el uso hip hop de capas de sonido (layers). Ello facilita intensos diálogos vocales junto con contrapuntos de líneas melódicas. El fraseo musical para la evocación de nostalgia empelado por los clásicos de la música cubana de mediados de siglo XX -como **el Benny Moré** o **Vicentico Valdés**- entran y salen del ensamble

instrumental. La expresión connota el sufrimiento de la partida de *la tierra*, se siente dolor, pero la gente se marcha de su país donde ha tenido que soportar desventajas socioeconómicas y ofensas con bases en la ideología oficial.

Entre esos cubanos con derechos de ciudadanía coartados se cuentan muchos afrodescendientes, quienes se han tenido que ir del país por tener grandes problemas socioeconómicos, y por momentos inconvenientes políticos, culturales y sociales. Igual, ellos han sido de los que más presencia han tenido entre los inmigrantes que se han ido del país envueltos en procesos indignos y peligrosos para cualquier ciudadano: *limpieza* de presos comunes de las cárceles, fugas en balsa, ejercicio de la prostitución, trata de personas, viajes trashumantes a través de varios países, fraudes matrimoniales y otras simulaciones... Según las observaciones más inmediatas de la cuestión en las olas migratorias de los 80s en adelante, la salida de afrocubanos fue notoria con relación a los que migraron en años anteriores. Mientras que es muy corta la proporción de los afrocubanos que han participado en los restringidos diálogos entre el gobierno y los ciudadanos que viven fuera del país, no obstante el peso de los afro en el conjunto de los inmigrantes cubanos exitosos. En particular en las conversaciones donde se ha tratado la cuestión racial, el número de afrodescendientes opositores al actual gobierno ha sido muy bajo. Si esos debates se han dado dentro del país, a los afrodescendientes que viven fuera se les ha bloqueado el derecho a tener una participación independiente en el interior de esas discusiones, aunque ellas sucedan bajo reglas de control.

Cuando se denuncia el racismo hacia los afrocubanos, se apela a la conciencia de *comunidad imaginada*, a la cooperación del conjunto de los ciudadanos cubanos para que se enfrenten a este problema social. La reclamación impele a que un nosotros se mire a sí no sólo para reconocer qué tan mestizo es; sino también qué tanto participa del racismo. La música invita a ese nosotros colectivo a ser de los que constatan el racismo no sólo por las expresiones con que se denigra sino también por las desigualdades profundas en las que se encuentran los afrocubanos, desigualdades que el común de la gente tiende a no visibilizar o minimizar. Al respecto de la negación del racismo, el país -como otros de la región latinoamericana- tiene una larga trayectoria histórica. Pero su diferencia específica ha sido que a lo largo de su historia se implementaron acciones persuasivas y coercitivas para la supresión de cualquier voz que al respecto fuese disonante. Ello aconteció en el período de los 60 a los 80 con una intensa fuerza represiva contra todo lo que tuviese olor a la diáspora africana y a su legendaria lucha afrodescendiente por los derechos civiles en esos años a nivel mundial. Una negativa extrema



a convertir el racismo en un tópico (*topic*) de la agenda nacional empezó a reblandecerse a partir de fines de la década de los 90, cuando el Estado totalitario abrió algunas posibilidades restringidas para que el racismo doméstico entrase a los asuntos de los que se podía pensar y deliberar.

En ese ínterin emergió el movimiento hip hop en la Isla. Ese movimiento ha tenido la virtud de revelar diferencias dentro de una *comunidad imaginada*, al mismo tiempo que evidencia a la negación del racismo. Lo ha hecho en una verdadera fusión musical e ideológica de algo que los extremistas culturales más conservadores consideran inadmisibles, pues hasta el sol de hoy siguen reproduciendo los patrones de la negación del racismo so pretexto de conservar la unidad del pueblo, la unidad de la nación. Ese conservadurismo ha quedado arraigado en la sociedad cubana, pero el hip hop ha puesto a la gente a percibir y escuchar voces disonantes. La técnica de su verso, su instrumentación y mensajes visuales logran colocar al amplio público ante una experiencia del tejido vívido del racismo en la vida inmediata y en la problemática crisis nacional del socialismo al que se aferra el régimen político cubano. Con sus síntesis vocales y la experiencia en general que ofrece su música se abre la tentativa de entender que el fenómeno existe en la sociedad cubana, en la que los afrodescendientes están necesitados de reformas en sus derechos y de alcanzar la equidad en los derechos ciudadanos.

