

**DIOS ME CUIDA A MÍ Y A MI “TONO”. EXPERIENCIAS SOBRE DIVERSIDAD RELIGIOSA ENTRE NIÑOS AFROMEXICANOS**

GOD TAKES CARE OF ME AND MY “TONO”. EXPERIENCES ABOUT RELIGIOUS DIVERSITY AMONG AFRO-MEXICAN CHILDREN

Citlali Quecha Reyna

Como citar este artigo:

REYNA, Citlali Quecha. Dios me cuida a mí y a mi “tono”. Experiencias sobre diversidad religiosa entre niños afro-mexicanos. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33., p. 50-66, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 14/12/2019

Aprovado em: 26/03/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



## Dios me cuida a mí y a mi “tono”. Experiencias sobre diversidad religiosa entre niños afromexicanos

Citlali Quecha Reyna <sup>a</sup>

**Resumen:** Este artículo presenta algunos resultados de la investigación realizada con niños afrodescendientes de dos comunidades de Oaxaca: Collantes y Corralero en la Costa Chica del Pacífico Mexicano. En particular, se brinda información de la manera en que las niñas y niños experimentan sus prácticas religiosas, y la forma en que conviven con sus “pares-animales”, es decir, sus “tonos”. Se describe el contexto de diversificación de credos en los últimos años en la región. El marco analítico de esta pesquisa se basa en los planteamientos de la antropología de la infancia.

**Abstract:** This article presents some results of research with children of African descent from two communities in Oaxaca: Collantes and Corralero, in the Mexican Pacific Coast. In particular, it provides information on the way girls and boys experience their religious practices, and the way they live with their "par-animal", that is, their “tones”. It describes the context of the diversification of creeds in recent years in the region. The analytical framework of this research is based on the approaches of the anthropology of childhood.

**Palabras Clave:**

Infancias, Afromexicanos, Diversidad religiosa, Costa Chica.

**Keywords:**

Childhoods, Afro-Mexicans, Religious diversity, Costa Chica.

<sup>a</sup> Doctora en Antropología. Investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México. El financiamiento para el trabajo de campo ha sido proporcionado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Correo electrónico: quechary@unam.mx

## LAS POBLACIONES AFRODESCENDIENTES EN MÉXICO

La población de origen africano en México ha tenido una visibilización paulatina en la escena pública como resultado de la movilización política que ha llevado a cabo en los últimas décadas, cuya demanda principal ha girado en torno a su reconocimiento constitucional como un grupo culturalmente diferenciado, hecho que logró consumarse en el año 2019, cuando se incluyó un inciso “C” en el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM)<sup>1</sup>.

La Encuesta Intercensal 2015 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) registra la cantidad de 1,381, 853 personas que se reconocen afrodescendientes, y son ocho los estados en donde tienen una mayor presencia: Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Estado de México, Ciudad de México, Baja California Sur, Nuevo León y Jalisco (CNDH, 2016, p. 35). Son Guerrero, Oaxaca y Veracruz las entidades de la república que porcentualmente tienen una mayor presencia de la población de origen africano.

Los estudios sobre la población de origen africano en el ámbito antropológico fueron inaugurados con los textos: “La población negra en México: un estudio etnohistórico” ([1946] 1989) y “Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro” ([1958] 1989) de Gonzalo Aguirre Beltrán, a mediados del siglo XX. Gracias al trabajo etnográfico y de archivo, Aguirre documentó la importante presencia de personas “negras” y mulatas en el periodo colonial, así como sus contribuciones para la economía de la época. Dio información de Cuijla (Cuajinicuilapa, Guerrero) registrando las formas de vida, organización política y comunitaria, así como su sistema de creencias.

A partir de la década de los setenta del siglo XX, algunos investigadores realizaron significativas aportaciones, por ejemplo en lo relativo a la música y la tradición oral (STANFORD, 1977; GUTIÉRREZ; 1986; MOEDANO, 1988).

Desde fines de los ochenta el espectro de investigaciones se diversificó, tanto por las pesquisas realizadas por investigadores como de jóvenes estudiantes de licenciatura y posgrado, cuyas temáticas de indagación nutren cada día más este campo. Si bien el mayor número de análisis se realizan en la Costa Chica, cabe señalar que también se desarrollan en Veracruz, así como en Coahuila, entre la población de la “tribu de los negros mascogos”.

De esta manera, contamos hoy con estudios que abordan temáticas relacionadas con los sistemas de parentesco y el matrimonio (DÍAZ, 2003) las expresiones musicales y dancísticas (RUIZ, 2005; GARCÍA DE LEÓN, 2006; VARELA, 2017), los procesos migratorios (LEWIS, 2012; QUECHA, 2016), la medicina tradicional, las formas de enfermedad y corporalidad (ESPINOSA y GUILLÉN, 2012; GUTIÉRREZ, et al, 2012; ANGULO, 2014; DEMOL, 2018), la juventud (QUIROZ, 2013); y sobre todo, el

---

<sup>1</sup> Art. 2, Inciso “C”: “Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social”. [https://infosen.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/64/1/2019-04-30-1/assets/documentos/Puntos\\_Art\\_2\\_Const.pdf](https://infosen.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/64/1/2019-04-30-1/assets/documentos/Puntos_Art_2_Const.pdf)

proceso de reconocimiento político de los afrodescendientes (LEWIS, 2000; LARA, 2012; HOFFMANN, 2011). Con ello, los acercamientos históricos y antropológicos nos permiten conocer con mayor detalle las particularidades sociales y organizativas contemporáneas entre los afrodescendientes.

