RUTA ANTROPOLÓGICA
REVISTA ELECTRÓNICA

número
Diecisiete

Racismo, racialización y mestizaje en Améfrica Ladina

número Diecisiete

Revista arbitrada

Comité editorial:
Adriana Guadalupe Dávila Trejo (Enlace)
adridav_98@hotmail.com

Berenice Vargas García
berenice.vargs@gmail.com

Erika María Méndez Martínez
erikazoom@outlook.com

Marie Nicole Thouvard
marie.thouvard@gmail.com

Jafet Alejandro Guerrero Gutiérrez
jafetguerrero@gmail.com

Donaji Cruz López
jdonacruz15@gmail.com

Cindy Pamela Quintero Corredor
pamela.quintero@comunidad.unam.mx

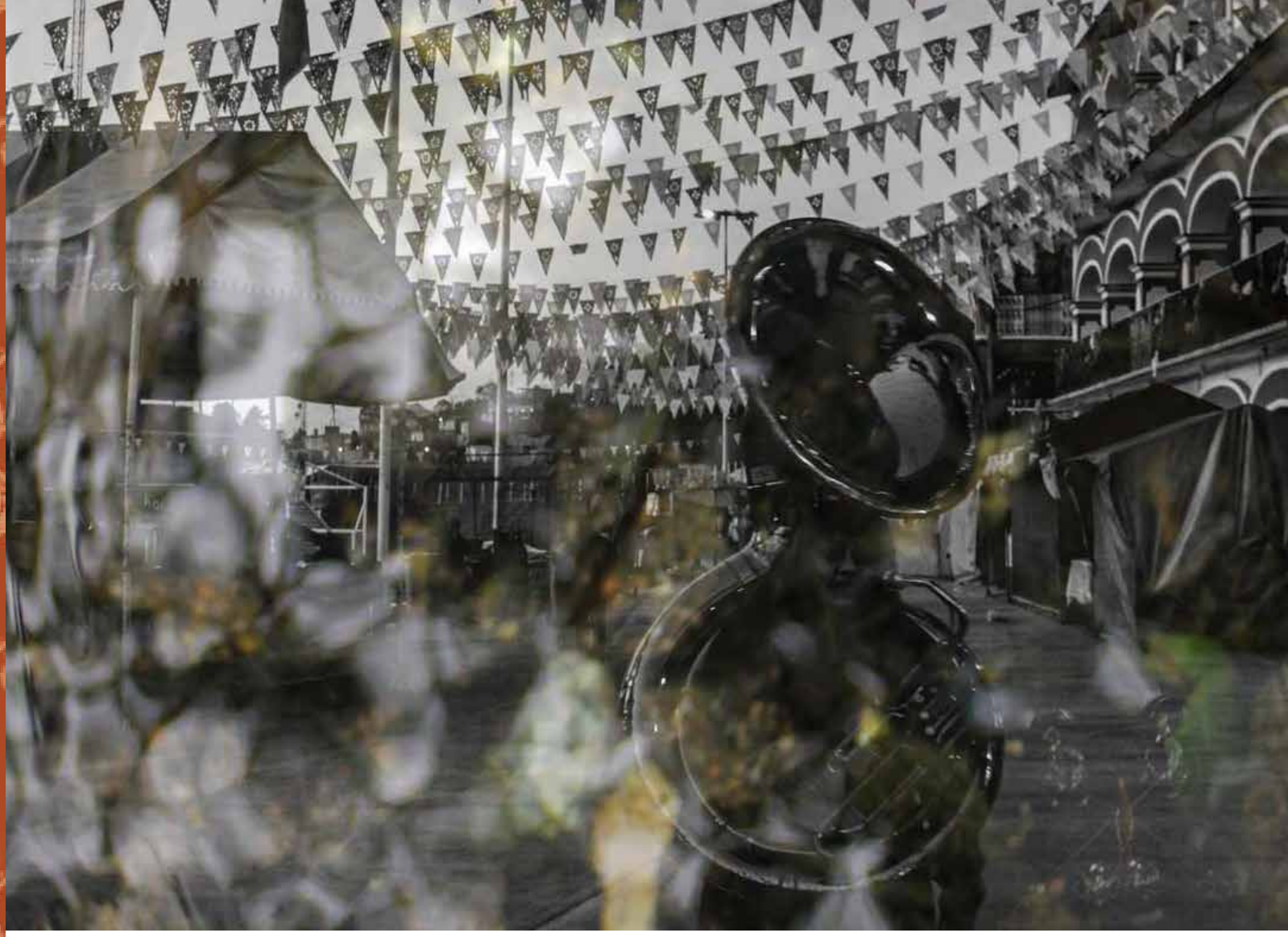
Daniel Calderón Carrillo
calderon.daniel@protonmail.com

Dra. Marcela San Giacomo Trinidad
Coordinadora del Posgrado en Antropología

Dra. Citlali Quecha Reyna
Investigadora responsable

Diseño y formación:
Anery Acevedo Dominguez
dosdekbeza@gmail.com

Cynthia Hernandez Palomino
dosdekbeza@gmail.com



"Racismo, racialización y mestizaje en Améfrica Ladina: Reflexiones actuales desde la Antropología"

Dra. Berenice Vargas García
Coordinadora del dossier
Julio-Diciembre 2023
Año 10, Número 17

Ruta Antropológica
Revista arbitrada
revistaposantro.unam@gmail.com

Portada e imágenes de sección:

Soledad Solano Martínez
Alias Marush Zl

UNAM
POSGRADO
Antropología

1 PRESENTACIÓN
Berenice Vargas García

7 ANDANZAS

9 "No sé nada de leer". Racialización y discriminación lingüística hacia hablantes de variedades de español en contacto con lenguas indígenas
Itzel Vargas García

33 GABINETE

35 Racismo y procesos de atención a la salud en contextos de interculturalidad
Luz Isela Aquino Mendoza y Cristopher Saldivar Leos

51 Las personas afromexicanas y afrodescendientes y su inclusión política y social desde los censos nacionales mexicanos
Rosario Zonaly Hernández Rivera

67 Efectos de la invisibilidad histórica de la población afrodescendiente bajo la ideología mestizante. Discriminación cotidiana y extrañeza frente a la población afrodescendiente en contextos metropolitanos
José Mario Suárez Martínez

89 ETNÓGRAFOS

91 ¿Respiramos el mismo aire?
Racismo ambiental en Hornos de Zoquiapan
Rebeca Alemán

99 Hacer antropología, ¿para quién?:
un relato de crisis durante el proceso de escritura
Yaresli Montserrat Pérez Hernández

105 Una historia de vestidos, blanqueamiento y vergüenza
Laura Fernanda España Pérez

113 “Otras caras de un mismo rostro”: XV Coloquio Internacional Afroindoamérica
Atzín Pichardo, Fabiola Jiménez y Mónica Pérez

123 OTREDAD

125 Musa x paradisiaca, fotografía negra
María Antonia Méndez Mercado

133 CON OLOR A TINTA

135 Reseña. “Lagartos y gatos monteses: Nahualismo y relaciones interétnicas entre afrodescendientes y mixtecos de la costa chica de Oaxaca”
Nelly Dainiz Aboyte De La Rosa

143 Politización de las representaciones afros en la película *La Negrada*
Brian Salvador Santiago Hernández

151 NOVEDAD EDITORIAL

153 ¡El Hip Hop lo sigue reinventando todo!
Algunas experiencias desde Abya Yala
Una reseña del libro de Adriana Guadalupe Dávila Trejo
Mariel Garibay Domínguez y Karime B. Prado Hernández

159 Mary Prince: Voces y ecos de resistencia
Solangel Rodríguez Pérez

165 CAJÓN DE SASTRE

167 Administrar, controlar y contener: múltiples niveles de gubernamentalidad en la gestión de migrantes centroamericanos ilegalizados en tránsito por México

Erika Hernández Guevara

193 Representación, participación indígena y mecanismos de inclusión política: conflictos y contradicciones en Tepoztlán, Morelos

Sofía Huerta Noguera

211 Gorno-consumo: el consumo de cuerpos violentados

Giovanna Carrasco Moya

PRESENTACIÓN

Presentación
Racismo, racialización y mestizaje en Améfrica Ladina: Reflexiones actuales desde la Antropología

Berenice Vargas García

El conjunto de textos que dan cuerpo a este dossier temático se escribió en coordenadas mexicanas y antirracistas. Escribir, investigar y hacer Antropología *en y desde* esta posicionalidad, sin duda, colorea de una forma muy específica las maneras en las que se estudia el racismo, la racialización y el mestizaje. Desde este punto del mundo, esos tres conceptos, entrelazados por la fuerza de la blanquidad,[1] hacen parte inexorable de nuestra cotidianidad, ya sea que se presenten con su violencia explícita o con la normalización de su ausencia fabricada.

El proyecto de mestizaje en México significó un borramiento deliberado de nuestras genealogías: *nuestras*, las de aquellas históricamente subalternizadas y marginalizadas, con rastros visibles de la "marcación constitutiva" (Restrepo, 2010) que delata nuestro ser no-blanco. *Mejorar la raza*, como política de Estado transformada en sentido común popular, revela una única forma autorizada de ser mexicana. Como anota Mónica Moreno Figueroa (2022), ese ímpetu mestizófilo implicó la instrumentalización de la "raza" con fines biopolíticos. Así, el nacionalismo mexicano despliega, desde su origen y hasta el día de hoy, un racismo anti-negro y anti-indígena.

Ante esta realidad y convencidas de que estas "poderosas narrativas de la construcción nacional, que describen a las sociedades como fundamentalmente mestizas, han obstaculizado el reconocimiento del racismo" (Viveros, 2001, p. 23), consideramos necesario el convocar a voces y plumas jóvenes que están reflexionando sobre ello desde su quehacer antropológico y etnográfico. Reflexiones que, insistimos, se sitúan en lo que Lélia González llamó "Améfrica Ladina": una región

1 Siguiendo a Verónica Cortés y a Eduardo Restrepo, la *blanquidad* es un término diferenciado de *blanquitud* y *blancura.* De manera sucinta, 'blancura' supone la asociación de "lo blanco", como color, con una serie de valoraciones morales positivas "fuertemente reforzadas por la simbología cristiana": bondad, pureza, divinidad, belleza, luz y paz (Cortés y Restrepo, 2023, p. 14); y tales asociaciones se extienden a los rasgos fenotípicos de las personas racializadas como "blancas". La 'blanquitud', de acuerdo con Bolívar Echeverría (2010), se refiere al ethos y al habitus del capitalismo, la civilidad y la modernidad eurocentrada. Por otra parte, 'blanquidad' busca hacer referencia a las "heterogéneas y contradictorias articulaciones de lo blanco como posición de sujeto y procesos de subjetivación en un sistema de diferencias en entramados de desigualdad" (Cortés y Restrepo, 2023, pp. 15-16). En dichos contextos, lo blanco opera como el lugar de la norma y como posición no marcada, por lo que mantiene una relacionalidad constitutiva con "lo negro", "lo indígena" y "lo mestizo".

Berenice Vargas García
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Escuela Nacional de Antropología e Historia
berenice.vargs@gmail.com

atravesada por el imperialismo y el colonialismo, en la que sistemáticamente se ha borrado y violentado la presencia de los pueblos originarios y afrodescendientes que la integran; una región que también resiste y se organiza contra las "artimañas del racismo" (Gonzalez, 2021, p. 133).