La experimentación del racismo que el hip hop ha llevado al público viene del sentido profundo, por el cual se le detesta al sujeto ciudadano que goza del hip hop, al cual se le dice que es de *una mente sucia*, sujeto de la *locura* o la *indecencia*. A eso sus músicos y el auditorio responden que son la *mente sucia del underground*. Son aquellos que mejor han podido constatar, *desde abajo, desde el negro real, desde el barrio, desde la calle*, la situación preterida en que la población afrocubana fue quedando después de los beneficios generales recibidos por las medidas de la revolución de 1959. Esa *mente sucia* deja en sus metáforas de sonido, versificación, canto y visualidad, la imagen vivible del relego en que quedaron las demandas e inquietudes que se ha planteado por sí misma la población afrocubana. Es música que proyecta la misma voluntad de expresión de los derechos civiles, políticos y sociales que los intelectuales afrocubanos, sus grupos organizados y líderes de décadas pasadas, muchos de los cuales fueron a parar al exilio, a la prisión, al hospital psiquiátrico, al trabajo forzado, al ostracismo, a la exclusión, al silencio impuesto... Los músicos hip hop han llegado a ser voceros de los derechos al buscar *su propia personalidad*; al explorar con su creatividad su *realidad afectada y dañada*; al revelar de manera estética los *barrios deprimidos*, los *llegay-pon*, las *periferias*. Han sido capaces de ser voceros de *sus propios problemas* con un sentido crítico de lo que pasa en el mundo, en una apertura a

la diáspora africana, de donde se han nutrido de conciencia civil y del sentido del ritmo.

Uno de los grupos que refleja muy bien esta disposición de ánimo y sentimiento por los derechos civiles, políticos y sociales de los afrocubanos es **Real 70** con su productor **Papá Humberti-co**, *sin miedo a la censura, al gobierno, la represión y la policía por la falta de libertad que reina en el país*:

*Quiero hacerlo de otra forma  
A la mierda si molesto  
aquí firmé mi puesto  
la tarima es mi trinchera  
mi compromiso sé cuál es  
(...)  
Es lo mío lo que suena y representa.  
Real 70 representa.  
Ni el mismísimo gobierno,  
esta gran avanzada frena  
esto es del monte yerbabuena  
aroma pa' la conciencia,  
necesario como aquel,  
grito de independencia*

Diversos sujetos ciudadanos que gozan del hip hop tienen identificaciones con el socialismo y la originaria revolución cubana; pero lo que les interesa en el asunto del racismo no es el partidismo que se le asocia, sino la apertura hacia un debate público; el carácter institucional (estructural) de la racialización y la autonomía actoral del afrodescendiente. Es lo que uno puede captar en estos segmentos de *Lágrimas negras* de los Hermanos de Causa:

*Y tú de frente, todo el tiempo realista,  
no digas que no es racismo donde hay un racista.  
Siempre y cuando donde quiera que me encuentre,  
el prejuicio de una forma u otra siempre está presente  
negro delincuente,  
concepto legendario,  
visto como el adversario,  
en cualquier horario.*

*Blancas con tiki tiki  
ganando buen salario.  
Blanquitos mikis mikis  
jugando súper Mario.  
Tienen metido en su psique  
que por mi color yo soy un ordinario  
(...)  
Blancos y mulatos en revistas  
solución para el turismo,  
mientras en televisión casi lo mismo.  
En una Cuba donde hay negros a montón  
mira tú qué contradicción,  
la pura sepia casi no aparece en la programación  
ocasión cuando salen sino es en deporte,  
en papeles secundarios haciendo de resorte,  
haciendo el clásico papel de esclavo fiel sumiso  
o haciendo el típico de ladrón o morar por piso*

