

INDIGENIZACIÓN DEL AFRICANO, AFRICANIZACIÓN DEL INDÍGENA: REFLEXIÓN SOBRE EL USO DEL MAÍZ POR ALGUNOS SECTORES DE AFROAMERICANOS EN REGIONES DE AMÉRICA LATINA

SUMARIO: I. *Cimarronaje*. II. *Bibliografía*.

J. Jesús María SERNA MORENO*

Entre los aportes teóricos más sugerentes que encontramos en la obra de la doctora Luz María Martínez Montiel, se encuentra el referido al análisis de lo que ella ha denominado “proceso de la africanización del indígena y la indigenización del africano”, el cual se llevó a cabo en muchos lugares de nuestra América. En este trabajo intentamos una primera aproximación al estudio de este proceso desde la perspectiva de la adopción del cultivo del maíz por algunos sectores de afroamericanos en regiones muy específicas de América Latina y el Caribe. La relación entre indígenas y africanos, al igual que con sus descendientes, fue siempre muy compleja y diversa. Se desarrolló entre filias y fobias, entre acercamientos y rechazos. No la podemos idealizar. Es cierto que en ocasiones muy frecuentes los españoles se encargaron de propiciar el odio entre estos dos grupos humanos, a los cuales, desde la antropología, en un sentido amplio, podemos englobar provisionalmente en la noción de comunidades étnicas diferenciadas. Pero, por otra parte, no podemos negar que en muchas ocasiones no sólo se vencieron estos impedimentos a la convivencia de estos grupos, sino que, en algunos casos, se establecieron intercambios etnoculturales entre ellos, y como resultado de ello se originaron novedosos y singulares mestizajes, no sólo en lo racial sino, señaladamente, en lo cultural. Es decir, nos referimos aquí a aquellos ámbitos territoriales de nuestra América, en la que afros y afrodescendientes lograron establecer arraigo territorial dentro o en las proximidades de los territorios pertenecientes a los pueblos de indios, formando pequeños conglomerados separados o bien diluidos en el mismo espacio habitado por indígenas o por mestizos, lo cual propició el contacto entre ellos. Además, habría que tomar en cuenta aquellos casos que los procesos emancipatorios de las condiciones de opresión comunes a ambos grupos los llevó a rebelarse, o aquellos en que, en los inicios de la colonia, compartieron la condición de esclavos y se vieron impulsados a escapar de tal condición a través del cimarronaje. Este es un proceso que, según creemos, no ha sido estudiado como tal. En nuestro planteamiento consideramos que se abren líneas de investigación que aquí sólo esbozamos por la brevedad del tiempo y porque nuestras indagaciones las hemos iniciado muy recientemente, por ello aquí presentamos únicamente una reflexión inicial y aproximada a este interesante aspecto de las expresiones etnoculturales de nuestros pueblos en el ámbito de la cultura del maíz o del llamado complejo de la milpa.

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”,

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

así como también abandonar críticamente el esquema del pensamiento racial, entre otros el elaborado en Estados Unidos, utilizado por la inmensa mayoría de autores norteamericanos, salvo honrosas excepciones.¹ Las concepciones dominantes en la antropología norteamericana interpretaron 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. Se trata de elaborar 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. Ello permitirá ver y valorar las iniciativas múltiples e innovadoras de cientos de miles de costeños, negros, morenos y afroestizos para construir una convivencia social y política en el contexto de la compleja herencia de discriminación y mestizaje. Admitirá, a la vez, la recuperación de su lucha por reducir la pobreza y generar nuevas propuestas de democracia y participación 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 afroestizos, 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. Y hablamos de diversidad, conscientes de que durante los últimos años se ha generado el apuntalamiento de un pretendido pensamiento único originado en los centros de poder transnacional y, por otro lado, se ha puesto de moda lo que pareciera ser una 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.² Nos parece que el objetivo, deliberado o no, de las posiciones más conservadoras de la llamada condición posmoderna es el de romper la unidad de un “nosotros indoafrolatinoamericano”.³ Aquí, por el contrario, se trata de 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.

Además de los pueblos originarios que han desarrollado movimientos cuyas demandas han venido superando las visiones indianistas o etnicistas para alcanzar un nivel tal de desarrollo que involucra la necesidad de repensar el concepto de nación en nuestra América, los afrodescendientes han venido a sumarse, con dificultades, a las reivindicaciones de carácter etnocultural que tendrían cabida en una nación cuyo Estado reconociera (y respetara, otorgándole un estatus jurídico concreto) el carácter pluriétnico y pluricultural de dicha nación.⁴

¹ 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, Nueva 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,.