Este número temático inicia con el artículo de Itzel Vargas García, en la sección *Andanzas.* En él, la autora reflexiona en torno a los procesos de discriminación y racismo lingüístico que enfrentan las personas hablantes de variedades del español en contacto con lenguas indígenas mexicanas. A partir de su trabajo de campo en comunidades otomíes del Valle del Mezquital y en la Sierra Norte de Puebla, Itzel Vargas ofrece un análisis crítico de la hegemonía de la variedad normativa del español, contribuyendo desde la antropología lingüística descolonial al análisis de las relaciones de poder asimétricas, el racismo y la desigualdad sociolingüística en contextos de mestizaje.

La sección *El Gabinete* está integrada por tres artículos dedicados a la población afrodescendiente. En el primero, Luz Isela Aquino Mendoza y Cristopher Saldivar Leos reflexionan sobre el racismo epistémico en los procesos de atención a la salud en comunidades afromexicanas de la Costa Chica (Guerrero y Oaxaca). Seguidamente, Rosario Zonaly Hernández Rivera elabora un puntual rastreo histórico, políticamente situado, de la exclusión y la inclusión de las personas afrodescendientes en los censos mexicanos y la importancia de la organización colectiva y los movimientos de reivindicación etnopolítica. Por último, José Mario Suárez Martínez realiza un análisis del racismo cotidiano vivido por personas afromexicanas en contextos metropolitanos. En conjunto, estos trabajos coinciden en señalar a la ideología mestizante del Estado mexicano como un pilar de la configuración, la reproducción y el reforzamiento de los racismos actuales y pasados, especialmente hacia las personas negro-afromexicanas.

El apartado de *Etnógrafos* está compuesto por los sentidos pensamientos de seis estudiantes de licenciatura –pregrado–, lo que confiere a sus textos de una actualidad muy necesaria. En el primer escrito, Rebeca Alemán López relata sus experiencias en trabajo de campo, articulando reflexiones sobre racismo ambiental, zonas de sacrificio y marginalización, con un ejercicio de reflexividad sobre su propio lugar en la investigación, sus prejuicios y contradicciones. Yareli Montserrat Pérez Hernández es la autora del segundo texto, en el cual expone su vulnerabilidad como investigadora en formación y reflexiona respecto de ser mestiza en el campo de estudios afrodescendientes; una posición que no suele ser marcada en la antropología mexicana y que, por tanto, no se está suficientemente preparada para afrontarla con ética y responsabilidad social. En el mismo tono de reflexividad y autocrítica, el tercer ensayo le corresponde a Laura Fernanda España Pérez. En él, la autora vierte sus pensamientos en torno a la blancura, la blanquitud y su lugar de enunciación mestizo en el desarrollo de investigaciones "hacia arriba". En el escrito final de esta sección, Atzín Pichardo Gamboa, Fabiola Yael Jiménez Manzano y Mónica Pérez Juárez elaboran una reseña del XV Coloquio Internacional Afroindoamérica, que tuvo lugar en diciembre de 2023, en la Ciudad de México. En su recorrido, las autoras enfatizan la

necesidad de seguir discutiendo pública y abiertamente sobre el racismo y se preguntan cuál es el papel de la academia en la conformación de otros futuros posibles.

Cada número de *Ruta Antropológica* incluye un ensayo fotográfico. En esta ocasión, la parte visual estuvo a cargo de María Antonia Méndez Mercado: "Musa x paradisiaca, fotografía negra". Una serie de fotografías que también hacen parte de la colección permanente del Museo de Arte Moderno de Cartagena de Indias, Colombia.

Con *Olor a Tinta* y *Novedad Editorial* son dos de los apartados en los que se incluyen reseñas editoriales: el primero, sobre tesis de grado y el segundo sobre libros de reciente publicación. Con *Olor a Tinta* nos presenta los escritos de Nelly Dainiz Aboyte de la Rosa y de Brian Salvador Santiago Hernández, quienes revisaron dos trabajos terminales –de licenciatura y de maestría, respectivamente– sobre investigaciones en comunidades afromexicanas de la Costa Chica. En *Novedad Editorial*, Mariel Garibay Domínguez y Karime Prado Hernández repasan en clave antirracista el libro colectivo *¡El Hip Hop lo sigue reinventando todo!* (2023). Y Solangel Rodríguez Pérez hace una detenida lectura del libro La historia de Mary Prince, una esclava de las Indias Occidentales. *Contada por ella misma. Con suplemento del editor. Y anexo de la historia de Louis Asa-Asa, un africano capturado* (2022).

A partir del número dieseis de esta revista, el Comité Editorial inauguró una nueva sección llamada *Cajón de Sastre*. En ella se incluyen los avances de investigaciones de las, les y los estudiantes del Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México. En este número participan Érika Hernández Guevara, Sofía Huerta Noguera y Giovanna Carrasco Moya.

Referencias

Cortés, V. y Restrepo, E.
(2023) "Blanquidad y privilegios raciales: apuntes conceptuales", en *Tabula Rasa*, 45, pp. 13-21. *https://doi.org/10.25058/20112742.n45.01.*

Echeverría, B.
(2010) *Modernidad y blanquitud*. Biblioteca Era.

Gonzalez, L.
(2021) "La categoría político-cultural de Amefricanidad", en *Conexión,* 15, pp. 133-144. *https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/conexion/article/view/24056/22851.*

Moreno Figueroa, M.
(2022) "Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México". en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 40, pp. 87-118. *https://doi.org/10.24201/es.2022v40.2084.*

Restrepo, E.
(2010) "Cuerpos racializados", en *Revista Javeriana*, 146 (770), pp. 16-23. *https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/82.*

Viveros Vigoya, M.
(2020) "Los colores del antirracismo (en Améfrica Ladina). Sexualidad, Salud y Sociedad.", en *Revista Latinoamericana*, 36, diciembre, pp. 19-34 *http://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2020.36.02.a.*

ANDANZAS

"*No sé nada de leer*". Racialización y discriminación lingüística hacia hablantes de variedades de español en contacto con lenguas indígenas[1]

Itzel Vargas García

Resumen

Esta contribución tiene como objetivo reflexionar en torno a prácticas de discriminación y racialización lingüística que enfrentan hablantes de variedades de español en contacto con lenguas indígenas en México. A partir del análisis de datos empíricos recolectados en distintas jornadas de campo en comunidades otomíes en el Valle del Mezquital y en la Sierra Norte de Puebla, se busca demostrar que estas formas de hablar no corresponden a formas mal aprendidas o con errores, sino más bien se trata de variedades de español que han sido notablemente influenciadas por las lenguas indígenas debido al bilingüismo impuesto por las distintas políticas del lenguaje implementadas en el país a lo largo de su historia. En este sentido el presente artículo aspira a contribuir al desmantelamiento de estereotipos y prejuicios arraigados en la supuesta hegemonía de la variedad normativa del español, los cuales alimentan la racialización y discriminación lingüística hacia las poblaciones indígenas de México.

Palabras clave: racialización lingüística, discriminación lingüística, población indígena, español en contacto, lenguas indígenas

Abstract

This contribution aims to reflect on the practices of discrimination and linguistic racialization encountered by Spanish speakers when in contact with indigenous languages in Mexico. Drawing on the analysis of empirical data collected during fieldwork in Otomi communities in the Mezquital Valley and the Northern Sierra of Puebla, it seeks to demonstrate that these speech patterns do not indicate poor learning or errors, but rather represent Spanish varieties significantly influenced by

1 El presente artículo forma parte de mi investigación postdoctoral titulada "Español de contacto e ideologías lingüísticas: la variedad local del español en contacto con el otomí en el Valle del Mezquital, Hidalgo", realizada en el marco de una estancia postoctoral gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM (POSDOC) en la Escuela Nacional de Lenguas, Lingüística y Traducción (ENALLT). Agradezco a las personas dictaminadoras por sus valiosos comentarios y sugerencias sobre la primera versión de este texto. Sus aportes han sido fundamentales para la mejora de este escrito.

Itzel Vargas García
Investigadora posdoctoral

Escuela Nacional de Lenguas, Lingüística y Traducción- UNAM

itzel.vargas.posdoc@enallt.unam.mx

Recibido: 3 de mayo del 2024
Aceptado: 15 de julio del 2024

indigenous languages due to bilingualism enforced by various historical language policies. Thus, this article seeks to contribute to dismantling stereotypes and prejudices stemming from the perceived dominance of standard Spanish, which perpetuate the racialization and linguistic discrimination against indigenous populations.
Keywords: *linguistic racialization, linguistic discrimination, indigenous population, spanish in contact, indigenous languages*

Introducción

El marco constitucional de México establece que la Nación mexicana "tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas" –artículo 2°–. Esta pluriculturalidad se conforma a su vez por una vasta riqueza lingüística integrada por 11 familias lingüísticas, 68 agrupaciones lingüísticas y 364 variantes lingüísticas (INALI, 2010). Todas ellas, junto con el español, son lenguas nacionales conforme establece la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (2003).

Sin embargo, a pesar de los avances legislativos en este ámbito, persisten contradicciones e importantes desafíos en la implementación efectiva de dichos instrumentos. Tales dificultades han tenido importantes consecuencias en la vulneración de derechos fundamentales como los derechos lingüísticos de los pueblos y comunidades indígenas del país. Esta situación se agrava por la prevalencia de estereotipos y actitudes discriminatorias arraigadas en la historia colonial de México. De ahí que el orden colonial descansa ideológicamente en la afirmación de una supuesta superioridad de la sociedad dominante en todos los términos de comparación con los pueblos colonizados (Bonfil Batalla, 2020).

A pesar de los discursos que resaltan la importancia de proteger la diversidad lingüística como un derecho humano fundamental, en la práctica, las personas que hablan lenguas indígenas[2] o variantes del español influenciadas por estas lenguas enfrentan diversas formas de marginación e injusticia. Aunque las lenguas indígenas son reconocidas como lenguas nacionales, al igual que el español, es perogrullo que éstas no gozan socialmente del mismo estatus que la lengua mayoritaria y sus ámbitos de uso suelen estar circunscritos territorialmente a las comunidades de sus hablantes. Su presencia en medios de comunicación

2 El concepto de 'lenguas indígenas' es una noción colonial que tiende a homogeneizar la rica diversidad lingüística y cultural de México. Esta categoría a menudo invisibiliza y no refleja las complejas realidades socioculturales y sociolingüísticas de los pueblos originarios. Si bien, reconozco las connotaciones coloniales de este término, en este artículo no se realizará una revisión crítica de dichas implicaciones; para ello, se recomienda consultar las obras de Vásquez Martínez (2021) y Guerrero y San Giacomo (2014). A pesar de utilizar este concepto de manera reiterada, lo hago con la intención de facilitar la reflexión y el análisis sobre las lenguas en el contexto académico y político actual.

masivos y nacionales suele ser escasa y la relación del conjunto de la sociedad con estas lenguas es mínima y generalmente distante.

Esta marginalización se refleja en el uso despectivo del término "dialecto" para referirse a las lenguas indígenas, el cual conlleva un supuesto estatus inferior respecto de aquellas otras denominadas lenguas o idiomas. Desde el punto de vista de Bagner (2003), el uso de la palabra dialecto siempre ha estado cargado de prejuicios raciales y/o culturales, considerándose una forma "errónea", "fea", o "mala" de hablar una lengua. También es una manera de distinguir las lenguas de los pueblos blancos civilizados de las formas supuestamente primitivas de los "pueblos salvajes". Esta separación es tan poderosa que se radicó en el inconsciente de la mayoría de las personas. Ello, en buena medida, ha calado en el inconsciente colectivo, perpetuando estereotipos y promoviendo situaciones de discriminación a causa del origen étnico de las personas, de su lengua o forma de habla. Toda vez que las prácticas de discriminación, a nivel colectivo o individual, constituyen una conducta aprendida (Bonfil, 2003).