La apertura hacia un debate público es un segundo paso, que ha seguido a la superación del *no topic* que dominó en este tema social y político hasta fines de los 90. El racismo llegó a convertirse en la sociedad cubana en un fenómeno del cual nadie hablaba. Un problema invisible dentro de la vida cubana. Todos sabían que existía, pero nadie se refería al asunto. De las postrimerías del siglo XX para acá, la problemática se le dio visibilidad. Empezó a discutirse y fluyó entre las cosas que empezaron a ser tratadas en distintos círculos, sin tener una ostensible presión del Estado, el cual sinceramente había planteado su preocupación sobre el fenómeno racial en 1986 (a raíz del III Congreso del Partido Comunista). No obstante la apertura del tema vino más de una década después para extenderse por distintos sectores (de la Fuente).

No obstante la visibilidad que se le da al tema, la voz para afrontar el racismo quedó controlada. Si discutías el asunto en los medios opositores al gobierno tu palabra y acciones eran refrenadas por los aparatos del Estado, que impedía que esas voces disidentes no se propaguen por la sociedad. Siempre ha habido la impresión de una manipulación gubernamental de organizaciones alternativas y de otras que han sido contribuyentes o coadyuvantes de los aparatos del Estado tales como son las organizaciones de artistas y escritores. Un ámbito donde los artistas hip hop han tenido que dar una recia batalla para no dejarse ahogar por los conservadurismos de la ideología oficialista que domina la mentalidad en esas instituciones, que miran primero por la estabilidad y conservación del Estado imperante. La discusión que se propagó por los canales que trabajan para la oficialidad estaba pautada en sus momentos, espacios, expresiones y problemáticas específicas. Estaban controladas por el Estado, que provee recursos para que el tema aunque visible quedé acotado y para que dignatarios suyos

actúen como ventrílocuos, que se encargan de que en las asambleas comunistas y en los foros de las asociaciones manipuladas por el Estado pueda dominar la voz formalizada de la ideología de *comunidad imaginada*.

Esta ideología en asuntos raciales en los últimos años manifiesta su agravio ante la discriminación que viven los afrocubanos, pero declara que remontar ese problema es algo difícil porque se trata de un largo gravamen histórico, en un país donde, por tradición anti-colonial y abo-lengo comunista, es muy difícil hablar de la desigualdad pigmentocrática y el racismo, y donde hay muchos problemas por resolver a partir de la crisis del socialismo real de los 90.

La ideología dicha ha ido pasando del silencio y el no reconocimiento del racismo a una posición estática. Es la inercia de la denuncia de una herida abierta que se cree muy difícil de curar. La complejidad estructural del racismo institucionalizado es simplificada en la ideología dicha como algo tan pesado que se le ve casi como inamovible, enraizado por todas las relaciones sociales, y reproducido en ellas con desigualdades y jerarquías que se articulan con ofensas y humillaciones. Esa actitud, de modo fáctico, se traduce en una resistencia y posposición de los reclamos afrocubanos. Los actores estatales o no, partidarios del régimen o no, todos están *gardeados* por el Estado para seguir llevando un juego de inercias en el que no se alcanzan ni reivindicaciones muy sencillas de conseguir.

El hip hop estalla contra tal situación. Quizá esta música es la mejor para solicitar la sacudida del quietismo, por sus tonos acometedores ante la inacción y el conservadurismo social de aquello que denomina *mierda, mentira, porquería...* Con ello encontramos el único momento en que el rapeo de contenido social se permitiría profirir algunas expresiones groseras.

## **Soy el negro de la Costa**

La música popular y la tradicional fueron contribuciones decisivas para el movimiento afromexicano por varias razones y desde los orígenes mismos de las movilizaciones por los derechos de ese sector de la población en la Costa Chica.