Las transformaciones en las formas de vida de la población de origen africano en México han sido múltiples, y una de ellas tiene que ver con la religión. El catolicismo ha signado las prácticas sociales de esta población desde su llegada en la época colonial, aunque en las últimas décadas hay un número creciente de afrodescendientes adscritos a diversas denominaciones religiosas (Bautistas, Pentecostales, Testigos de Jehová, Mormones y Adventistas del Séptimo Día).

El complejo religioso de la Costa Chica tiene en el catolicismo un eje estructurante. En torno a esta religión se conjuga un calendario festivo que se lleva a cabo con la participación de la gente en diversas hermandades que los sustentan (entre los afrodescendientes no hay sistemas de cargos para la realización de las fiestas patronales, pero sí existen agrupaciones denominadas “hermandades” que organizan las celebraciones). Existe también un importante circuito integrado por sitios de peregrinaje religioso como Rancho Nuevo (Oaxaca), donde vive San Gonzalito, y cuya fiesta inaugura el año en enero; o Huaxpaltepec, casa de Tata Chú a quien hay que visitar el cuarto viernes de cuaresma; sin olvidar por supuesto a la virgen de Juquila, cuya fiesta se realiza en diciembre, por mencionar a algunas de los sitios más importantes. Hay algunos de creciente trascendencia, como la imagen de Manuelito en La Boca del Río, municipio de Florencio Villarreal, Guerrero. Las visitas a estas diversas advocaciones no solamente se ciñen al cumplimiento de promesas por los beneficios y/o milagros obtenidos, también derivan en el establecimiento de relaciones de compadrazgo entre afrodescendientes e indígenas, y el afianzamiento de redes comerciales a través de los intercambios de productos inter-regionales.

En este contexto es preciso mencionar también el surgimiento de la Parroquia de San José del Progreso, (Oaxaca) en marzo de 2015, a cargo del Sacerdote Flaviano Cisneros con una importante misión eclesial en torno a la Pastoral Afro. En la región existen templos e iglesias no católicas que dan cuenta de la diversidad religiosa en apogeo desde la década de los años ochenta del siglo pasado (QUECHA, 2014). Se cuenta también con la presencia de las misioneras Combonianas, quienes desde el año 2010 llevan a cabo acciones relacionadas con la Pastoral Afro, la cual se centra en reivindicar el pasado africano para combatir la discriminación de la que son objeto los afrodescendientes, entre otras.

A diferencia de la población afrodescendiente de otros países de América Latina, los fromexicanos no manifiestan ni reproducen expresiones de religiosidad como el Candomblé, la Macumba o la Santería como un elemento cultural considerado propio que otorgue un sentido de identidad. Entre otras cosas debido al proceso de etnogénesis que gestó esta población, donde fueron apropiados elementos culturales indígenas para forjar un referente de alteridad y pertenencia, en el cual la religión católica tuvo un peso mayúsculo, amén del propio catolicismo que practicaban las personas esclavizadas que llegaron a la Nueva España en calidad de “esclavos ladinizados”. Nahayeilli Juárez argumenta al respecto:

...la santería no es parte de narrativas identitarias que pretendan reivindicarla como un patrimonio cultural producto de la presencia de poblaciones negras y “afromexicanas”. En efecto como en otros contextos latinoamericanos fuera de Cuba, se trata de un fenómeno contemporáneo que hasta el momento no ha construido tal enlace. Es interesante señalar que aun cuando la presencia de africanos y afrodescendientes en México históricamente data desde el virreinato y se extendió por casi todo el territorio mexicano, los santeros mexicanos normalmente manifiestan una distancia respecto a las posibilidades de una descendencia étnica “afro”, lo que puede encontrar su explicación en el discurso dominante del “mestizaje” tanto nacional como regional. Es decir, que la posible identificación con lo “afro” o “negro” para los santeros mexicanos opera en todo caso dentro de un campo o linaje espiritual más que en un campo “étnico” (JUÁREZ, 2014, pp. 390-391).

Elio Masferrer, por su parte señala que:

...en el siglo XXI asistimos a la creación de nuevas religiones afroamericanas y a procesos de africanización de las mismas, un intento de romper con los procesos de yuxtaposición [...] Al igual que las religiones neoindias, los afroamericanas se dedicaron a la conversión de los blancos, sus antiguos colonizadores, con notable éxito” (MASFERRER, 2016, pp. 63).

Son sobre todo los sectores de la clase media urbana en México quienes practican las religiones afroamericanas y su número es cada vez más creciente (FRIGERIO, 2000), pero entre la población afromexicana de la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca no existen estas expresiones religiosas.