Considerando lo anterior y, dada la complejidad del campo, esta contribución invita a examinar y a reflexionar en torno a las prácticas de discriminación y racismo lingüístico ante las que se enfrentan hablantes de variedades de español en contacto con lenguas indígenas en México. A través del análisis de evidencia empírica recopilada durante diversas jornadas de campo en comunidades otomíes, se pretende demostrar que estas formas de hablar no corresponden a formas mal aprendidas o plagadas de errores, sino que en ellas se encuentra una fuerte influencia de la lengua indígena. En dicho sentido, esta contribución invita a dar prioridad a la comprensión de las prácticas lingüísticas emergentes en situaciones de contacto, como es el caso de las variedades locales del español, así como las ideologías lingüísticas vinculadas a estas prácticas, con el fin de visibilizar, abordar, prevenir y contribuir a erradicar actos de racialización y discriminación lingüística.

Panorama de la racialización y discriminación lingüística en México

El racismo[3] y la discriminación[4] se encuentran arraigados en el tejido más profundo de nuestra sociedad, ambos son fenómenos persistentes y estructurales que se entrelazan en la vida cotidiana de maneras sutiles, pero poderosas. Como señala Mora Amezcua (2023), estos pueden manifestarse tanto de manera deliberada como involuntaria, ya que están incrustados en las ideologías de nuestras sociedades. El racismo y la discriminación, entonces,

3 Entendido como "el conjunto de prácticas, actitudes, discursos e ideas que justifican y reproducen sistemas y estructuras de desigualdad, opresión y exclusión a partir de la clasificación jerarquizada de poblaciones humanas basada en características corporales, aspectos culturales, orígenes familiares y nacionales, entre otros" (Masferrer León, 2023, p. 10).

4 Entendida como "el conjunto de prácticas, informales o institucionalizadas, que niegan el trato igualitario o producen resultados desiguales para ciertos grupos sociales y que tienen como consecuencias la privación o el menoscabo en el acceso a los derechos y la reproducción de la desigualdad social" (Solís, 2017, p. 27 en Mora Amezcua, 2023, p. 244).

no solo se manifiestan en actos obvios de odio, sino que también se filtran insidiosamente a través de nuestras interacciones diarias y nuestras instituciones, perpetuando así un ciclo vicioso de desigualdad, marginación e injusticia estructural[5] (Young, 2011).

En México se realiza cada tres años la Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS), con el fin de "reconocer la magnitud de la discriminación y sus diversas manifestaciones en la vida cotidiana [y] conocer las percepciones generales en torno a la discriminación, así como las vivencias de grupos específicos de la población que, por sus características, sufren de discriminación". Los datos más recientes de la ENADIS (2022) revelan que el 23.7 % de la población de 18 años y más ha experimentado discriminación en el último año, debido a factores como el tono de piel, manera de hablar, peso o estatura, forma de vestir o arreglo personal, clase social, lugar de residencia, creencias religiosas, sexo, edad, orientación sexual, ser una persona indígena o afrodescendiente, tener alguna discapacidad o enfermedad, opiniones políticas, estado civil o situación de pareja o familiar, entre otros. Estos datos revelan además que la discriminación declarada aumentó un 3.5% en comparación con los resultados de 2017 (INEGI, 2023).

Entre los grupos de interés de esta encuesta se encuentran los Pueblos Indígenas. Según datos del Censo de Población y Vivienda 2020, alrededor de 23.2 millones de personas se identifican como indígenas,[6] lo que representa el 19.4% de 3 años y más con respecto de la población total[7] (INEGI, 2020). En este contexto, conforme indica la ENADIS (2022), en cuanto a población indígena de 12 años y más, el 28.1 % de mujeres y el 27.9 % de hombres refirieron haber sido víctima de discriminación en los últimos 12 meses. De estos porcentajes, el 28.9% de las mujeres y el 29.3% de los hombres, señalaron que la causa principal por la cual han sido discriminados ha sido por ser persona indígena o afrodescendiente.

Históricamente, como advierte el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED, 2023), las poblaciones y comunidades indígenas se han enfrentado a situaciones de discriminación estructural. En tanto que, a lo largo de la historia, han sido marginadas en diversos ámbitos tanto públicos como privados, resultado de una serie de estereotipos arraigados a la sociedad nacional que vinculan a la población indígena con la pobreza, el atraso social y económico,[8] y el analfabetismo.

5 Young (2011) sostiene que la injusticia estructural está directamente vinculada con la opresión, la cual actúa en múltiples niveles interconectados y no puede ser resuelta abordando únicamente uno de ellos de manera aislada.

6 Según el INEGI, una persona indígena es aquella persona "Hablante de lengua indígena o que se autoadscribe como indígena porque habla una lengua indígena, nació o pertenece a una comunidad indígena, porque alguno de sus padres o abuelos es o fue hablante de lengua indígena, porque la comunidad la o lo reconoce como persona indígena o por sus costumbres y tradiciones."

7 Según el último Censo de Población y Vivienda, realizado por el INEGI en 2020, México cuenta con una población total de 126, 014, 024 habitantes.

8 En 2020, el 26.9 % de la población indígena de 18 años y más manifestó que se le negó injustificadamente alguno de sus derechos en los últimos cinco años. De este porcentaje, el 21.8 % refirió la negación del derecho a la oportunidad de trabajar u obtener un ascenso (ENADIS, 2022).

Aunado a lo anterior, existe una creencia generalizada en torno a que las lenguas constituyen una de las mejores evidencias para delimitar las fronteras entre las poblaciones al juzgar que "de todos los aspectos culturales que identifican y caracterizan a una comunidad, la lengua es uno de los más profundos" (Cifuentes, 1998, p. 34). Tal es así que "su vínculo estrecho con la identidad individual, comunitaria y nacional convierte a la lengua o a las lenguas en poderosos factores de tensión política, de sufrimiento psicológico, de manipulación ideológica y toda suerte de dinámica social" (Bagno, 2010, p. 123).

En este contexto, es importante señalar que lo indígena se asoció también a la pertenencia a comunidades, entendidas en su dimensión espacial, ubicada en entornos rurales y de fronteras más o menos definidas (*c.f.* Warman, 2003). De manera que los prejuicios y estereotipos que se han formado en torno a todo lo que se relacione con ser indígena, han mermado a la sociedad y formado un racismo normalizado donde tener rasgos indígenas es motivo de discriminación (Mora Amezcua, 2023, p. 251). Tales rasgos indígenas no refieren única y exclusivamente a aspectos étnicos o fenotípicos, sino que también abarcan las prácticas lingüísticas de esta población.

En los actos de discriminación, las formas de habla se convierten en un medio para atribuir características raciales, lo que contribuye a perpetuar la desigualdad en las sociedades al atribuirles una supuesta superioridad o inferioridad intelectual o cultural. Esta tendencia resalta la atención en las diferencias lingüísticas y en los usos del lenguaje, que son empleadas para promover prejuicios, ideas racistas o para propósitos de exclusión de ciertos grupos sociales o individuos en el acceso a servicios, oportunidades y al ejercicio de derechos fundamentales (Valdez, 2021).

Breve repaso histórico en torno a los objetivos e impactos de las políticas del lenguaje en México

En el México independiente, ya en el siglo XIX, la política lingüística buscó la formación de la nación a partir de la homogeneización lingüística y cultural. Fue durante este siglo que se grabó en la conciencia nacional la idea del español como lengua de desarrollo, cultura y progreso, bajo el emergente discurso de la Nación y la identidad mexicana. Como apunta Barriga Villanueva, ya en ese momento,

> […] la población mestiza consideraba que los indios, a quienes estimaba "inferiores", deberían tener lenguas igualmente inferiores, sin gramática ni literatura, que eran, por necesidad, menos capaces que el español y, en suma, que no eran lenguas como tales, sino una forma de habla imperfecta a la que se llamó "dialecto", con un sentido despectivo y devaluativo (Barriga Villanueva, 2019, p. 31).

En el siglo XX, en el periodo posrevolucionario, se hicieron evidentes dos posturas fundamentales en las acciones políticas del Estado mexicano dirigidas a la población indígena (Hamel, 1999). Por una parte, se buscó la incorporación del indígena al pensamiento nacional, desde una perspectiva asimilacionista, "para hacerlos pensar y sentir en español

[y, finalmente], para incorporarlos en el tipo de civilización que constituye la nacionalidad mexicana" (Monroy Huitrón, 1956, p. 21); y, por otra, se pugnó por la preservación de ciertos aspectos de las culturas indígenas, incluida sus lenguas, aunque promoviendo la castellanización y el bilingüismo.

Esas dos posturas se configuraron desde el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas (1934-40), periodo de consolidación del discurso indigenista que orientó en lo sucesivo la política federal hacia la población indígena del país. "Nuestro problema indígena", señaló Cárdenas –durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940– a manera de evaluar su periodo y lo que en su visión debía ser la labor del gobierno revolucionario, "no está en conservar indio al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio". Se debía integrar, como teorizó Manuel Gamio (1943), conservando y modificando selectivamente aquellos elementos que se estimasen favorables para la incorporación del indígena a la sociedad mexicana. Esa era la alternativa de mexicanización del indígena.

No obstante, desde aquella década los resultados de la política del Estado mexicano para la integración de las poblaciones indígenas parecieron favorecer la modificación de las formas culturales indígenas en pro de la aculturación y el mestizaje.

Hacia los años setenta del siglo XX la crítica al indigenismo dio cuenta de esta situación. Desde la academia, así como desde el movimiento indígena, se realizaron profundos cuestionamientos al indigenismo como política de Estado. Se habló de prácticas de etnocidio y de desindianización promovidas por la política indigenista (*c.f.* Bonfil *et al.*, 1974). Ello derivó en renovadas formas de tratamiento de la diversidad étnica, cultural y lingüística del país.

En el ámbito lingüístico, una expresión de ello fue la discusión que generó en México la denominada política Bilingüe Bicultural durante el sexenio de Miguel de la Madrid. Este intento de incorporar un modelo alternativo en la enseñanza, fue truncado en su despliegue y, a la larga, fue criticado como una nueva forma de asimilacionismo. Como defendió Flores Farfán (1988, p. 43), "la Educación Bilingüe Bicultural constituyó el mito a través del cual el Estado mexicano buscaba generalizar la práctica común del español como lengua nacional".

Ya entrado el siglo XXI, como consecuencia de una serie de movimientos sociales previos, entre los que destaca el levantamiento zapatista de 1994, surge una nueva díada en el ámbito educativo: la Política Intercultural y Bilingüe. Enmarcada en el Plan Nacional de Desarrollo (2001-2006), esta política debe reconocerse en el marco del viraje del Estado Mexicano hacia el reconocimiento de la multiculturalidad del país. Así pues, en 2001 se realiza una importante reforma al artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, con la que además se reconocen e incorporan derechos fundamentales de los pueblos originarios de México, como el derecho a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para que sean los pueblos indígenas quienes decidan sobre sus formas internas de convivencia, de organización social, económica y política, así como de preservar y enriquecer todos aquellos elementos que constituyan su cultura e identidad.

Como consecuencia de ello, en 2003 fue publicada la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas que, en su artículo 11 declara que, las autoridades

educativas federales y de las entidades federativas, garantizarán que la población indígena tenga acceso a la educación obligatoria, bilingüe e intercultural, y adoptarán las medidas necesarias para que en el sistema educativo se asegure el respeto a la dignidad e identidad de las personas, así como a la práctica y uso de su lengua indígena. Asimismo, en los niveles medio y superior, se fomentará la interculturalidad, el multilingüismo y el respeto a la diversidad y los derechos lingüísticos.