La primera fue esencial para la dinámica interna del movimiento, para su constitución y organización. Ella viene del activismo cultural y la agrupación comunitaria. Se definió desde sus inicios ligada a la recuperación de las costumbres y las tradiciones de las poblaciones negras. Se le ha venido destacando por el papel que tiene para agrupar a los ciudadanos en torno reuniones, foros y encuentros de interés para la comunidad que trata de comprenderse como diferenciada en relación con otras poblaciones de su entorno y del país. Es una interpretación artística que viene del tiempo de los abuelos a darle sentido de agrupamiento y raíz común a los ciudadanos de cada uno de los lares de la Costa. Ha sido alegría, pero a la vez emblema por excelencia de las diversas asambleas que han celebrado los pueblos negros de la región. Cada encuentro de los pueblos negros ha tenido esa música añeja como la animadora del entusiasmo, como momento inaplazable para que todos los participantes se aglutinen.

Su simbolismo para con la sociedad regional ha sido sencillo, si la cooperación por la lucha por los derechos afro es limitada, eso no acorta el entusiasmo. En diversas ocasiones los músicos antes de empezar sus interpretaciones clásicas de fiestas patronales, bodas en la región y eventos políticos, prorrumpen a decir de ese entusiasmo que ven en la gente que está allí con ellos, de esa alegría que se apodera de quienes colaboran con la causa afro. Esas palabras introductorias según sea la música van seguidas del enjambre afinado de cuerdas y percusiones; de los lucimientos de los bailarines para mostrar sus galas; de coros que buscan acople con los instrumentos y los danzantes; orquestaciones que lanzan llamados entusiastas. No se trata de himnos sino de mensajes de la alegría de la comarca para quienes deben despertar hacia la tercera raíz. Para dar a conocer que ella existe, después de dos siglos silenciada.

Mucha de esta música tradicional fue el punto por donde iniciaron su labor los activistas culturales de los años 80 y 90. Era una expresión festiva de las comunidades de los morenos de la Costa, la cual estaba a punto de perderse. Cuando ese activismo enfatizó el derecho de los pueblos afro a rescatar su ancestralidad, se empezaron a juntar instrumentos, intérpretes y saberes para la restauración de esos ritmos y volverlos a instalar

en la vida de poblaciones que ya habían olvidado o desconocían sus orígenes históricos como afrodescendientes; y que hasta habían sustituido sus músicas ancestrales por melodías que le eran ajenas y propagaban los medios de comunicación, que a la región entraron relativamente tarde (entre las décadas de los 60 y 70).

Esa música tradicional fue un signo estético subrayado tanto por los activistas culturales de aquella época como por los propios activistas políticos del gran movimiento anticolonial. Es música que en las grandes congregaciones políticas, educativas o costumbristas enfatiza el sentido de lo que es propiamente negro, en medio de un ambiente de desconocimientos y desorientaciones que mantuvieron al afrodescendiente como un mestizo entremezclado con el mundo indígena y sin distinción (Lewis). De la misma manera la música afro trae consigo un aparato instrumental, ensamble y construcción (Ruiz, 2013, 2009) que desde el punto de vista de la sintaxis y ontología remite a retenciones africanas y de los tránsitos mundiales de la diáspora, retenciones que fueron reelaboradas en un proceso creativo en América por los antepasados de los afromexicanos de hoy (Organista, 2016).