² Véase Osorio, Jaime, “El estudio de América Latina frente al posmodernismo y al positivismo”, *Cuadernos Americanos*, núm. 118, 2006, pp. 47-64.

³ Carlos Lenkersdorf se refiere a “la Afroamerindia contemporánea realmente existente y en lucha constante por afirmar su existencia”, pero la idea es la misma, a esa Afroamerindia en muchos aspectos excluida, discriminada y despreciada habría que reconocerla como parte de Latinoamérica y, por lo tanto, se puede hablar de una Indoafrolatinoamérica. La cita corresponde a su texto “Latinoamerindia”, Ríos Méndez, Norma de los y Sánchez Ramos, Irene (coords.), *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, UNAM, Posgrado de Estudios Latinoamericanos, 2006, pp. 95-105, (cita: p. 98).

⁴ No bastan, para ello, artículos constitucionales puramente declarativos como la reforma al artículo 4o. de la Constitución Mexicana de 1992 (véase, por ejemplo, el texto crítico de esta reforma: Héctor Díaz-Polanco, pueblos indios y la Constitución”, *México Indígena*, INI, núm. 15, diciembre de 1990, y “Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico en México”, en González Casanova, Pablo y Roitman, Marcos (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada Ediciones/

Ello significa 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 está en el fondo de las múltiples y complejas formas de resistencia étnica y cultural en América Latina, contrarias a la avalancha “globalizadora” de signo homogeneizador 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.⁵ Pero la ideologización del concepto de mestizaje ignora el hecho, ocultado por esta ideologización, de que existen diversos tipos de mestizaje con diverso signo étnico y cultural. Así, históricamente, el tipo de mestizaje preponderante en algunas regiones de América Latina no fue el de europeos e indoamericanos, sino el de indígenas y “negros”, aunque esta población incluyera distintas variantes y diversos grados de mestizaje (además de la mixturación de negros con indios, muchas otras variantes, las cuales estarían integradas no sólo por negros, sino por mulatos —con diversos grados de mulataje— que incluye a los indios con diversos grados de mestizaje; por ejemplo: “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”.⁶ Todas estas mezclas incluyen, en mayor o menor medida, la variante indígena.

Esta diversidad de mestizajes dio origen a una población “morena” difícil de clasificar. Si a ello agregamos que muchos mestizos eran abandonados por el padre, crecían como indios y eran contabilizados como indios, fenómeno que se dio en grandes cantidades, el proceso se complica aún más. Efectivamente, las cosas han ocurrido de tal manera que el mestizaje no homogeneiza como generalmente se ha considerado. Pero además, el problema no es única ni fundamentalmente racial, sino principalmente étnico y cultural, además de socioeconómico. Y lo más importante en este punto es advertir que para que se diera un mestizaje entre afros e indígenas se requirió forzosamente de la convivencia entre ambos grupos étnicos.

Es menester aclarar aquí que las denominaciones “negro y “blanco” para hacer referencia a determinados grupos humanos debieran ser erradicadas del lenguaje, de manera señalada el de los académicos. Sin embargo. Consideramos que ello no es una tarea fácil. Estos han sido tratamientos que han perdurado aun después de más de un siglo de haber sido abolida legalmente la esclavitud en el mundo, a pesar de que se trata de terminologías con connotaciones racistas, despectivas, discriminatorias, herencia de la época colonial y esclavista, que debiera estar superada. Pese a ello, aún subsisten secuelas racistas que han quedado y son claramente apreciables y sufridas por tantos millones de seres humanos por tener características físicas y costumbres distintas.

CIICH-UNAM, 1996, pp. 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 las 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.

⁵ Aunque *mestizo* era el apelativo de casta usada para identificar a los descendientes de blanco e indio (por lo cual en América Latina cuando se habla de mestizos se sigue pensando únicamente en esta mezcla), los tipos de mestizaje que históricamente se dieron en la región fueron mucho más diversos por la presencia, no sólo, pero sí principalmente de negros africanos traídos a América sobre todo por la trata forzada que duró más de tres siglos.