Lo anterior va de la mano de la modificación de la Ley General de Educación que desde entonces contempla aspectos ligados a la promoción y enseñanza de la pluralidad lingüística de la Nación y el respeto a los derechos lingüísticos de los hablantes de lenguas indígenas del país.

Pese a estos avances políticos y legislativos que buscan promover una política integral de educación bajo criterios de pertinencia lingüística y cultural, en su implementación han tenido una serie de infortunios y desavenencias. Si bien es cierto que dentro de esta política se han realizado esfuerzos significativos para reconocer y proteger los derechos de los pueblos indígenas en el país, la realidad es que muchos de ellos siguen enfrentando discriminación y marginación en la sociedad.

El propio contexto pluricultural y multilingüe[9] del país, aunado al bilingüismo impuesto por las distintas políticas lingüísticas en México, han favorecido el contacto intenso entre el español y las lenguas indígenas, lo que ha propiciado que estas lenguas se influyan mutuamente teniendo como resultado la emergencia de variedades locales del español que, en su diversidad, forman parte fundamental del mosaico sociocultural y sociolingüístico del país. Según el Censo de Población y Vivienda de 2020, en el país 7, 364, 645 hablan alguna lengua indígena, de los cuales 6, 423, 548 personas declararon hablar alguna lengua indígena y además español. Es decir que, del total de personas hablantes de alguna lengua indígena, el 87.22% es bilingüe lengua indígena-español. Sin embargo, pese al reconocimiento de este bilingüismo, la variedad de formas endémicas del español con idiosincrasia propia constituye un aspecto poco estudiado y, a su vez, poco o nulamente atendido por la política lingüística de la República Mexicana.

El poco interés por el conocimiento, reconocimiento y comprensión de las variedades del español en contacto con lenguas indígenas en México, posiblemente se deba a que incluso para el "español mexicano" no existen políticas lingüísticas explícitas. Este vacío ha propiciado la configuración, en diversos ámbitos, especialmente en el imaginario colectivo de la sociedad mexicana, de una serie de ideologías lingüísticas de larga data, consolidadas por la noción de un canon asociado a la emergencia de una variedad "nacional" del español,

9 La diversidad lingüística en México se integra por 11 familias lingüísticas, 68 agrupaciones lingüísticas y 364 variantes lingüísticas (INALI, 2010). Todas ellas, junto con el español, son lenguas nacionales conforme establece la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (2003).

subordinada a la norma establecida por la Real Academia de la Lengua Española (RAE)[10] que, desde su fundación "se reservaba el derecho absoluto a decidir sobre la aceptación en el diccionario de las voces propuestas por sus colegas mexicanos" (Hamel 1999, p. 190). Lo que existe fuera de ese canon constituido por una supuesta variedad nacional de español y la norma peninsular, suele ser sancionado socialmente.[11] De ahí que en la actualidad prevalezcan ideologías prescriptivas hacia los usos de las variedades de español en contacto con lenguas indígenas, lo que a su vez se convierte en el trasfondo de una supuesta legitimación de prácticas de racialización y discriminación lingüística de sus hablantes.

Desde el punto de vista histórico, como se ha podido advertir, estas situaciones han sido resultado de las políticas lingüísticas implementadas en el país y se remonta al periodo colonial en el cual se impuso el español como lengua ideal, como lengua común de toda la sociedad mexicana. Vale recordar que, en aquella época, la institución escolar fungió como un espacio destinado a la imposición del español, a la desestimación de las lenguas indígenas, así como a la consiguiente penalización y deshonra asociada al uso de éstas. La escuela se configuraba como un entorno donde el empleo de la lengua indígena era percibido como un obstáculo para la adquisición de conocimientos considerados prioritarios para el desenvolvimiento y bienestar social.

Racialización y discriminación lingüística hacia hablantes de variedades de español en contacto con lenguas indígenas

Como han apuntado Bucholtz, Casillas y Lee (2018), el lenguaje ocupa una posición central en los procesos que contribuyen a la discriminación y racialización, los cuales sustentan diversas manifestaciones de rechazo, sanciones y exclusión, las cuales pueden llegar a la violencia lingüística, e inclusive, a la violencia física. Toda vez que las ideologías lingüísticas racializadoras "[…] tienen sus raíces en afectos deshumanizantes: en emociones viscerales y encarnadas como el miedo, el odio, el desprecio, el disgusto, el deseo y la lástima" (Bucholtz, Casillas y Lee, 2018, p. 27).

Un trágico ejemplo de ello es el caso de la brutal agresión a un adolescente de origen otomí en una telesecundaria en el estado de Querétaro, en julio de 2022. El joven fue rociado con alcohol mientras estaba sentado en una silla y posteriormente sus compañeros de curso le prendieron fuego, lo que le ocasionó quemaduras de segundo y tercer grado. Este acto

10 Cifuentes y Ros (1993: 137-138) indican que "los historiadores de la lengua española, entre ellos R. Lapesa (1981) y Marcos Marín (1979) coinciden en afirmar que la creación de la Real Academia Española representa un acontecimiento en la planificación lingüística de la comunidad hispanohablante", en tanto que el objetivo de su creación fue "constituirse en uno de los principales soportes normativos para la unidad de la lengua".

11 Según datos del proyecto panhispánico "Actitudes lingüísticas e identidad en Hispanoamérica y España" (proyecto LIAS 2009 a 2012) los hablantes de español en México consideran que la variedad (más) correcta de la lengua es la que se habla en España, seguida por una variedad nacional a la que se le otorga porcentaje mucho mayor que el que asignan a su lengua otros países de la región centroamericana en que fue clasificado México para dicha pesquisa. La mención a la variedad española en primer lugar, refiere a la fuerte vinculación con un ideal de corrección lingüística (Sobrino, 2018).

inaceptable, como lo documentaron diversos medios nacionales e internacionales, tuvo como motivo ser indígena y "no hablar bien español.[12] Los medios de comunicación, refieren a los daños físicos sin hacer mención del impacto que este tipo de actos crueles y atroces tienen a nivel emocional de la víctima. Cómo esta situación ha sido para este joven causa de ansiedad, tensión, dolor, un latente conflicto identitario y, desde luego, una razón más para despojarse de todos aquellos elementos que lo relacionen con ser indígena, incluido, evidentemente, la lengua misma.

En 2012, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), reportó que de las 364 variantes lingüísticas habladas en México, 51 de ellas se encuentran en muy alto riesgo de desaparición, mientras que 48 se enfrentan a un alto riesgo de desaparición; 88 se encuentran en situación de mediano riesgo y 177 en riesgo no inmediato de desaparición (Embriz y Zamora, 2012, p. 17-18).[13] Aunque las cifras sugieren que un buen número de variantes lingüísticas están "a salvo", la realidad es que todas las lenguas indígenas que se hablan en el territorio mexicano enfrentan diversas presiones que ponen en riesgo su supervivencia, incluidas la migración, el deterioro de las economías rurales y campesinas, la crisis ecológica, la implementación de políticas modernizadoras sin pertinencia lingüística ni cultural, el extractivismo, los mega proyectos, así como la presencia del narcotráfico y el crimen organizado.

La pérdida de lenguas está también vinculada a la decisión deliberada de romper con la transmisión intergeneracional de sus lenguas para evitar que sus hijos sean víctimas de actos de discriminación a causa de la lengua originaria. De manera que, hoy día es común que en las poblaciones indígenas cuyas lenguas se encuentran en alto y muy alto riesgo de desaparición la población infantil y juvenil se caracteriza por ser monolingüe en español y, en algunos casos, con cierto grado de comprensión de la lengua indígena.

Si bien, aunque el Censo de Población y Vivienda 2020 muestra que la población indígena ha presentado una tendencia creciente, en términos relativos la proporción de hablantes de lenguas indígenas ha descendido de manera constante y considerable. A principios del siglo XX, la población hablante de alguna lengua indígena representaba el 16 % con respecto de la población total, mientras que en el siglo XXI este porcentaje descendió de manera alarmante a un 6.1 % (INEGI, 2020).

12 Véase la nota del diario *El país*: "Juan Zamorano: Quemado vivo por ser indígena: el brutal ataque contra un estudiante otomí en una escuela de México". *https://elpais.com/mexico/2022-07-03/quemado-vivo-por-ser-indigena-el-brutal-ataque-contra-un-estudiante-otomi-en-una-escuela-de-mexico.html.*

13 El Comité Consultivo para la Atención a las Lenguas en Riesgo de Desaparición (CCALIRD) del INALI (2012), establecieron cuatro grados de riesgo: 1) muy alto riesgo de desaparición, 2) alto riesgo de desaparición, 3) riesgo mediano de desaparición y 4) riesgo no inmediato de desaparición. Para determinar a qué grado de riesgo pertenece cada variante lingüística, se emplearon los siguientes criterios: el número total de hablantes de la lengua indígena; la vitalidad, definida en términos numéricos y tomando en cuenta el porcentaje de los hablantes de lengua indígena entre 5 y 14 años de edad respecto del número total de hablantes y, la dispersión, referida al número de localidades en las cuales la lengua indígena es hablada (Embriz y Zamora, 2012, p. 18).

Si consideramos que el 23.2% de la población total en México se autodescribe como indígena, pero solo el 6.1% habla una lengua originaria, esto quiere decir que actualmente la lengua de socialización primaria suele ser el español. No obstante, aún en poblaciones indígenas en donde el monolingüismo en español ha ido al alza se ha advertido que una amplia variación de dicha lengua. Lipski, al hablar de la diversificación del español de América, sostiene que ésta:

> […] se debe a múltiples factores, pero sin duda alguna la contribución más importante ha sido el contacto con las lenguas autóctonas a lo largo de más de cinco siglos de convivencia lingüística y cultural. En la actualidad existen todavía grandes zonas dialectales caracterizadas por la compenetración bilingüe del español y las lenguas indígenas (Lipski, 2007, p. 1).

Así, distintos estudiosos interesados en las variedades de español han mostrado que las prácticas bilingües tienen efectos o impactos bidireccionales entre el español y las distintas lenguas indígenas que se encuentran en contacto (Bürki, 2021; Guerrero y San Giacomo, 2014; Klee y Lynch, 2009; Lipski, 2007; Palacios, 2021; Sánchez Moreano y Blestel, 2021; Torres Sánchez, 2018 y 2015; Vargas García, 2019, entre otros). Estas influencias mutuas resultan en la emergencia de variedades locales del español que, en su diversidad, forman parte fundamental del mosaico sociocultural y sociolingüístico del país. No obstante, el uso de variedades endémicas del español con idiosincrasia propia, no coinciden necesariamente con los usos regidos por la norma lingüística.

De acuerdo con Palacios,

> […] las variedades de español de las zonas de contacto lingüístico suelen ser calificadas como "subestándares", plagadas de "errores" o "desvíos" de la norma estándar, propias de hablantes bilingües con aprendizaje incompleto de castellano que tienen, por tanto, un español "imperfecto", lo que conlleva la evaluación negativa de estas variedades locales de español (Palacios, 2021, p. 31).