El principal de esos aportes ha sido el ritmo el cual cambia la música y el baile que le acompaña durante la festividad negra en la Costa. Este tipo de celebración ha sido el escenario del reclamo ciudadano de un reconocimiento de un ser afromexicano dentro de la nación, un moreno, un costeño. La propia canción lo dice en compases de 3/4: *Soy el negro de la Costa/ de Guerrero y de Oaxaca*. Se contempla a sí mismo como un ser con sus propios problemas que son de índole regional. Para él la región es su mundo de referencias más amplio y lo dice con su ritmo musical. Un mundo donde despliega sus labores y convive con sus amores:

*No me enseñen a matar  
porque se cómo se mata,  
y en el agua se lazar,  
sin que se moje la reata.*

*Pero ándale chiquita  
que te quiero mamacita,  
pero ándale preciosa  
cachetes color de rosa.*

Es algo que él mismo no sabe que le ha llegado de sus raíces africanas y que se ha propagado en la música mexicana más allá de su región. Una

tonada que lo ha llevado a encontrar comunidad con la música del afrodescendiente de la región mexicana del golfo, en especial de Veracruz (González, 2010). Traducido este asunto a los términos de los requerimientos ciudadanos, prevemos que la voluntad de autodeterminación regional de los proyectos afromexicanos va a continuar. Así tendrían que ser tratados por la destinación de los apoyos federales, los cuales no podrán ser del mismo tipo, proporción y asignación a una y otra región con necesidades y motivaciones distintas por parte de sus actores étnicos.

En general estos actores son de origen africano; pero en específico ubican su raíz en su terruño regional, que para ellos es toda su patria en el mundo, aunque migren a ciudades distantes o a los EEUU. Ese arraigo se expresa como lo hace **Esteban Bernal** en su *Me voy pa' Carolina*, con una peculiar música tradicional que irrumpe sin pretensiones de trascender lo local. Una composición artística que no denota a África, ni a la diáspora en su contenido textual. Pero su sujeto enunciador deja claro que, por su ritmo y la poesía de sus cantares, él no es blanco, no es indígena, no es mestizo; él es moreno. Ese señalamiento indicial sobre sí mismo, ha sido uno de los motores simbólicos para que se le reconozca, para que la mirada y el entendimiento de los otros sepan de su orgullo y pertenencia. Dos factores que han sido básicos para las interpelaciones ciudadanas del reconocimiento constitucional, con el cual se soñó muchos años atrás y que por fin se alcanzó recién.

Si bien la música tradicional, desde los orígenes del movimiento afromexicano, ha jugado un papel organizativo y de dadora de sentido de identidad propia. Por otro lado la música popular ha tenido el rol de ser una propulsora de la identificación regional del moreno hacia los otros con los que convive. Es una música con la que el interés ciudadano del afrodescendiente ha viajado a otras etnias, clases, grupos sociales. Ha penetrado a todos los círculos sociales y edades. Ha estado presente a toda hora por campos y ciudades, en las casas y las calles, en los vehículos y en la estática estancia de la gente. Ha sido música hecha para todos con características que vienen de la herencia africana: el dominio del ritmo sobre los otros valores musicales.

La música popular ha sido propagada por los medios (la radio, las grabaciones, la televisión, los videos y las redes sociales). Ha sido una música con los motivos de la región (la negritud, el territorio, los sentimientos). Ha tenido géneros que han causado goces en quienes la disfrutaban (cumbia, bolero costeño, corrido afromestizo). Su auditorio es amplísimo pero circunscrito a la región. Esta música ha sido el vocero de la afrodescendencia para toda la región, para ese mundo inmediato en que vive el afromexicano.

El amplio auditorio que con entusiasmo recibe esta música está atrapado en la experien-

cia del sentir del moreno. Esa vivencia estética lo lleva a reconocer su peculiaridad racial y la condición regional de su música, aunque sólo sea en el momento de la percepción de este arte o en su rememoración. De ese modo esa música se volvió un impacto de sonido que atrajo la atención sobre los afrodescendientes que reclamaban derechos civiles de reconocimiento y visibilidad de su presencia entre toda esa gente, donde reinaban las formas de indiferencia, hostilidad y desconocimiento de su problemática. La música rompía la barrera de la negación del racismo y la creencia absurda de que el movimiento afrodescendiente para sus propuestas copia modelos norteamericanos.