⁶ Véase Ben Vinson III, “Estudiando las razas desde la periferia: las castas olvidadas del sistema colonial mexicano (lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos)”, *Pautas de convivencia en América Latina colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, traducción de Juan Manuel de la Serna Herrera, México, CCYDEL-UNAM-Gobierno del Estado de Guanajuato, 2005, pp. 247-307 (cita: p. 265).

En otro orden de ideas, lo que permitió la transmisión de la cultura del maíz del indígena fue la convivencialidad propiciada, o bien por la proximidad espacial, o bien por la lucha contra el enemigo común. Aunque en muchas otras ocasiones prevalecieron visiones instrumentales que dejaron de lado dicha convivencialidad.

A pesar de las visiones instrumentales y etnocéntricas, han existido 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, sólo como un conjunto de elementos, algo que está para beneficio del hombre, o un ente con derechos. A continuación incursionaremos en algunas de las visiones.

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. La comunidad se muestra en un mundo holístico: donde todo forma parte.⁷ Los ciclos naturales (el día y la noche, la lluvia y la sequía, etcétera) ordenan la vida; los hombres comparten sentido y valores con los seres espirituales que viven en el monte.⁸ 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.⁹ 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, éste 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 va 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.¹⁰ 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".¹¹ Por ejemplo, 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 (por ejemplo el día y la noche) asociados a ellos, y la reproducción cultural y las normas de funcionamiento en su sociedad.¹² 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. Éstas enfatizan principalmente las formas de relacionarse con el ambiente.

⁷ Gómez, Maritza, *Saber indígena y medio ambiente: experiencias de aprendizaje comunitario*, México, ENAH, 2001, p. 258.

⁸ Monte puede ser entendido como bosque o selva.

⁹ Gómez, *Saber indígena...*, 2001, p. 257.

¹⁰ Toledo, V., *Ecología y autosuficiencia alimentaria*, México, Siglo XXI Editores, 1885.

¹¹ Extracto de plática con José Chen, ejidatario ch'ol de 53 años, llevada a cabo en Frontera Corozal en diciembre de 2007.

¹² Marion, Marie-Odile, *Los hombres de la selva: un estudio de tecnología cultural en el medio selvático*, México, INAH, 1991, p. 143.

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.¹³ 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 éste de su capataz. O bien, al revés, cuando se formaban cuadrillas de indios para perseguir a los cimarrones apalencados.

Por otra parte, al estudiar nuestro país desde un enfoque etnocultural, tendríamos que profundizar los estudios sobre el mestizaje que se dio durante la colonia en la Nueva España y, más recientemente, en la República mexicana, el cual, como ya vimos, no sólo 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, y los indios y mestizos junto con los cuales constituyeron siempre la población más numerosa. El que se diera este mestizaje implica que hubo relación convivencial, y que a nivel ya no racial sino etnocultural, cuando menos en Mesoamérica y otros lugares donde se cultivaba el maíz, la cultura de milpa pasó a formar parte de esos afrodescendientes mestizados.

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 éste que, en muchas regiones como las costas del actual Guerrero y Oaxaca, llegó a ser mayoritario. Y es que pocos se ponen a reflexionar 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 por mucho, minoritaria. Creemos que estos datos hablan por sí mismos. Pero 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 sólo 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. 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 aun a simple vista es evidente en muchas regiones, no sólo de nuestro país sino de muchas regiones de América Latina. Los estudios más acuciosos demuestran que en esas regiones de América Latina el mestizaje de indígenas y españoles 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.

I. CIMARRONAJE

Así se le decía al ganado doméstico que se escapaba al monte y ahí sobrevivía de manera salvaje. Los esclavos negros huían de las haciendas, los trapiches, las minas, los obrajes, los

¹³ Gudynas, *Ecología, ...*, 2002, p. 50.

hatos ganaderos, etcétera, y se refugiaban en los llamados quilombos, palenques, cumbes, manieles o mocambos. En ellos se dio la reelaboración de una cultura palenquera a pesar de que muchos estudiosos siguen sosteniendo que un grupo de fugitivos sin una procedencia y una identidad común no podían elaborar ningún tipo de cultura. Lo que queda por investigar es la transculturación de lo indígena con lo afro en estos palenques en algunos lugares del territorio que abarca Mesoamérica. En Centroamérica, por ejemplo, las repúblicas de cimarrones, entre otras, la de Puerto Caballos y la de los alrededores del Puerto de Trujillo. A este fenómeno se le conoce con el nombre de afroindianidad. Algo parecido se vivió en México en la fundación de San Lorenzo de los negros en 1609 por el legendario Yanga. Otros palenques que han sido muy estudiados son el de San Basilio en Colombia, cerca de la ciudad de Cartagena y el Quilombo de Palmares en Brasil que fue liderado por el negro Zumbi.