En México, el poco o nulo reconocimiento de la existencia de variedades locales del español es uno de los factores centrales en la racialización y discriminación de las poblaciones indígenas bilingües. Esto último está relacionado con el uso de variedades endémicas del español sui generis que, como he apuntado, no coinciden con los usos regidos por la norma lingüística, lo que es frecuentemente sancionado por la sociedad en general, dando paso a distintas expresiones de violencia, penalizaciones sociales, diagnósticos psicopedagógicos erróneos que apuntan a problemas de aprendizaje o problemas de lenguaje, por mencionar algunos. Las historias de vida y las experiencias sociolingüísticas de hablantes bilingües lengua indígena-español, así como de aquellos monolingües en español, pero socializados en contextos bilingües (lengua indígena-español) dan cuenta cómo las sanciones y penalizaciones como las señaladas previamente se multiplican (*c.f.* Vargas García, 2019).

Por desgracia, estas prácticas han sido tan arraigadas por la sociedad mexicana que inclusive se ha caricaturizado a las poblaciones indígenas. Baste mencionar personajes

icónicos del cine mexicano como la India María o el indio Tizoc, personajes en los que además de su vestimenta y aspecto físico se estereotipa su forma de hablar, racializando el habla de estos personajes, y por lo tanto a los pueblos y comunidades indígenas, a través del "vocabulario que utilizan, su acento al hablar, el uso de recursos lingüísticos asociados con un grupo específico de hablantes, la falta de fluidez para hablar una lengua o por el malentendido lingüístico" (Valencia Zamudio 2018, p. 25). Sirviendo como mofa y afianzando inequidades hacia los pueblos y comunidades indígenas. En este sentido, estas representaciones se han tornado en suma peligrosas ya que a través del "humor" se interiorizan juicios y valoraciones deleznables hacia las poblaciones indígenas. Parafraseando a Moreno Cabrera (2015) la forma más sutil de discriminación lingüística, y por lo tanto, la que debemos vigilar constantemente, es aquella que se camufla detrás de afirmaciones que parecen objetivas sobre la estructura gramatical y fonológica de las lenguas.

En la actualidad, la existencia y los usos de las variedades locales de español en contacto con lenguas indígenas no calzan con lo establecido en los instrumentos legislativos ni con el discurso oficial en torno al reconocimiento de las lenguas indígenas y el español como lenguas nacionales (LGDLPI, 2003), ni tampoco con el discurso oficial de celebrar y valorar la diversidad lingüística y cultural del país en el marco de un momento paradigmático como lo es el Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas 2022-2032. Mucho menos aún con el discurso de la propuesta de la nueva política del lenguaje en México, la cual apunta al desarrollo del multilingüismo a través del reconocimiento del bilingüismo (lenguas indígenas-español) como factor de desarrollo social y humano (*c.f.* PROINALI, 2020-2024). La consecuencia, como apuntan Zavala y Brañez (2017, p. 66), "es que muchos bilingües con diferentes manejos de las lenguas involucradas se ven forzados a asimilarse a una norma monolingüe idealizada". Ello resulta en entramados lingüísticos e ideológicos entorno a ideas prescriptivas y correctivas que inciden de manera directa en la seguridad lingüística de los hablantes y, lamentablemente, en el afianzamiento de inequidades sociales y prácticas discriminatorias basadas en el desconocimiento de las prácticas comunicativas reales.

Influencias del otomí en las variedades locales del español hablado en San Pablito y El Boxo

Con base en lo hasta el momento apuntado, y con el propósito de mostrar que estas formas de habla no corresponden a formas mal aprendidas o plagadas de errores, sino que en ellas se encuentra una fuerte influencia de la lengua indígena, en esta sección referiré a algunos ejemplos etnográficos[14] recuperados de mi investigación doctoral, realizada durante 2015-2019, en la comunidad de San Pablito, Pahuatlán, Puebla y El Boxo, Cardonal, Hidalgo; ambas localidades con población hablante de la lengua otomí.

14 Tales ejemplos corresponden a oraciones o fragmentos extraídos de conversaciones más amplias sostenidas con las personas colaboradoras.

La metodología utilizada para la recolección de los datos aquí analizados se basó primordialmente en un enfoque etnográfico. Esto implicó la observación participante y el seguimiento y registro de las prácticas comunicativas de una red social en San Pablito y una red social en El Boxo, abarcando distintos espacios, tanto formales como informales, en cada comunidad. Además, esta contribución incluye algunos ejemplos etnográficos recuperados de una entrevista sociolingüística semidirigida, cuyo objetivo era conocer las experiencias de vida de las personas colaboradoras, llevada a cabo con los colaboradores que participaron en la investigación.

Cabe señalar que la muestra de hablantes considerada en este estudio, se delineó a partir de un trabajo con redes sociolingüísticas que comparten, principalmente, vínculos de parentesco. No obstante, dado que la "red social de un individuo involucra directamente el conjunto de relaciones contraídas con otros" (Mirloy, 2006, p. 549), fue posible registrar dinámicas comunicativas con otros integrantes de las comunidades con quienes la red principal comparte vínculos de orden comercial, instrumental, de autoridad, etcétera. Así pues, las redes sociales de colaboración estuvieron integradas por personas con distintas edades. Esto posibilitó observar entre los grupos etarios si los comportamientos lingüísticos se diferencian, comparten elementos o si se mantienen estables a través de las generaciones.[15]

Teniendo en consideración la ecología sociolingüística de cada comunidad, así como las características de los colaboradores que integran las redes sociales, fue posible identificar distintas habilidades lingüísticas en otomí y en español. Al respecto, vale apuntar que una gran mayoría de los colaboradores de San Pablito y de El Boxo, han tenido que migrar a distintas urbes. Algunos otros, llegaron a la ciudad sin haber tenido conocimientos previos del español por lo que se vieron en la necesidad de aprenderlo *in situ*. En otros casos, el primer contacto con el español lo tuvieron en la escuela, de ahí que es posible que a través de los años hayan desarrollado paulatinamente su competencia en esta lengua y, dominen una variedad de contacto más cercana a la variedad normada. No obstante, en muchas otras situaciones la incursión en el sistema escolar pudo haber sido inconclusa manteniendo un registro "local" "regional" o "popular" del español. Variedad que, probablemente es apropiada y socializada al interior de la comunidad.

Por ello, no es de sorprender que en estas localidades coexistan distintas modalidades del español de hablantes con diferentes grados de bilingüismo y de hablantes monolingües de español. De manera que no necesariamente se trata de una variedad homogénea compartida entre todos los hablantes de la comunidad (Palacios, 2021). En este sentido, siguiendo a Fasoli-Wörmann (2002) citado en Blestel (2021), es posible distinguir dos tipos de bilingüismo: el bilingüismo social y el bilingüismo de cada hablante.

Como señalan Guerrero y San Giacomo (2014, p. 1497) "el otomí ha tenido un largo contacto con el español, puesto que se reportan comunidades bilingües desde el siglo XVI.

15 Las personas consideradas en este estudio contemplan niños (menores de 14 años), jóvenes (de entre 15 y 29 años), adultos (de entre 30 y 59 años) y adultos mayores (de 60 años en adelante).

La lengua ha tenido cambios fonológicos, léxicos y gramaticales, generando una configuración particular en cada una de las diferentes variantes". Por lo que es posible deducir, por un lado, que "no existe una variedad pura del otomí [sino que] cada variedad está marcada por influencias del español" (Zimmermann, 2010, p. 920) y, por otro, que además tales variedades se encuentran en coexistencia con una gama diversa de idiolectos del otomí y del español individualmente variables.

Ahora bien, dadas las condiciones sociolingüísticas, culturales y económicas de las localidades de interés ha sido posible advertir el registro de tres grandes grupos que reúnen variedades locales del español más o menos similares, en función de las experiencias sociales e individuales de las personas colaboradoras, tanto en San Pablito (SP) como en El Boxo (BX).

El primer grupo (T1) correspondiente al habla de aquellos colaboradores con competencias comunicativas predominantes en otomí y con habilidades menguadas en español. Usualmente se trata de personas sin escolaridad, o bien, con escolaridad trunca en el nivel básico.

El segundo grupo (T2) integra colaboradores bilingües otomí-español, con predominio en la lengua indígena y bilingües otomí-español con habilidades que les posibilitan mantener conversaciones fluidas en ambas lenguas. En este caso se trata de personas que han estado expuestas a un contacto intenso con hispanohablantes y/o que su nivel de instrucción es medio superior, superior y posgrado.

Finalmente, el tercer grupo (T3) reúne a colaboradores monolingües en español y/o bilingües receptivos en otomí. En este caso se trata de personas a las que ya no les fue transmitida la lengua indígena como lengua materna, sino que fueron socializadas en español. Algunas de ellas desarrollaron competencias de comprensión en la lengua indígena, pero no pueden mantener una conversación en la lengua otomí. Usualmente se trata de personas con nivel de estudios medio superior, superior y posgrado.

En los ejemplos siguientes se pueden observar los usos de la variedad del español hablada por el primer grupo (T1).

(1) T1/SP. ‹el Diose de cacahuate está colgado aquí una bolita›
"El Dios del cacahuate aquí tiene colgada una bolita"

En 1, se aprecia, en primer lugar, una discordancia de número. En este caso el colaborador emplea el artículo singular del español "el" junto al sustantivo pluralizado "dioses", el cual, a su vez, sufre de una adaptación en el sentido de que el hablante elide la /s/ final.

Para el otomí clásico, autores como Suárez (1983) y Lastra (1995) señalan que el orden básico de constituyentes, a nivel de la cláusula es VOS y VS. Sin embargo, en la actualidad es posible encontrar construcciones con el orden SVO y SV, como ocurre en 1, lo que sugiere, según Hekking y Bakker (2010, p. 43), "ser un indicativo de una reestructuración de los discursos pragmáticos". En el caso del otomí de Ixtenco, Yolanda Lastra (1997) reportó una mayor presencia de construcciones que no tienen verbo, similar a lo encontrado por

Lastra (1997) en el corpus de San Pablito, se identificaron construcciones en las que varios colaboradores no emplean el verbo. Posiblemente, a ello se deba que en 1 el colaborador utiliza el verbo "estar" en lugar de "tener".

Los siguientes ejemplos, remiten a las respuestas de la persona colaboradora de las preguntas: ¿hasta qué año estudió? y ¿sabe leer y escribir en español y/o en otomí?, respectivamente:

(2) T1/SP. ‹Namás al quinto›
"nada más hasta quinto [grado]"

(3) T1/SP. «no sé nada de leer// lo poquito que me enseñó el maestro,
se lo llevaba el viento›
"no sé leer/ lo poquito que me enseñó el maestro, se lo llevó el viento"

En el ejemplo 2 el hablante recurre al uso de la forma apocopada 'namás' "nada más", también empleada en el habla coloquial de los hispanohablantes. Y, para indicar el límite o término de algo, utiliza la partícula de contracción 'al' en lugar de la preposición del español "hasta". En este punto es importante mencionar que el otomí carece casi por completo de palabras funcionales. Algunos estudiosos de la lengua sugieren que las únicas preposiciones en el otomí son 'kha' (en) y 'ga' (de). Ello se debe a que las relaciones gramaticales recaen en el sustantivo o el verbo, en el caso de este último ocurre a través de proclíticos y sufijos en las formas verbales que compensan la inexistencia de preposiciones. Lo anterior podría explicar la razón por la cual la persona colaboradora emplea la partícula de contracción "al" en lugar de la preposición, sobre todo si tenemos presente que los hablantes recurren a los recursos lingüísticos con los que cuentan para comunicarse.

En el ejemplo 3, también se advierte el uso de la preposición "de", en "de leer", sin que éste sea necesario. Además, se aprecia la utilización de tiempos verbales distintos "enseñó", tercera persona del pretérito perfecto simple, de modo que la acción enunciada se considera terminada frente a "llevaba", tercera persona singular del pretérito imperfecto y remite a una acción en proceso, sin definir si se completó.