La música popular divulga abiertamente las virtudes de la región. El enaltecimiento que no se hace con la africanía lejana, en esta canción se hace con las virtudes de los morenos del terruño. Se ensalza el color de la piel, el amor y en general todos los afectos que se pueden compartir en la relación interracial. La región costeña se le presenta feraz y generosa.

Esta música es interpretada hasta el estrépito. Usa una orquestación con toda clase de instrumentos y trabaja con coros profesionales. También echan mano al apoyo coral del público en una franca búsqueda de identificación con todos esos valores que ellos están ensalzando. Se trata de una operación de sinécdoque positiva de los afrodescendientes a través de las riquezas de su tierra y la descripción de sus poblados (como sucede con la *Chilena Copala* del grupo **Copally's**). La simbolización de esa operación sobre el escenario se hace con una abundancia de recursos gestuales y dramáticos.

El reforzamiento del símbolo del color moreno de la piel es un modo musical de responder con figuras retóricas a un consenso colectivo cargado de rechazos por el color de la piel. Todas las virtudes que se les asocia a la piel oscura por los valores de la tierra de sus portadores (la tierra de la Costa Chica), constituyen una metáfora que responde al prejuiciado estado de opinión externo, a un estado de conciencia de un amplio número de personas que comparten estereotipos y discriminaciones racistas. La música parece estar respondiendo a los datos que sobre racismo se tienen en un país que poco ha debatido sobre el asunto.

Según los datos ofrecidos por ENADIS (INEGI, 2017), los afromexicanos tendrán que batallar también en otras áreas donde es alta la negación de derechos para las personas de piel más oscura:

- ◇ Acceso a atención médica o a medicamentos (un índice en el que las más afectadas son las mujeres).
- ◇ Acceso a locales abiertos al público.
- ◇ Posibilidades crediticias.
- ◇ Acceso a la atención o a los servicios de las oficinas de gobierno.

En esos y otros derechos para tener posibilidades de igualdad social, los afroamericanos tendrán en el futuro retos importantes de interseccionalidad (raza, sexo, clase). Por lo que hoy reporta la ENADIS, sus encuestados declaran que entre los derechos que menos (poco o nada) se respetan en México son los derechos de los afrodescendientes (56,1%), las mujeres (47,6%) y de las trabajadoras del hogar remuneradas (57,1%) -entre las que percibimos amplio número de mujeres afro. Hay rechazos o fobias que tienen implicaciones negativas para el contacto interracial, la movilidad territorial y el mestizaje. Al respecto dígame que los encuestados en ENADIS manifiestan negados a rentar vivienda a afrodescendientes (45,4%, de ellos 21,4 % mujeres y 24% hombres encuestados). También hay desacuerdo con el

matrimonio interracial de sus hijos en un 22,3% de encuestados (10,8% mujeres y 11,5% hombres).

En cuanto a lo poco que registra la encuesta sobre la discriminación estructural, se observa que los afroamericanos tienen una desventaja sensible en asistencia a la escuela después de los 15 años, edad en la que se reporta que ese índice baja a un 60,7%. Después de esa edad sólo permanecen en las escuelas el 39,3 % de afrodescendientes. Un 33,5% de los que a los 15 años deserta de la educación queda con educación básica incompleta. De aquellos que continúan en las aulas, solo el 16% alcanza la educación superior. Un síntoma que nosotros (Espinosa, 2014) reportamos al respecto, es que dentro de las academias universitarias en las zonas donde hay mayor porcentaje de afrodescendientes es bajo el número de profesores con esa adscripción étnica.