## METODOLOGÍA

La propuesta del “Sistema Religioso” de Elio Masferrer ha sido la guía heurística de esta investigación, el cual se define como un sistema que integra los elementos míticos, rituales y simbólicos, “relativamente consistentes, desarrollados por un conjunto de especialistas religiosos, articulando o participando en un sistema cultural o subcultural” (MASFERRER, 2009, p. 32). Un aspecto destacable desde esta perspectiva es que se parte de considerar que:

Los sistemas religiosos se articulan en la dinámica de las sociedades nacionales y regionales donde están insertos, a la vez que producen importantes transformaciones en las estructuras eclesíásticas nacionales e internacionales. Del mismo modo, dichas estructuras transnacionales tienen inercias burocráticas e históricas que tienden a encauzar u orientar los procesos de los sistemas religiosos concretos, produciéndose así una tensión permanente ortodoxia-lectura sistémica que genera propensión a la fisión de las estructuras eclesíásticas y la creación de nuevas formas organizativas acordes con las nuevas demandas de desarrollo de los sistemas religiosos (MASFERRER, 2009, p. 35).

Es decir, que en el sistema religioso tienen cabida las adaptaciones e innovaciones que los practicantes ejercen. Y por último, en esta propuesta se hace énfasis “en los grupos sociales portadores de los sistemas religiosos, y no necesariamente en la perspectiva de los teólogos” (MASFERRER, 2009, p. 36), lo que prioriza el registro etnográfico de la cotidianidad y los rituales, para conocer el punto de vista emic de los fieles.

En diálogo con esta perspectiva he utilizado también los planteamientos sobre el estudio de las “creencias religiosas”, porque permite llevar a cabo una indagación de mayor profundidad etnológica, toda vez que éstas conforman los procesos ideológicos compartidos por una sociedad, es decir, hay una vinculación directa entre las creencias con la estructura social. Teun Van Dijk (2012) ha proporcionado una tipología de las creencias y sus respectivas contrapartes para el estudio de las ideologías y los discursos:

- Creencias personales vs creencias sociales compartidas
- Creencias específicas vs creencias generales o abstractas
- Creencias sociales específicas vs creencias históricas
- Creencias fácticas vs creencias evaluativas (opiniones, actitudes)
- Criterios de verdad vs criterios de evaluación (normas, valores)
- Creencias fácticas verdaderas (conocimiento) vs creencias fácticas falsas (errores, ilusiones), y
- Creencias culturales (base común) vs creencias de grupo (VAN DIJK, 2012, p. 63).

De las anteriores me interesa destacar las creencias grupales y creencias culturales (la

religión se enmarca en el primer tipo) para los efectos de este estudio. Una “comunidad cultural” (en este caso los afrodescendientes), comparte un conjunto de creencias o conocimiento en común como resultado de su convivencia cotidiana, por los procesos de socialización y de adquisición de pautas sociales como colectividad (estructura social), pero, a su vez en esta comunidad cultural existen creencias grupales que pueden constituir “conocimientos incuestionables” (VAN DIJK, 2012, p. 59), en este caso, aquel relacionado con la “divinidad” y la manera de entender y explicar el mundo. De ahí que se vuelva relevante saber cómo se interpretan y viven algunos elementos culturales importantes en los procesos de conversión religiosa. Los rituales religiosos tienen un papel central, ya que “mediante la participación en los sistemas rituales es que se internalizan los sistemas religiosos, y es a partir de éstos que se articulan en los sistemas míticos y simbólicos; cabe recordar que la endoculturación religiosa se inicia desde el nacimiento de los niños” (MASFERRER, 2016, p. 25).

Retomo además el planteamiento de Rita Laura Segato, para quien el ritual es un horizonte de las creencias:

...si entendemos la creencia como un gesto del alma, podremos re-aproximarnos a ella recuperando su dimensión fundante, anterior a toda reflexión o raciocinio y, con ella, los aspectos formales, imaginísticos, sensoriales y afectivos cuyo fundamento es el creer, no ya en tanto significante sino en tanto creador de la vivencia (SEGATO, 2016, p. 51).

Es decir, se pone en un primer plano de interés la manera en la cual “se vive” la creencia religiosa. En su estudio sobre los procesos de conversión religiosa, la autora propuso entonces entender a la creencia como un “ritual anímico”:

...la creencia como un ritual anímico, una performance de la conciencia que dramatiza –más que entiende- el vínculo de lo cotidiano con el universo. De esta manera, afirmo que creer es más una experiencia que un significante. Por lo tanto, cuando la antropología aborda la creencia, estos dos modos antinómicos e irreductibles se confrontan: el modo de la intelección con el modo de la performance, de la dramatización. Así también se confrontan el modo reductor, descarnado y resritualizador de la comprensión con el modo vertical, sacralizador y multiplicador de la experiencia que es el modo mítico (SEGATO, 2016, p. 52).

Estos ejes metodológicos son el punto de partida utilizado para la investigación, marco analítico que dialoga con el registro de las propias percepciones las niñas y los niños en torno a sus

experiencias y sus respectivos bagajes religiosos.

## Infancias desde la mirada antropológica

El estudio de las infancias es un área que cada vez adquiere más adeptos en la antropología. En diálogo permanente con los estudios de la niñez de la sociología y la psicología, la antropología ha enriquecido las investigaciones sobre las infancias del mundo, gracias al enfoque etnográfico que permite conocer la pluralidad de formas de ser niña y niño.