La lengua otomí cuenta con proclíticos para marcar tiempo y persona. Asimismo, en las flexiones verbales se añaden sufijos que indican número, inclusividad y exclusividad; todas las marcas van unidas al verbo. Cabe señalar que únicamente se han registrado proclíticos para remitir al tiempo pasado, presente, futuro y perfecto. De modo que es probable que a ello se deba la confusión en la conjugación de los verbos.

El ejemplo siguiente es recuperado de una conversación derivada de la entrevista sociolingüística con una persona del primer grupo (T1):

(4) T1/SP. «Hay mujeres que trae de lejo estos loco// ajá de Pahuatlán, está casado con un taixista. Otro muchacho que vive ahí, donde está tocando la// la música, vive ahí junto la tienda, esa mujer no es de aquí también y ya habla en otomí»
"Hay mujeres que estos locos traen de lejos// ajá de Pahuatlán, [una] está casada con un taxista. Otra muchacha que vive ahí, donde están tocando la música, vive ahí junto a la tienda, esa mujer no es de aquí tampoco y ya habla otomí"

De igual forma, como ocurre en el ejemplo 1, se sigue el patrón SVO. Además, se advierten discordancias de número, manifestadas en la elisión final de la consonante nasal [n], en "traen" y de la fricativa sorda alveolar [s] en "lejos" y "locos", así como discordancias de género, y confusión en el uso de las preposiciones. Es decir, el hablante incorpora una preposición donde no es necesaria: "ya habla en otomí", en lugar de "ya habla otomí".

Ahora bien, como se puede notar en 5 y 6, correspondientes a expresiones manifestadas por hablantes del primer grupo pero de la comunidad de El Boxo, las influencias de la lengua otomí sobre el español local difieren en cierta medida con los ejemplos proporcionados en San Pablito.

(5) T1/BX. ‹andaba de comerciante los dos›
"los dos andaban de comerciantes"

(6) T1/BX. ‹ya no jui la 'scuela›
"ya no fui a la escuela"

En 5, se aprecian tres efectos relacionados, por un lado, tenemos que la emisión del hablante sigue el patrón de orden básico de constituyentes del otomí clásico (VS), aunado a la elisión de la consonante nasal final –lo que es esperable dado que el patrón silábico del otomí es CV– esto a la vez tiene repercusiones en la falta de concordancia del plural; también reflejada en la elisión de la /s/ final en "comerciantes".

En el ejemplo 6 se visualiza el uso del vocablo 'jui' en lugar de 'fui', también de uso coloquial entre hispanohablantes. En esta oración, el hablante sigue los patrones del otomí en tanto que omite la preposición 'a'. Por último, "ya que en otomí no hay palabras que inicien con vocal, las vocales en esta posición se presentan glotalizadas" (Guerrero y San Giacomo, 2014, p. 1503) como lo hace el colaborador al emitir 'scuela.

En los ejemplos siguientes se pueden observar los usos de la variedad del español hablada por el segundo grupo (T2), quienes cuentan con habilidades comunicativas en ambas lenguas o predominantemente en español.

(7) T2/SP. ‹antes se llevaba // se llevaba alimentos, como frutas o algo›
"antes se llevaban // se llevaban alimentos, como frutas o algo"

(8) T2/SP. ‹como que lo dices más con cariño›
“como que lo dices con más cariño”

En el ejemplo 7 se perciben discordancias de número a partir de la elisión de la consonante nasal /n/, “llevaba[n]”. Mientras que en 8 se advierte, de forma similar que como ocurre con los ejemplos anteriores, la confusión en el uso de preposiciones. Posiblemente este uso se deba a que, como se ha señalado previamente, esta lengua prácticamente no tiene elementos que marquen explícitamente las relaciones semánticas y sintácticas entre los constituyentes.

Los siguientes ejemplos son recuperados de conversaciones con hablantes de El Boxo:

(9) T2/BX. ‹como que hay veces se nos olvida algunas palabras›
“como que hay veces que se nos olvidan algunas palabras”

(10) T2/BX. ‹es que una cosa es que sí quieran apoyar y entrar, pero ni tampoco que ellas escojan los días›
“es que una cosa es que sí quieran apoyar y entrar, pero que no escojan los días”

En 9 además de advertir una discordancia de número a partir de la elisión de la nasal “olvida[n]”, se aprecia la ausencia de la conjunción ‘que’ a partir de la cual se introduce la oración subordinada. Ello se debe a que en el otomí “pocas veces se usan adposiciones, conjunciones, subjunciones y relativos para marcar explícitamente las relaciones semánticas y sintácticas entre los constituyentes […] muchas veces el significado en el nivel de la cláusula se deduce del significado del verbo principal o del contexto” (Hekking, *et al.*, 2010, p. 38).

En 10 se aprecia una doble negación, a través de “ni tampoco”, que no es necesaria. Las razones por las cuales la persona colaboradora emite esta doble negación, posiblemente respondan a fines enfáticos. Sin embargo, es un necesario un análisis más detallado para confirmar la función de dicha duplicación. Sobre todo, porque en la lengua otomí solo existe una manera forma para la negación, y es a través de la palabra “hina”, cuyo significado es “no”. Cuando se emplea en frases negativas se convierte en un prefijo hin- que va unido a los proclíticos de tiempo y persona.

Los ejemplos 11 y 12 corresponden a la variedad del español hablada por bilingües receptivos en otomí en El Boxo.

(11) T3/BX. ‹¿y ese milagro que te reportas?›

(12) T3/BX. ‹ ¡y! ¡se ha mojado tu bota! // a ver deja ver tu bota ‘dentro›
“ y, ya se mojó tu bota// a ver, deja la veo por dentro”

Como se puede apreciar, aunque esta variedad de contacto parece ser la más cercana a la “norma”, ya que el número de bilingües receptivos es elevado y la mayor parte de las

dinámicas comunicativas acontecen en español, es posible advertir de influencias de la lengua indígena sobre esta. Ejemplo claro de ello se aprecia en 12, específicamente en el ítem ‘’dentro’. En este caso, igual que como lo hacen otros tipos de hablantes se elide la vocal inicial y se incorpora una glotal a inicio de palabra.

Estos ejemplos permiten abrir el panorama y reconocer más variaciones según las experiencias particulares de cada individuo. Desde luego, como se ha podido ver, es posible percatarse de patrones estructurales compartidos. Quizá el más característico sea la falta de concordancia de número, el cual muchas veces está relacionado con una transferencia fonológica, morfológica y sintáctica. Junto con ello, el género también es un rasgo muy variable en las variedades de español local hablado en San Pablito y El Boxo, debido a que en el otomí no hay marcación de género.

Los ejemplos aquí mostrados permiten dar cuenta de los rasgos que caracterizan a las variedades de español local hablado en San Pablito y en El Boxo. Asimismo, es posible advertir que las variedades de español local no corresponden a formas incompletas, incorrectas o mal aprendidas, sino que en ellas se encuentran manifiestas influencias mutuas entre el otomí y el español, según la experiencia social e individual de los hablantes. En este sentido, en estas variedades de español de contacto interviene la creatividad de los hablantes al crear soluciones comunicativas congruentes con las estructuras de ambas lenguas a partir de las similitudes percibidas. De modo que es erróneo asumir al bilingüismo como un monolingüismo doble en dos lenguas distintas y estandarizadas (Zavala y Bráñez, 2017, p. 66). Ciertamente, estos ejemplos permiten comprobar el presupuesto realizado tempranamente por Grace (1981 referido en Mirloy, 2001, p. 540) quién advirtió que cada individuo concibe e interpreta su realidad lingüística con base en los recursos lingüísticos que tiene a su disposición, y no como una lengua en estado finito y completo.

Dicho lo anterior, los criterios para determinar cuál forma de hablar se considera “correcta” o incorrecta” no tienen fundamento en aspectos intrínsecos a la lengua, sino en una variedad de motivaciones externas que pueden deberse a cuestiones de identidad, afecto y prejucios relacionados a determinados grupos (Vázquez-Rojas, 2017).

Reflexiones finales: lengua, formas de habla y “normas cultas”

Los ejemplos presentados en la sección previa, insertos e interpretados en un contexto marcado por la violencia epistémica y el racismo hacia los pueblos indígenas, muestra casos de hablantes bilingües español-lengua indígena o lengua indígena-español que, como he mencionado antes, no encajan con lo establecido en los instrumentos legislativos ni con el discurso del reconocimiento pluricultural y multilingüe de la nación. Esto sin mencionar el reconocimiento de las lenguas indígenas y el español como lenguas nacionales. Este hecho podría vincularse con una discusión de larga data que, aún hoy, continúa siendo relevante tanto en las ciencias del lenguaje como en las percepciones compartidas por parte de la sociedad en general, entorno al concepto de “lengua”.

Siguiendo a Bagno (2003) hablar de una lengua, es siempre moverse en el terreno pantanoso de las creencias, supersticiones, ideologías y representaciones sociales. Según este autor "para hablar de una lengua hay que construirla, fabricarla, darle un nombre, atribuirle propiedades, características, personalidad, índole. Por eso es posible, en el discurso sobre la lengua, hablar de ella como sujeto, como si fuera una entidad dotada de voluntad y poder de acción" (Bagno, 2010, p. 124). En consecuencia, las lenguas son en esencia una hipóstasis. La cual, según la reflexión filosófica moderna y contemporánea, es "un equívoco cognitivo que se caracteriza por la atribución de existencia concreta y objetiva (existencia sustancial) a una realidad ficticia, abstracta o meramente restringida al carácter incorpóreo del pensamiento humano" (Houaiss, 2001 citado en Bagno, 2010, p. 124).

> Es cierto que la lengua existe, tiene una existencia que puede ser aprehendida por nuestros sentidos (al menos por el oído). Pero resulta muy difícil, quizás imposible, no convertir inmediatamente a ese conjunto de sonidos, de palabras y significados en una cosa más allá de lo que es: en un objeto, en un constructo cultural a lo cual se añade una red de representaciones sociales (Bagno, 2010, p. 124).

El proceso más conocido mediante el cual una lengua se convierte en una hipóstasis es la estandarización, normalización o normatividad (Bagno, 2003), un proceso que conduce a la "objetivación" de la lengua. Ello implica la creación de una norma estándar o modelo de una "lengua ideal". A través de este proceso, se fija su esencia en las gramáticas y diccionarios, los cuales pareciera que contienen las únicas posibilidades de uso de la lengua, despojándola de su carácter maleable, flexible y dinámico, convirtiéndola en una institución y en un vehículo para la política nacional, e incluso, en algunos casos, para políticas de carácter imperial colonial. Bajo estos supuestos es que el concepto de lengua se ha reducido al constructo sociocultural, político e ideológico al que se ha denominado "norma culta", la cual está basada en un particular tipo de actividad lingüística: la lengua escrita.

Esta lengua escrita, frecuentemente concebida como "norma culta", conlleva una serie de prejuicios e ideologías tendientes a considerar una única manera "correcta" y "verdadera" de hablar una lengua: la estándar. Comúnmente, "la variedad estándar" ha sido equiparada con la variedad de mayor prestigio, en lugar de caracterizarla como la variedad con el mayor grado de uniformidad (Mirloy, 2001, p. 532). Al respecto, siguiendo a Mirloy, es necesario tener claro que las variedades de lenguas no poseen un prestigio en sí mismo, sino que éste les es atribuido de manera indexical, según la vida social de los hablantes. Sin embargo, la ideología del estándar es una idea en la mente: representa una variedad bien definida, homogénea y estable. No obstante, esta variedad nunca se manifiesta de manera perfecta y consistente en el habla cotidiana (Mirloy, 2001).