El cimarronaje es un proceso de carácter emancipatorio por excelencia, se inició desde 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 conocedores del territorio que les perteneció por derecho desde antes de la llegada de los españoles, se van a convertir en los maestros del cimarronaje para los esclavos africanos que huían de la esclavitud.

En relación con el maíz, en las Antillas es donde se inicia la difusión de su cultivo hacia otras regiones del mundo, y, también es en ellas donde se origina su nombre, pues maíz proviene del taíno, lengua de la familia aruaca desarrollada en las islas del Caribe. Para entender mejor cómo se dieron estos y otros legados indígenas en una región donde los aborígenes se extinguieron en el siglo XVI habría que hacer un recorrido histórico que aquí sólo apuntamos.

El aporte material de mayor consideración dejado por los aborígenes fue el sistema agrícola. En su momento, la agricultura se hallaba entre las más productivas del mundo. Así se explica que la mayoría de sus géneros, como yuca, batata, maní y yahutía, se expandieran por amplias áreas del planeta. Ciertamente que otras especies como el maíz y el tabaco provenían de culturas continentales, pero su difusión se inició a partir de las Antillas. El legado agrícola localmente sobrepasó en importancia a la prolongación de los rubros, e incluyó el aprendizaje de técnicas como la roza y los montones.

Por otra parte, un puente entre la época prehispánica y la colonial quedó trazado con la preeminencia de vocablos indígenas. De esta forma, el componente más llamativo de la importancia original de la aculturación antillana se dio en la extensión del vocabulario taíno para designar objetos o relaciones específicas del mundo americano. Desde ahí, los vocablos adquirieron tal extensión que se introdujeron en la lengua castellana. De todos los lenguajes americanos, el taíno fue el que dejó mayor número de vocablos en el castellano; en este idioma se ha calculado que más de trescientas palabras son de proveniencia taína, entre ellas la palabra maíz. Pero veamos como se llegó a estos legados indígenas en el Caribe.

Aunque la casi totalidad de las Antillas Mayores pereció a consecuencia de la combinación, en una historia oproviosa, de guerras, esclavización y desarraigo, encomiendas, epidemias y suicidios, también ocurrió su desaparición, en tanto colectivo específico, por haberse integrado en las líneas del mestizaje. De esta forma, los componentes socioculturales de españoles y africanos tomaron la primacía; no obstante ello, muchos de los remanentes culturales indígenas sobrevivieron, debido principalmente a que los mestizos (producto de la unión entre indígenas y españoles) y los africanos mestizados o no con ellos se apropiaron dichos remanentes, con lo que se convirtieron en los portadores no indígenas de lo indígena. Esto puede atribuirse a los sucesivos flujos migratorios de blancos y africanos, que determinaron pesos variables a estos dos contingentes, según momentos y lugares, aunque siempre en mayor cantidad que los indígenas.

La entrada de colonos blancos o de esclavos africanos registró desigualdades en cada una de las islas, en su cuantía absoluta y en su importancia relativa, respecto a la original base de la población indígena. Por ejemplo, en Cuba, en el siglo XVI, hubo una escasa población de origen africano, mientras que en el siglo XVII comenzó el incremento de inmigrantes blancos vinculados a la siembra de tabaco; el poblamiento masivo de africanos sólo arrancó desde las últimas décadas del siglo XVIII.

Por el contrario, en Santo Domingo la entrada de africanos fue muy elevada en el siglo XVI, neutralizando cuantitativamente el aporte inicial de indígenas y blancos. Mientras la población de Cuba se reducía a contados miles de almas, para mediados de siglo, Santo Domingo alcanzó alrededor de 40, 000, en su mayoría afros. En las últimas décadas del siglo XVI comenzó una regresión demográfica que se prolongaría a todo lo largo del siglo XVII, conllevando, entre otros efectos, el predominio de mulatos.