La antropología comenzó a generar conocimiento sobre los rasgos de la infancia desde las primeras décadas del siglo XX. Destaca el trabajo pionero de Margaret Mead, en el que analizó el papel de la cultura en determinados patrones que caracterizan a la infancia. Llegó a la conclusión de que algunos supuestos universales, como la adolescencia, en realidad no son siempre compartidos por todas las sociedades, sino que la cultura específica de cada grupo humano imprime rasgos peculiares que imposibilitan hablar de “una infancia” en términos generales (MEAD, 1973)

A pesar de la existencia de estos primeros acercamientos antropológicos al tema de la niñez, no va a ser sino hasta ya entrada la década de los ochenta del siglo XX, cuando aparece como una cuestión importante en la antropología. Según Tomas Barfield (2000: pp. 377-380) los estudios antropológicos de los niños se han caracterizado por analizar: 1) el lugar de los niños en la sociedad; 2) los conceptos culturales acerca de los niños; 3) el desarrollo y la socialización de los niños en el contexto cultural y 4) su bienestar y supervivencia.

Los estudios antropológicos en la materia han apuntalado a la etnografía como un recurso heurístico importante para el trabajo de investigación con niñas y niños, el cual se puede combinar con estrategias que permitan incentivar la participación activa en terreno, con sus testimonios directos sobre temas específicos. Se parte de considerar la pluralidad de infancias existentes, es decir, que de acuerdo a diversos contextos, en el mundo contamos con múltiples infancias, las cuales están definidas por procesos culturales concretos, y de igual forma se reconoce su carácter relacional: no se puede entender la manera de ser niña o niño sin referir las relaciones con los adultos (QUECHA, 2016), pero lo anterior no niega la capacidad de agencia de las niñas y niños.

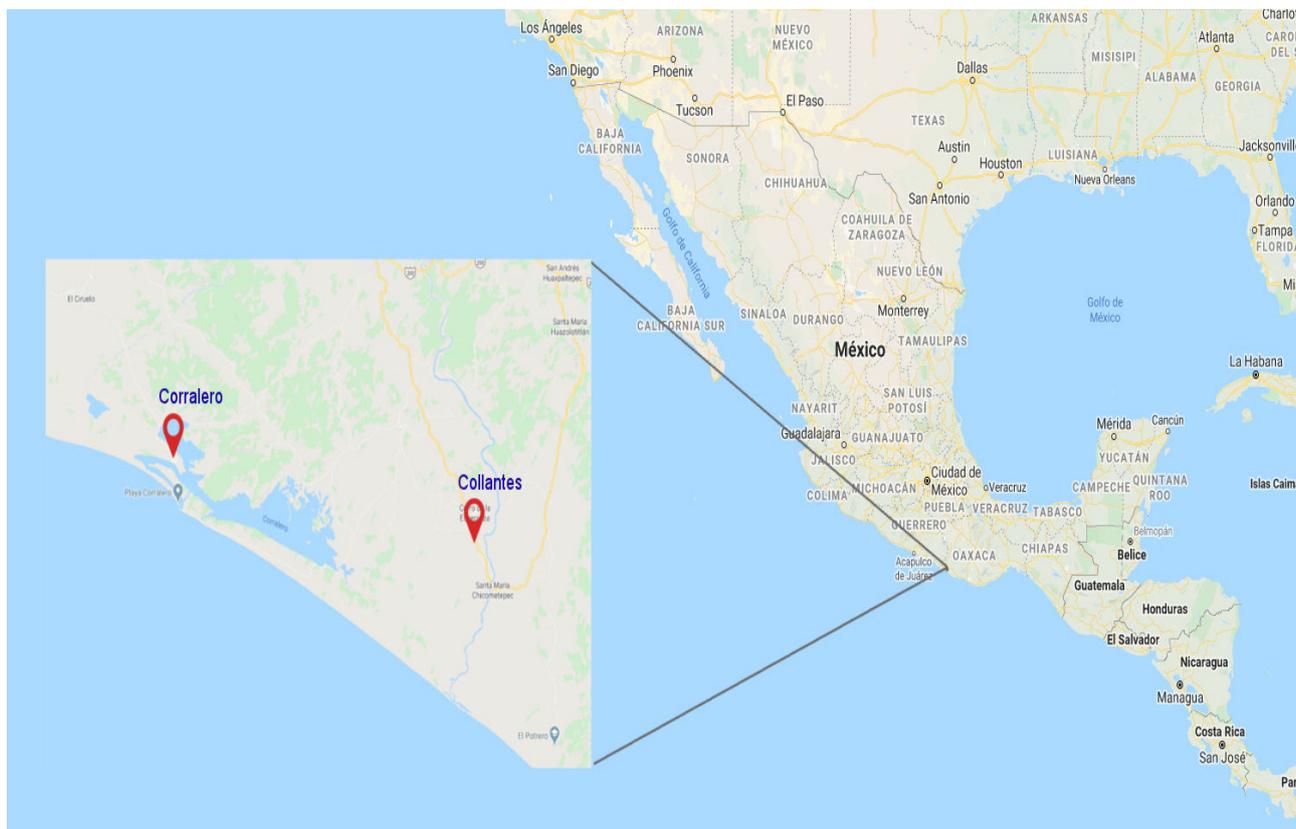
Existe una orientación que bajo el encuadre de los “estudios de las infancias desde el Sur Global” cuestionan las perspectivas eurocéntricas de los primeros estudios sobre la niñez. Desde las infancias del Sur se pretende debatir con la noción universal de la infancia proveniente de sociedades europeas burguesas (LIEBEL, 2016, p. 259). Lo que se busca es dar cuenta de la construcción histórica de las infancias fuera de Europa, y cómo se erige la noción de control y dominio sobre los cuerpos infantiles.