Ahora bien, derivado de esta ideología del estándar, poderosamente interiorizada en los hablantes, sin cuestionamientos, se da por supuesto, como sentido común, que algunas formas son correctas y otras incorrectas. Curiosamente, estas formas "incorrectas" suelen ser las formas de habla de aquellas personas que poseen un menor prestigio social, aquellas

menos favorecidas que ocupan las posiciones más bajas en las jerarquías de clases socioeconómicas que, en el contexto que nos ocupa, remite a las poblaciones indígenas.

Este supuesto "sentido común" que da lugar a argumentos prescriptivos sobre la corrección de "errores" percibidos en las formas de hablar, lo que Bagno (2003) llama la "norma oculta", ha dado lugar a fuertes influencias ideológicas en las valoraciones sociales hacia las prácticas lingüísticas de estos grupos minorizados. La idea de un "habla incorrecta" también se utiliza para marginar a las poblaciones y comunidades indígenas y, a su vez, para reforzar estereotipos negativos sobre sus habilidades lingüísticas. En conjunto, estas ideologías contribuyen a la construcción de jerarquías, no solo de clases sociales, sino también de jerarquías lingüísticas que impactan en la inclusión y/o exclusión de estas personas en la sociedad. De ahí que, a las prácticas discriminatorias vinculadas al uso de lenguas indígenas, deba sumarse aquellas ligadas al uso de variedades no normativas del español que son sancionados por la sociedad no indígena y redundan en la vulneración de derechos de los hablantes de estas variedades, minando sus posibilidades de desarrollo y de participación en la sociedad nacional.

La discriminación lingüística hacia las personas que hablan una variedad de español en contacto con lenguas indígenas, y su racialización a causa de la "manera en que hablan", conlleva implicaciones profundas y puede llevar a consecuencias devastadoras para estas personas. En primer lugar, estos actos de discriminación pueden provocar inseguridad lingüística en los individuos, haciéndoles cuestionar la validez y la legitimidad de su forma de hablar. Al ser menospreciados o estigmatizados por su manera de expresarse, los hablantes pueden experimentar inseguridades sobre su competencia lingüística y sentirse marginados tanto en la sociedad en general como al interior de sus propias comunidades.

Además, la racialización y discriminación lingüística puede desencadenar conflictos identitarios en los hablantes, quienes pueden enfrentarse a una disonancia entre su identidad cultural y las normas lingüísticas impuestas socialmente. Esto puede generar sentimientos de alienación y desarraigo, ya que los individuos se ven obligados a elegir entre adherirse a su identidad lingüística y cultural o adaptarse a las expectativas sociales dominantes. Evidentemente, ello tiene consecuencias importantes en la autoestima de los hablantes. Las constantes burlas, críticas y exclusiones basadas en su forma de hablar pueden minar la confianza en sí mismos y en su valía como personas. Esto puede tener repercusiones en su bienestar emocional y psicológico, afectando su capacidad para desarrollarse plenamente y participar activamente en la sociedad.

Toda esta situación de desigualdad sociolingüística y, particularmente, de discriminación lingüística padecida por hablantes de variedades de español no normativas, es resultado de la falta de entendimiento de los efectos bidireccionales del bilingüismo español-lenguas indígenas, así como de la poca comprensión y conocimiento de las características particulares de las variedades endémicas del español en México. De aquí se deduce, nos dice Moreno Cabrera (2015, p. 16), "que la valoración jerarquizadora de las lenguas humanas no

puede [ni debe] basarse en criterios lingüísticos, que la discriminación lingüística no puede [ni debe] justificarse gramaticalmente".

En este sentido, considero que una adecuada política del lenguaje, basada en el conocimiento de las dinámicas sociolingüísticas del país, puede tener impactos determinantes en la percepción, conocimiento y valoración positiva de las variedades locales del español en contacto con lenguas indígenas. Sin embargo, es imperativo reconocer la urgente necesidad de ampliar los estudios lingüísticos para no solo caracterizar las variedades de español en contacto, sino también para desentrañar los entramados ideológicos que perpetúan la hegemonía de la variedad normativa del español. Esta tarea, sin duda alguna, implica un compromiso activo con la justicia lingüística y la igualdad de derechos para todas las formas de expresión lingüística. Asimismo, es urgente y esencial la promoción de investigaciones que aborden estas cuestiones desde una perspectiva crítica y descolonial para desmantelar los estereotipos y prejuicios que alimentan la racialización y discriminación lingüística hacia las poblaciones indígenas.

Junto con lo anterior, es crucial impulsar prácticas de incidencia social que busquen atender y erradicar otras injusticias estructurales que afectan a los pueblos y comunidades minorizadas, garantizando así los derechos y libertades fundamentales de todas las personas, independientemente de su origen étnico o lingüístico. Solo mediante un enfoque integral y comprometido con la diversidad lingüística y cultural podemos construir una sociedad más inclusiva, justa y respetuosa, donde todas las voces sean valoradas y celebradas en igual medida. La lucha contra la discriminación lingüística no solo es una cuestión de palabras, sino de derechos humanos y dignidad.

Referencias

Bagno, M.
2010 "¿Qué es una lengua? Distintas sociedades; distintas respuestas." *Estudios de Lingüística Aplicada*, 28 (52), pp. 121-140. *https://doi.org/10.22201/enallt.01852647p.2010.52.511*

Bagno, M.
2003 "A norma oculta. Lingua & poder na sociedade brasileira", en Beltrán Pérez, J. y V. Valencia Zamudio (coords.), *Personajes, espacios y acciones: Una aproximación literaria y cultural*, pp. 25-42. Parábola Editorial. Universidad Autónoma de Baja California.

Bonfil Batalla, G.
2020 *México profundo.* Fondo de Cultura Económica.

Bonfil Sánchez, P.
2003 "Entre la reclusión y la exclusión. La discriminación diferenciada contra las mujeres indígenas", en P. Bonfil Sánchez y E. R. Martínez Medrano (coords.), *Diagnóstico de la discriminación hacia mujeres indígenas.* Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Bucholtz, M., Casillas, D. I., y Lee, J. S. (Eds.).
2018 *Feeling it: Language, race, and affect in Latinx youth learning.* Routledge.

Bürki, Y.
2021 "Prefacio", en S. Sánchez Moreano y E. Blestel (eds.), *Prácticas lingüísticas heterogéneas: Nuevas perspectivas para el estudio del español en contacto con lenguas amerindias.(Contact and Multilingualism 4)*. Language Science Press.

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación [conapred]
2023 Ficha temática. "Discriminación en contra de la Población y los Pueblos Indígenas". *http://www.conapred.org.mx/wp-content/uploads/2024/02/FT_Pindigenas_Noviembre2023.pdf*

Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
2022 Encuesta Nacional sobre Discriminación (enadis). *https://www. .org.mx/programas/enadis/2022/.*

Grace, G.
1981 "Indirect inheritance and the aberrant Melanesian languages", en J. Hollyman y A. Pawley (eds.), *Studies in Pacific Languages and Cultures in Honour of Bruce Biggs*, pp. 255-268. Linguistic Society of New Zeland.

Guerrero Galván, A., y San Giacomo, M.
2014 "El llamado español indígena en el contexto del bilingüismo", en P. Martín Butragueño y R. Barriga Villanueva (eds.), *Historia Sociolingüística de México, Vol. 3,* pp.1459-1526. colmex.

Hekking, E., *et al.*
2010 *He'mi mpomuña ar ñhähño ar hñämfo ndämaxei. Diccionario bilingüe otomí-español del estado de Querétaro. Vol. 1*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Hekking, E., y Bakker, D.
2010 "Tipología de los préstamos léxicos en el otomí queretano: una contribución para el estudio sistemático y comparativo de diversas lenguas representativas del mundo desde un enfoque interlingüístico", en *Revista Cienci@ uaq*, 3, pp. 27-47.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [inegi].
2023 *Encuesta Nacional sobre Discriminación (enadis) 2022: Principales resultados. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enadis/2022/doc/enadis2022_resultados.pdf.*

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [inegi]
2020 *Censo de Población y Vivienda 2020.*

Klee, C., y Lynch, A.
2009 "Contacto del español con lenguas indígenas en Hispanoamérica", en *Georgetown studies in spanish linguistics 1*, pp. 113-168. Georgetown University Press.

Lastra, Y.
1994 "Préstamos y alternancia de código en otomí y español", en C. MacKay y V. Vázquez, *Investigaciones Lingüísticas en Mesoamérica*, pp. 185-195. iif-unam.

Lastra, Y.
1997 *El otomí de Ixtenco.* unam.

Lipski, J.
2007 "El español de América en contacto con otras lenguas", en M. Lacorte (ed.), *Lingüística aplicada del español*, pp. 309-345. Arco Libros.

Masferrer León, C.
2023 "Racismos entrelazados: una introducción", en C. Masferrer León (coord.), *Racismos entrelazados: Intersecciones de las opresiones racistas en México*, pp. 7-20. unam.

Mirloy, J.
2001 "Language ideologies and the consequences of standardization", en *Journal of Sociolinguistics*, 5 (4), pp. 530-555. https://doi.org/10.1111/1467-9481.00163

Mirloy, L.
2002 "Social Networks", en J. Chambers, P. Trudgill y N. Schilling-Estes (eds.), *The handbook of language variation and change,* pp. 549-572. Blackwell Publishing.

Mora Amezcua, H. M.
2023 "El rostro del racismo en la niñez indígena urbana de Querétaro", en C. Masferrer León (coord.), *Racismos entrelazados: Intersecciones de las opresiones racistas en México,* pp. 239-258. unam.

Moreno Cabrera, J. C.
2015 *La dignidad e igualdad de las lenguas.* Alianza editorial.

Palacios Alcaine, A.
2021 "Sobre el contacto y los contactos. Algunas reflexiones a partir del análisis de los sistemas pronominales átonos de zonas de contacto lingüístico", en A. Palacios y M. Sánchez Paraíso (eds.), *Dinámicas lingüísticas de las situaciones de contacto,* pp. 47-76. De Gruyter.

Palancar, E., y Závala, R.
2013 "Clases léxicas, posesión y estructuras de cláusula compleja en Mesoamérica: Una introducción", en *HAL* Open Science. https://hal.science/hal-01493982

Sánchez Moreano, S., y Blestel, É. (eds.)
2021 "Prácticas lingüísticas heterogéneas: Nuevas perspectivas para el estudio del español en contacto con lenguas amerindias", en *Contact and Multilingualism 4.* Language Science Press.

Suárez, J.
1983 *La Lengua Tlapaneca de Malinaltepec.* unam.

Torres Sánchez, N.
2015 "El Sistema Pronominal En El Español De Bilingües Tepehuano Del Sureste-Español", en *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, 61 (0), pp. 10-35. https://doi.org/10.5209/rev_CLAC.2015.v61.48466

Torres Sánchez, N.
2018 *Aquí hablamos tepehuano y allá español. Un estudio de la situación de bilingüismo incipiente entre español y tepehuano del sureste en Santa María Ocotán y Durango* (Tesis doctoral). colmex.

Valdez, J.
2021 "Lengua negra, discursos blancos: cuando las palabras importan pero no basta en la lucha contra el racismo", en Revista *TRANSAS. Letras y Artes de América Latina.* Universidad Nacional de San Martín. https://revistatransas.unsam.edu.ar/lengua-negra-discursos-blancos-cuando-las-palabras-importan-pero-no-bastan-en-la-lucha-contra-el-racismo/

Valencia Zamudio, V.
2018 "Racialización lingüística y comunicación intercultural en dos películas de la India María en torno a la Migración México-Estados Unidos", en F. J. Hernández Quezada, J. Beltrán Pérez y V. Valencia Zamudio (coords), *Personajes, espacios y acciones Una aproximación literaria y cultural,* pp. 25-42. Universidad Autónoma de Baja California.