En Puerto Rico, aunque entraron muchos africanos, lo hicieron en menor proporción a Santo Domingo. Esto determinó que el mestizaje se llevara a cabo a partir de un mayor equilibrio de los aportes raciales y etnoculturales. En el caso de Jamaica quedó una población en extremo reducida, lo que explica que los ingleses la arrebataran del control español en 1655. Posteriormente, colonos ingleses, llevando una gran cantidad de esclavos africanos, anularían la población aborígen aunque conservando muchos de sus vestigios etnoculturales.

En suma, a pesar de la variación de contextos del mestizaje, el impacto cualitativo de la presencia indígena fue similar. El legado indígena se prolongó exclusivamente por medio del mestizaje y no a través de la pervivencia de un conglomerado puro. Por tanto, las Antillas Mayores constituyeron casos especiales dentro del conjunto de territorios españoles en América.

Por otra parte, en el intercambio sexual entre africanos e indias, los esclavos mostraban desproporción en favor del sexo masculino, por lo que los encomenderos y otros esclavistas estimulaban las relaciones sexuales entre ambos grupos de dominados para fomentar el crecimiento de la población esclava. De todas maneras, dichas relaciones se establecían como fenómeno espontáneo en la medida en que sobraban relativamente las mujeres indias. En Santo Domingo, desde los años veinte, muchas indias quedaron integradas a las bandas de cimarrones, al ser objeto de robo por estos africanos escapados, quienes buscaban poder contar con mujeres en sus campamentos.

Inicialmente predominó la corriente de aculturación, consistente en la adquisición de elementos etnoculturales indígenas por blancos y negros. Sin embargo, también se dio el proceso inverso, lo que torna válida la categoría de *transculturación* propuesta por Fernando Ortiz, con la cual alude a la interacción de influencias que da por consecuencia un resultado inédito. El legado español operó fundamentalmente a través de lengua y religión. Con mayor fuerza los africanos se tuvieron que identificar con el nuevo entorno. Por su parte, el legado milenar indígena constituyó la zapata material para la conformación de los nuevos patrones culturales. Fue por lo tanto un factor clave en la originalidad de lo que ha sido denominado en el Caribe cultura criolla. En efecto, desde que los españoles se instalaron en 1493, dependieron de la asimilación de los componentes materiales de ese legado. Se trataba de una cuestión de supervivencia, y quienes no pudieron habituarse a los patrones alimenticios sencillamente perecieron o tuvieron que retornar a España. Más tarde, los africanos se sumaron con celeridad a los procesos adaptativos practicados anteriormente por los españoles. Más aún en la medida que se situaron próximos a la masa indígena, se tornaron en una instancia más activa de mutación cultural. De nuevo, la asimilación de usos taínos se llevaba a cabo por compulsión, incluso en mayor medida que entre los blancos. Las adaptaciones respecto al legado indígena variaron entre españoles y africanos: los primeros como dominadores actuaban "de lejos", incluyendo una percepción de superioridad, en tanto que los africanos llegaban con similitudes relativas en grado de evolución histórica y se aproximaban más a los indios en la vida cotidiana.

II. BIBLIOGRAFÍA

- DÍAZ-POLANCO, Héctor, "Pueblos indios y la Constitución", *México Indígena*, México, núm. 15, 1990.
- , "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico en México", en GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo y ROITMAN, Marcos (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada Ediciones-CIICH-UNAM, 1996.
- GÓMEZ, MARITZA, *Saber indígena y medio ambiente: experiencias de aprendizaje comunitario*, México, ENAH, 2001.
- MARION, Marie-Odile, *Los hombres de la selva: un estudio de tecnología cultural en el medio selvático*, México, INAH, 1991.
- OSORIO, Jaime, "El estudio de América Latina frente al posmodernismo y al positivismo", *Cuadernos Americanos*, núm. 118, 2006.
- LENKERSDORF, Carlos, "Latinoamerindia", en RÍOS MÉNDEZ, Norma de los y SÁNCHEZ RAMOS, Irene (coords.), *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, UNAM, Posgrado de Estudios Latinoamericanos, 2006.
- VINSON, Ben III, "Estudiando las razas desde la periferia: las castas olvidadas del sistema colonial mexicano (lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos)", *Pautas de convivencia en América Latina colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, traducción de Juan Manuel de la Serna Herrera, México, CCyDEL-UNAM-Gobierno del Estado de Guanajuato, 2005.
- TOLEDO, V., *Ecología y autosuficiencia alimentaria*, México, Siglo XXI.