En América Latina, y de manera creciente en México, con esta perspectiva las investigaciones relacionadas con la niñez se centran en temáticas como los diversos contextos de violencia que experimentan (SARCINELLI, 2011; SPRINGER, 2012); el trabajo infantil (GLOCKNER,

2008), los procesos migratorios que enfrentan (ESCOBAR, 2003), así como sus formas de acceso y disfrute de los derechos humanos que les asisten (DONNADIEU et al, 2009).

El área de estudio de las infancias afrodescendientes tiene en América del Sur su mayor producción. Son de Brasil y Colombia las principales fuentes documentales con las que se cuentan. Para el caso mexicano, las pesquisas sobre la niñez afrodescendiente son más nutridas desde historia, la cual ha centrado su atención en las niñas y niños esclavizados en el siglo XVI al XVIII. Desde la antropología, las investigaciones sobre la niñez afromexicana han tenido como foco de atención la construcción de las nociones sobre “lo negro” (MASFERRER, 2013a y 2013b), así como las incidencias de la migración en la vida de los niños que se quedan en las localidades de origen (QUECHA, 2016).

El trabajo de campo realizado con niñas y niños afromexicanos partió de las premisas metodológicas anteriores. El periodo de recopilación de información inició en julio de 2018 y culminó en noviembre de 2019 con estadías que tuvieron una duración de mínimo dos semanas y máximo de dos meses a lo largo de ese tiempo. En particular estas actividades se llevaron a cabo en las localidades de Collantes y Corralero, pertenecientes al municipio de Pinotepa Nacional, Oaxaca (Mapa 1). Además de registrar la vida cotidiana, realicé entrevistas a profundidad con niños y adultos, visité santuarios de la región y asistí a la realización de actividades religiosas múltiples (sesiones de “cultos” y ceremonias importantes de distintos credos).



Mapa 1. Ubicación de las comunidades de estudio. Elaboración propia con imagen de Google Maps.

Además de la labor etnográfica realicé dos talleres de trabajo en la comunidad de

Collantes y Corralero con un total de 23 niñas y niños de distintas denominaciones religiosas, entre las que destacaron la católica (09), pentecostales (09), bautistas (04) y una niña adventista. Sus edades oscilan entre los 6 y 12 años, todos estudiantes de educación básica. En estos talleres se propiciaron conversaciones abiertas para conocer sus opiniones sobre las siguientes temáticas: la historia de su pueblo y las personas que habitan en él; los problemas que desde su punto de vista son los más comunes en sus vidas cotidianas y en la localidad; sus gustos (musicales, de consumo mediático y alimentación); sus experiencias en torno a la religión, sus nociones en torno a “Dios” y “lo divino”.

A semejanza de las comunidades indígenas, las personas de origen africano que viven en la región de la Costa Chica comparten la creencia de que algunos seres humanos tienen un par-animal. La adquisición de los tonos se da en la infancia. Cuando los niños nacen deben dormir con los padres, quienes deben cuidar y evitar que algún animal se acerque a la casa y merodee, o, que en el peor de los escenarios, pueda lamer una parte del bebé. Si esto llegase a ocurrir, se reconoce que el niño o la niña “ya es tono”. Es decir, que ya tiene su par-animal y que las afectaciones que dicho animal sufra tendrán una repercusión directa en el cuerpo de la persona. Esta noción es muy extendida en la zona (creencia cultural) y hay personas que reconocen ser “lagartos, sapos, toros” entre otros. Algunos de ellos llegan a convertirse en especialistas rituales y curanderos.

La existencia de los tonos es una “creencia cultural” que se encuentra en tensión con las creencias grupales religiosas, ya que tanto el catolicismo como otras denominaciones religiosas no aceptan de buen grado este hecho. En ese sentido, considero importante saber cómo es que se manejan social y culturalmente este tipo de creencias culturales de acuerdo a las distintas perspectivas religiosas en turno. Se podrán enunciar otros ejemplos similares al anterior, por ejemplo, para el caso de la creencia en la “sombra”. En la Costa Chica se cree que los muertos dejan su sombra (que algunos refieren como “alma”) en el plano terrenal cuando fallecen, por tanto, las oraciones y las “veladas” que se les otorgan durante nueve días propicia la oportunidad de hacerle saber a la persona fallecida que ya no es “alguien vivo”. A los nueve días del fallecimiento se debe hacer la “levantada de sombra”, que consiste en llevar arena y una cruz al cementerio de la localidad.