## Bibliografía

- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- de la Fuente, A. (2012) “Tengo una raza oscura y discriminada”. El movimiento afro cubano: hacia un programa consensuado”. *Nueva Sociedad*, N° 242, noviembre - diciembre.
- Espina, R. (2009) “Relaciones raciales y juventud en Cuba”. *Meeting of the Latin American Studies Association*. Río de Janeiro: LASA.
- Espinosa, Eduardo Luis (2018) “No corta el bacalao”. *Racismo y desigualdad*, México: Miguel Ángel Porrúa.
- (2014). *Viaje por la invisibilidad de los afromexicanos*, México: CESOP.
- Gonzalez, A. (2010), *Afro-Mexico. Dancing between Myth and Reality*. Austin: University of Texas Press.
- INEGI (2015) Encuesta Intercensal. Datos de la Población Afrodescendiente en México, México. Recuperado de [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/199489/Datos\\_INEGI\\_poblacion\\_n\\_afromexicana.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/199489/Datos_INEGI_poblacion_n_afromexicana.pdf)
- (2017). *Encuesta Nacional sobre Discriminación*. México. Recuperado de [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2018/EstSociodemo/ENADIS2017\\_08.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2018/EstSociodemo/ENADIS2017_08.pdf)
- Lewis, L. (2012). *Chocolate and Corn Flour. History, Race, and Place in the Making of “Black” Mexico*, Durham y Londres: Duke University Press.
- Morales, E. (2013). *Race in Cuba: Essays on the Revolution and Racial Inequality*, Nueva York: Monthly Review Press.
- Morgan, M. (2009). *Language, Discourse and Power in African American Culture*, Los Ángeles: University of California/ Cambridge University Press.
- Núñez, N. y otros (2011). *Las relaciones raciales en Cuba*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Oficina Nacional de Estadísticas e Información (2012). *Resultados definitivos de indicadores seleccionados en Cuba, provincias y municipios*. La Habana.
- Organista, O. (2016). “El baile de artesana, su expresión rítmica y la identidad cultural de los afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca”. En Luis Espinosa, E. (ed.) *Espacio, cultura e interacciones sociales*. México: Del Lirio-UAM-X.
- Pérez Álvarez, M. M. (1996). “Los prejuicios raciales: sus mecanismos de reproducción”. *Temas*, N° 7, julio-septiembre.
- Quecha Reyna, X. (2016). *Familia, infancia y migración: un análisis antropológico en la Costa Chica de Oaxaca*. México: IIA-UNAM.
- Romay, Z. (2014). *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Ruiz Rodríguez, C. (2013). “Del fandango al baile de artesana. Declive, resurgimiento y sobrevivencia de una tradición musical de la Costa Chica”. En Sevilla Villalobos, A. (coord.) *El fandango y sus variantes. 3º coloquio Música de Guerrero*. México: INAH.
- Uxó González, C. (2008). *Representaciones del personaje del negro en la narrativa cubana. Una perspectiva desde los estudios subalternos*. Madrid: Verbum.
- Vinson III, B. y Vaughn, B. (2004). *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: Una historia recomendada, olvidada y vuelta a recordar*. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/ Fondo de Cultura Económica.
- Wieviorka, M. (2009) *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.

## Lista de Música (en orden de aparición)

**Orishas**, Disco Emigrante, “Ausencias”

<https://www.youtube.com/watch?v=yAt91juKczMe&list=PLN6NclQTtAfi001ckI2JTWTEqxlPqGmU9e&index=9>

**Real 70**, “Represent”

<https://www.youtube.com/watch?v=WaCChXOfGKY>

**Hermanos de Causa**, “Tengo”

[https://www.youtube.com/watch?v=nEgXpBA\\_Xpge&app=desktop](https://www.youtube.com/watch?v=nEgXpBA_Xpge&app=desktop)

**Hermanos de Causa**, “Lágrimas negras”

[https://www.youtube.com/watch?v=BXHjYvvgi\\_7s](https://www.youtube.com/watch?v=BXHjYvvgi_7s)

**El negro de la Costa**

<https://www.youtube.com/watch?v=oDFE28UdCJI>

**Esteban Bernal** (Grupo Mar Azul), “Yo me voy pa’ Carolina”

<https://www.youtube.com/watch?v=oGu7YTpVU1Y>

**Copally's**, “Chilena Copala”

<https://www.youtube.com/watch?v=hnpByEJAVZE>