Cuando se dan procesos de nuevas adscripciones religiosas, ya no se llevan a cabo estos rituales. Algunos consideran que por esta circunstancia hay “sombras” en los pueblos que ocasionan “problemas”, sobre todo enfermedades a los familiares cercanos, en particular, a los niños. Cabe agregar que se piensa entre los afrodescendientes que la sombra de los niños es “incompleta”, porque no ha pasado aún por experiencias que los “anclen” a la tierra, y por tanto tener a la sombra en desarrollo, los hace proclives de ser afectados por las sombras de los adultos que no recibieron oraciones, y que se manifiestan en “aires” que enferman los pequeños cuerpos de las niñas y los niños.

En relación a las sombras contamos con los siguientes testimonios:<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Los nombres de los niños y niñas han sido modificados para resguardar su anonimato.

Carlota: Aquí hay sombras que andan por ahí, en la noche es cuando hay más. Yo no las he visto, pero dice mi abuelita que son como aire, nomás que más pesado. Mario dice que el sí ha visto las sombras, y son frías, porque son de muertos. A los niños nos hace mal la sombra, porque no nos defendemos bien, las sombras traen enfermedad, de muerto (Collantes, Noviembre de 2018).

Hugo: El pastor dice que eso de las sombras no es cierto. Son cosas del diablo. El otro día Jenny se enfermó, tenía calentura y vómito, Jenny es bebé, y dijeron mis tías que fue por la sombra de un difunto de al lado de la casa, pero yo no sé muy bien qué le pasó. Por eso es cosa de diablo la sombra ¿no? Porque hace que los niños se enfermen, no nos morimos, pero sí nos dan calenturas (Collantes, Noviembre de 2018).

La noción de Dios o “de lo Divino” está asociada a la idea de que es “como un papá”, “un señor sabio”, y también como alguien “que nos quiere, pero también castiga”. Las niñas y niños pentecostales mencionaron que sus papás suelen decirles que también Dios es alguien “con quien se puede hablar” y que “habla a través de los cuerpos” (aduciendo al llamado “don de lenguas”). Cabe destacar que en todos los testimonios la figura es masculina. Por otro lado, otro aspecto interesante es el relacionado con las prácticas religiosas de socialización. Para las niñas y niños católicos, el elemento aglutinante que configura sus redes de interacción, más que la asistencia a misa, es la celebración de fiestas por acontecimientos como los cumpleaños, cierre de cursos y alguno de los sacramentos.

Sonia: Es que yo pienso que los más importante de mi religión son las fiestas, porque así es como uno convive. Aunque también luego hay señores que toman mucho y hay peleas, y yo creo que Dios no quiere que seamos así, pero es bonito ir a las fiestas (Corralero, Julio de 2019).

A diferencia de los católicos, el resto de los niños dijo que para ellos es mucho más importante la asistencia “al culto”, ya que ahí, además tienen una posibilidad mayor de cantar y a veces, jugar con esas canciones:

Gabriel: yo siempre canto todas las canciones, mi sueño es tocar un día el bajo o los teclados para poder tocar las canciones de alabanza. Hay hermanos que se han ido al norte y allá tienen unos equipos bien grandotes, yo quiero irme allá para poder mejorar y así, cuando regrese, escribir canciones y que

la gente de mi iglesia cante conmigo y así Dios esté contento (Corralero, Julio de 2019).

El tema de los cantos fue uno de los que más entusiasmo generó en los talleres, ya que de manera espontánea los niños pentecostales entonaban diversas alabanzas. Los niños católicos sólo los veían sorprendidos y después de un tiempo también se unieron a los niños pentecostales, a excepción de la niña adventista, quien manifestó que de esa manera no se alaba a Dios. Ella en particular señaló que su manera de servir a Dios era a través de la lectura, asistencia a las reuniones y guardando una dieta sana:

Erika: nosotros no debemos comer animales porque sufren, así Dios está contento porque todos estamos contentos en el mundo, así se alaba Dios, no con cantar nomás, no hay que sufrir, ni hacer sufrir... (Corralero, Julio de 2019).

Otro de los temas abordados en los talleres fue el relacionado con el tono, que como mencioné líneas arriba, es un elemento cultural importante entre los afroamericanos. Ante esta situación hubo una convergencia entre las niñas y niños, y es la verosimilitud de su existencia, aunque de acuerdo a diversas opiniones, con “la ayuda de Dios” el tono se va apaciguando...

Pablo: mmm... es que el tono si existe, pero a veces en mi casa dicen que es cosa del Diablo, pero yo he visto a los tigrillos... (Corralero, Julio de 2019).

Carlos: Sí, están entre nosotros, pero yo sé que Dios me cuida a mí y a mi tono, por eso no me enfermo nunca de él, porque como Dios sabe que estoy enfermo de animal, él me protege y no hago daño, por eso voy al culto, y canto, porque tengo que pedir siempre los cuidados...(Collantes, Noviembre de 2018).

Úrsula: A nosotros no han dicho que eso de los tonos no existe y que sólo lo ve la gente del mundo...pero yo he visto a mi abuelito lagarto, pero también nos dicen que eso le pasa a mi abuelito porque no es hermano... (Corralero, Julio de 2019).

Catalina: yo sé que eso no es normal...pero sí existe, pero no todos tienen tono, hay otras cosas, como la brujería, que también existe pero nosotros no la practicamos... (Corralero, Julio de 2019).

Para las poblaciones afroamericanas, los tonos forman parte de la cotidianidad. Son seres con quienes comparten el espacio y el tiempo. Para las niñas y niños de estas comunidades, principalmente los que no profesan el catolicismo, este horizonte de realidad no empata con la narrativa de sus religiones. Lo que he podido observar es que no se pone en duda la existencia de los pares-animales, sino que se desarrolla una asociación negativa con la noción de lo diabólico. Este hecho supone una conflictividad en su construcción como personas y como integrantes de una comunidad religiosa. Aunque también hay otras experiencias. Es muy relevante el testimonio de Carlos, quien sugirió que “Dios me cuida a mí y a mi tono”. Esta enunciación permite vislumbrar la manera en que para este niño –casi adolescente- la protección divina le permite sortear el hecho de “ser tono”:

Carlos: Muchos de aquí somos tonos, hay otros más chiquitos en mi iglesia, y luego tienen miedo. Ya les dije que si se encomiendan al Señor, no pasará nada, somos todos su creación, los animales también son creación de Dios, así que no hay que tener miedo, les digo, para que no lloren y no se asusten (Corralero, agosto de 2019).

Con base en las reflexiones vertidas por estos niños y niñas, se vislumbra la capacidad de agencia que sustentan. Se dan recomendaciones, consejos, y generan interpretaciones para entender este hecho cultural que viven en su realidad. De ahí que considero importante reflexionar sobre la manera en la cual la religión entra en tensión y/o adaptación, e incluso re-semantización de elementos culturales propios. El sistema religioso de la Costa Chica es dinámico y registra cambios significativos. Las experiencias infantiles son importantes para entender su papel como reproductores de procesos culturales (como la creencia en los tonos) y las “gestiones” que realizan para que dichos elementos tengan lógicas apropiadas a sus religiones.

## REFLEXIONES FINALES

Los datos presentados en este artículo buscan nutrir el campo de estudios sobre la diversidad religiosa en México, con especial énfasis en las infancias de las poblaciones afrodescendientes del Pacífico Mexicano. Al partir de la antropología de la infancia en diálogo con el estudio de la religión, es posible conocer el papel de las niñas y niños en la estructura social. Observamos cómo la relación con seres no humanos (tonos) y fenómenos que les afectan, como las sombras, son motivo de reflexión y socialización compartida. Las nociones de lo “diabólico” son parte de sus creencias religiosas, mismas que se contraponen a sus creencias y prácticas culturales, de ahí el despliegue de estrategias que basadas en una noción de divinidad particular, les permite encontrar mecanismos para entender y situar la existencia de esos seres-otros que habitan en sus

comunidades. De acuerdo a las opiniones infantiles, la creencia cultural sobre los tonos encuentra asideros en su percepción religiosa, ya que se considera en algunos casos, que los animales son creación de Dios, o que por la misma protección divina no le pueden hacer daño a los seres humanos.

La incorporación de los puntos de vista de las niñas y los niños permite conocer con mayor detalle los elementos que nutren el sistema religioso en la región de la Costa Chica de Oaxaca. Al momento de registrar etnográficamente la cotidianidad y los diversos rituales religiosos es posible tener un acercamiento analítico que puede ser útil para comprender las vivencias en torno a los elementos culturales propios y la religión de manera intergeneracional. Hacer un análisis comparativo de las distintas percepciones entre adultos y niños, incluyendo la diferencias de roles en las congregaciones religiosas (aunadas a las de género y clase social) genera un marco amplio para conocer a su vez, las tensiones y contradicciones que se expresan en dicho sistema.

Las experiencias religiosas de las poblaciones afromexicanas no tienen una vinculación con las denominadas religiones afroamericanas, dado el peso del catolicismo (a nivel nacional y su preponderancia histórica) y el papel de las conversiones religiosas con su expansión paulatina en la zona desde fines del siglo XX. De ahí la importancia de considerar las experiencias de esta región de México para conocer las complejidades y diferencias que viven los integrantes de la diáspora africana en América Latina en el ámbito de la religiosidad contemporánea. Esto resulta sugerente y útil para seguir enriqueciendo los acercamientos antropológicos a la pluralidad de caracteriza a los afrodescendientes en el mundo y dejan interesantes vetas de indagación para seguir construyendo conocimiento situado.

## REFERENCIAS

- AGUIRRE, Gonzalo. Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro. México: Universidad Veracruzana-Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del estado de Veracruz, [1958] 1989.
- \_\_\_\_\_. La población negra en México: un estudio etnohistórico. México: Universidad Veracruzana-Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del estado de Veracruz, [1946] 1989.
- ANGULO, Dianela. Corpo-realidades más allá de la piel: aproximaciones para un análisis de la persona en una comunidad costachiquense. Tesis (Maestría en Ciencias Antropológicas). Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2014.
- BARFIELD, Tomas (ed.). Diccionario de Antropología. México: Siglo XXI, 2000.
- COMISION NACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS. Estudio especial de la CNDH sobre la situación de la población afrodescendiente de México a través de la Encuesta Intercensal 2015. México: CNDH, 2016.
- DEMOL, Céline. Protección y cura. Medicina tradicional en Comunidades Negras de la Costa Chica, Oaxaca. México: UNAM-CNDH, 2018.
- DIAZ, María Cristina. Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.
- DONNADIEU, Laura, Yolanda CORONA y Hugo ROCHA. Niñas y niños: Actores de la democracia en las relaciones familiares. México: UAM-Universidad de Valencia-Generalitat Valenciana, 2009.
- ESCOBAR, Carolina. Los pequeños pasos en un camino minado: Migración, niñez y juventud en Centroamérica y el sur de México. Guatemala: Consejería en proyectos, 2008.
- ESPINOSA, Luz María y Erika GUILLÉN. Saber médico tradicional de la mulata María Ana de la Candelaria: otra mirada al proceso inquisitorial. EN: ESPINOSA, Luz María y Juan Manuel DE LA SERNA (coords.). Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca. México: Plaza y Valdés-CIALC-UNAM-Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, 2012, p. 43-69.
- FRIGERIO, Alejandro. La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. New Mexico: University of New Mexico, 2000.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio. Fandango. El ritual del mundo jarocho a través de los siglos. México: CNCA-Instituto Veracruzano de Cultura, 2006.
- GUTIÉRREZ, Francisco, Luz María ESPINOSA y Cristófer SALDÍVAR. Cuando el animal tono es dañado: sanación en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. EN: ESPINOSA, Luz María y Juan Ma-

nuel DE LA SERNA (coords.). Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca. México: Plaza y Valdés-CIALC-UNAM-Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, 2012, p. 169-195.

GUTIÉRREZ, Miguel Ángel. Léxico del trabajo agrícola en la comunidad afromestiza de San Nicolás. Tesis (Licenciatura en Antropología Social), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. 1986.

GLOCKNER, Valentina. De la montaña a la frontera: identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2008.

HOFFMAN, Odile (coord.). Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche pour le Développement, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

JUÁREZ, Nahayeilli. Un pedacito de dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México. México: CIESAS-El Colegio de Michoacán-Universidad Veracruzana, 2014.

LARA, Gloria. Espacios, sociedades y acción institucional en la Costa de Oaxaca. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del estado de Oaxaca-Fundación Alfredo Harp Helú, 2012.

MASFERRER, Elio. ¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM-Plaza y Valdés, 2016.

\_\_\_\_\_. Religión, poder y cultura. México: Libros de la Araucaria, 2009.

MASFERRER, Cristina. Aquí se llamaba Poza Verde. Conocimientos de los niños de Costa Chica sobre su pueblo y lo negro. Tesis (Maestría en Antropología Social). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2013a.

\_\_\_\_\_. Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la Ciudad de México, Siglo XVII. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2013b.

MOEDANO, Gabriel. El arte verbal afromestizo de la Costa Chica de Guerrero. Situación actual y necesidades de su investigación. *Anales de Antropología*, v. 25, p. 283-296, 1988.

MEAD, Margaret. Adolescencia y cultura en Samoa. Buenos Aires: Paidós, 1973.

LEWIS, Laura. Chocolate and Corn Flour. History, Race and Place in the Making of "Black" Mexico. Durham & London: Duke University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. Blacks, Black Indians, afromexicans: the Dinamyc of race, nation and identity in a Mexican Moreno Community (Guerrero). *American Ethnologist*, v. 24, p. 898-926, 2000.

LIEBEL, Manfred. ¿Niños sin niñez? Contra la conquista poscolonial de las infancias del Sur Global.

REYNA, Citlali *Quecha*. Dios me cuida a mí y a mi "tono". Experiencias sobre diversidad religiosa entre niños afromexicanos. *Cadernos do Lepaarq*, v. XVII, n.33., p. 50-66, Jan-Jun. 2020.

Revista Digital de Ciencias Sociales, v. 3, p. 245-272, 2016.

SARCINELLI, Alice. Infancias marginales, los márgenes de la infancia. Trayectorias de muchachos en situación de calle en el noreste brasileño. *Alteridades*, v. 21, p. 91-101, 2011.

SPRINGER, Natalia. Como corderos entre lobos. Del uso y reclutamiento de niños, niñas y adolescentes en el marco del conflicto armado y la criminalidad en Colombia. Bogotá: Springer Consulting services, 2012.

STANFORD, Thomas. Música de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. México: INAH, 1977.

SEGATO, Rita. Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la antropología frente a lo sagrado. EN: GORBARCH, Frida y Mario RUFER (coords.). (In) disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura. México: UAM-Siglo XXI Editores, p. 26-62, 2016.

QUECHA, Citlali. Familia, infancia y migración: un análisis antropológico en la Costa Chica de Oaxaca. México: IIA-UNAM, 2016.

\_\_\_\_\_. Experiencias de conversión religiosa entre los Afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retomo. *Dimensión Antropológica*, v. 62, p. 57-86, 2014.

QUIROZ, Haydée (coord.). Contextos de las juventudes neorrurales de la Costa Chica de Guerrero. México: Juan Pablos-Universidad Autónoma de Morelos, 2013.

RUIZ, Carlos. Versos y baile de artesanía de la Costa Chica. México: El Colegio de México, 2005.

VAN DIJK, Teun. Ideología: un enfoque multidisciplinario. Barcelona: Gedisa, 2012.

VARELA, Itza. Tiempo de diablos: Usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales). Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2017.

VELÁZQUEZ, María Elisa. Balances y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México. *Anales de Antropología*, v. 50, p. 177-187, 2016.