Vargas García, I.
2019 *¿De vitalidades o desplazamientos? Dinámicas de contacto lingüístico en el continuum otomí-español. El caso de San Pablito Pahuatlán, Puebla y El Boxo, Cardonal, Hidalgo, México* (Tesis doctoral) Posgrado en Antropología, UNAM.

Vázquez-Rojas, V.
2017 "Contra la discriminación lingüística: En defensa de nadien", en *La hoja de arena.* 18 de mayo de 2017. *https://www.lahojadearena.com/en-defensa-de-naiden/*

Warman, A.
2003 *Los indios mexicanos en el umbral del milenio.* Fondo de Cultura Económica.

Young, I.M.
2011 *Responsibility for justice.* Oxford University Press.

Zavala, V., y Bráñez, R.
2017 "Nuevos bilingüismos y viejas categorías en la formación inicial de docentes", en *Revista peruana de investigación educativa*, 9, pp. 61-84. *https://doi.org/10.34236/rpie.v9i9.58*

GABINETE

Racismo y procesos de atención a la salud en contextos de interculturalidad

Luz Isela Aquino Mendoza
Cristopher Saldivar Leos

Resumen

En este trabajo se muestra un ejemplo de cómo es posible encontrar otras formas de enfermarse y que no necesariamente se corresponden con las nosologías del modelo médico hegemónico. Por lo tanto, se plantea que estas exclusiones de las prácticas tradicionales para recuperar la salud constituyen un ejemplo de racismo epistémico al negar que las enfermedades que no corresponden con los cuadros clínicos de la medicina puedan ser consideradas como tales, reduciéndolas a meros síndromes de filiación cultural o dependientes de la cultura. Para ello, se describen brevemente algunas afecciones a la salud que forman parte del acervo patológico del pueblo afromexicano a partir de sus marcos de significado sobre el cuerpo y la salud. Finalmente se plantean algunas reflexiones sobre esta verticalidad en el discurso de los saberes sobre la enfermedad.

Palabras clave: Salud intercultural, afromexicanos, modelos médicos, racismo, desigualdad social

Abstract

This text shows an example of how it is possible to find other ways of getting sick that do not necessarily correspond to the nosologies of the hegemonic medical model. Therefore, it is proposed that these exclusions from traditional practices to recover health constitute an example of epistemic racism by denying that diseases that do not correspond to the clinical schemes can be considered as such, reducing them to mere cultural-bound sindromes. To this end, some health conditions thar are part of the pathological heritage of Afro-Mexican people are briefly described based on their meaning about the body and health. Finally, some considerations are raised about this verticality in the discourse of knowledge about the disease.

Keywords: *Intercultural health, afro-mexican, medical models, racism, social inequality,*

Luz Isela Aquino Mendoza
Investigadora independiente
liakino@gmail.com

Cristopher Saldivar Leos
Investigador independiente
kristtoffer.sal@hotmail.com

Recibido: 15 de abril del 2024
Aceptado: 6 de junio del 2024

Introducción

Si bien las relaciones sociales establecidas por distintos grupos no son nada nuevas, la historia de la humanidad es el mejor testigo, actualmente y en gran medida producto de la necesidad del capital por expandir sus horizontes, nos encontramos con que éstas se han masificado e intensificado, agudizando las consecuencias de estos contactos. Entre ellas, podemos mencionar algunas que parecen benéficas para quienes las llevan a cabo como ha ocurrido con las alianzas intergrupales, cierto tipo de relaciones comerciales, el apoyo en desastres naturales, etc. A su vez, y en sentido contrario, encontramos otras cimentadas en las tensiones de las cuales son muestra los procesos de colonización, el despojo territorial, la trata de personas, entre otras. Este último caso tampoco es un fenómeno contemporáneo derivado exclusivamente de las redes de macro criminalidad, sino que la comercialización con seres humanos puede ser encontrada desde épocas muy remotas en distintas culturas bajo el nombre de esclavitud; durante la colonización de América se densificó en uno de los periodos más lamentables de la humanidad.

Antes de proseguir, queremos señalar que no se pretende decir que este comercio, aunque tenga como base la mercantilización y negociación con personas, se haya dado de la misma forma ni geográfica ni históricamente ya que en cada lugar y en cada fecha existieron y existen especificidades en ello. Hecha esta anotación, continuamos con la idea que se pretende plantear. Definitivamente la dimensión económica es innegable en estos procesos, sin embargo, la mera ambición de algunos cuantos no puede explicar esta práctica, o no desde las exigencias de nuestras disciplinas ya que, para entender la esclavitud como fenómeno, por lo menos hay que explicar que debe existir una construcción de la alteridad a la que se le puede dar un trato semejante al de ese sistema de explotación, un proceso de deshumanización o de salvajización del otro culturalmente distinto. Por cierto, es una práctica común derivada del etnocentrismo que poseen todas las sociedades. Parece que el ejemplo paradigmático de esto lo encontramos en lo que solemos llamar racismo y que, principal pero no exclusivamente, se ha ejercido en contra de la población de origen africano. Este fenómeno que en general se constituye de discursos y prácticas en las cuales incluso puede ponerse en duda la humanidad del grupo discriminado como acabamos de mencionar, aún sigue vigente en las discusiones, sobre todo en el campo político y académico.

En este trabajo no se pretende hacer una argumentación profunda sobre las implicaciones prácticas que tiene el uso político de los discursos antirracistas y en contra de la discriminación, o sobre las consecuencias de la pasividad de algunas posturas académicas que se limitan a la construcción de fraseos para explicar que el racismo no se terminó al suprimir el concepto de raza en la especie humana, así como la colonización no terminó con el fin de las colonias. De hecho, y coincidimos con Eduardo Menéndez (2009), el tema también debería ser abordado desde la salud pública como parte de los estudios sobre epidemiología cultural. De momento, sólo mostraremos un ejemplo de cómo esta estructura fundada en la desigualdad se hace visible precisamente en el encuentro de dos discursos sobre la salud. Por lo tanto, recurriremos a una etnografía realizada en el municipio de Santiago Pinotepa

Nacional sobre prácticas terapéuticas tradicionales entre afrodescendientes, en la cual se indagó sobre la construcción del cuerpo y el tratamiento de algunas enfermedades, para mostrar que, el hecho de que no sean reconocidas por el modelo médico hegemónico no implica que no formen parte de la experiencia de este grupo.

Metodología

Para llevar a cabo esta investigación se recurrió al trabajo etnográfico a partir de entrevistas semi-estructuradas y en profundidad para conocer las experiencias en torno al proceso de salud-enfermedad-atención, tanto en lo que respecta a los sistemas terapéuticos locales como a sus vivencias frente al modelo médico oficial. Para ello, se contó con la participación de usuarios y especialistas que pudieran dar cuenta de algunas enfermedades que, aunque no son reconocidas por el modelo biomédico, son padecidas y atendidas por los miembros del grupo afromexicano que habita el municipio de Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca, principalmente de las localidades de Collantes, Corralero y El Ciruelo. Dichas entrevistas fueron transcritas y sistematizadas en matrices de datos para optimizar el manejo de la información. Las entrevistas fueron grabadas en audio con el consentimiento de los colaboradores y el resto de la información fue registrada en libretas de notas y diario de campo. Por otro lado, el marco teórico que se presenta no pretende ser un conjunto de conceptos que se superponga a una realidad empírica, sino que se utiliza únicamente con fines heurísticos para hacer una lectura científica de una situación concreta.

Marco teórico

Para acercarnos a la relación entre los distintos modelos médicos, es de gran ayuda remontarnos a Eduardo Menéndez (2003), a quien debemos uno de los primeros aportes, por lo menos en lengua hispana, sobre la construcción de dichos modelos. Básicamente, lo que nos interesa para los objetivos de este trabajo, es la relación entre el modelo médico hegemónico y los modelos subalternos. En este planteamiento, tendríamos el modelo biomédico como modelo dominante y el resto de las medicinas serían las que estarían dominadas por aquel. Si bien han existido críticas hacia este planteamiento, que el propio Menéndez (2009) menciona, debido a que en los países latinoamericanos, los médicos no constituyen un grupo hegemónico ya que la mayoría de ellos son trabajadores de un sistema sustentado en relaciones económicas dominado por la industria farmacéutica que está por encima de sus acciones como profesionales de la salud, lo cierto es que el entendimiento a través de modelos, posibilita una explicación de realidades cotidianas para usuarios y especialistas.

Por otro lado, en este texto se pretende discutir el concepto de síndromes de filiación cultural que, aunque se trata de un préstamo de la psiquiatría, ha tomado gran relevancia entre la comunidad antropológica para referirse a las enfermedades de muchas comunidades que no caben en los cuadros clínicos del sistema médico oficial. Todavía hasta el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* IV (DSM IV, por sus siglas en inglés) (APA, 1995) existía el apéndice J, en donde se describían enfermedades que no encajaban en lo

trastornos reconocidos por la medicina académica y que simplemente, desde la psiquiatría, se trataban de meros síndromes asociados a la cultura. Ya en el DSM V (APA, 2022), en la sección tres, en el apartado Cultura y Diagnóstico Psiquiátrico, se dibuja un aparente reconocimiento a estas enfermedades al hacer énfasis en la dimensión cultural de éstas, sin embargo, la carga colonial epistémica sigue presente en tanto que, inmediatamente después de una breve descripción de dichos sufrimientos en otras culturas, se propone el trastorno más acorde según los estándares que el propio texto maneja. Es decir, se encajonan dentro de los límites de la psiquiatría, lo que irremediablemente conduce a un nuevo ejercicio de descontextualización del fenómeno.

En este orden de ideas, se debe mencionar que abordar el tema de la salud desde las ciencias y humanidades, particularmente las antropológicas y la medicina social, no puede hacerse únicamente desde la enfermedad como tal, sino que se deben considerar los procesos y las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales que hay en torno a ella en contextos específicos ya que sería absurdo pensar que el proceso de salud-enfermedad-atención-prevención ha sido vivido de la misma forma en distintos momentos y en distintos espacios. Por ejemplo, en un contexto capitalista encontramos que "Desde principios del siglo XX, numerosos empresarios individuales se dieron cuenta que los polvos blancos debidamente preparados y envasados se podían transformar fácilmente en dinero. De esa observación nacieron las empresas transnacionales que conocemos actualmente" (Brudon, 1987, p. 23). Esto se corresponde con la relación de estigmatización establecida entre el modelo médico hegemónico y los modelos subalternos a los que subordina ideológicamente, al mismo tiempo que se apropia de sus conocimientos y lo utiliza en su práctica médica para constituirse y complementarse (Menéndez, 2003).

Como se ve, no se trata de un fenómeno que refiera únicamente a las ciencias médicas, sino que atraviesa, entre otras cosas, el terreno de lo económico a partir de la medicalización por medio de procesos de patologización de la vida cotidiana (Ilich, 1978; Talarn, 2007). Por otro lado, también, se hace visible en lo político y lo epistémico en donde la medicina cumple un papel central al tomar la forma de un dispositivo que regula prácticas y comportamientos a partir del establecimiento de reglas, prohibiciones y prescripciones sobre las formas del sueño y la vigilia, la alimentación, la vida sexual etc., así como las formas de relacionarnos con el entorno (Foucault, 1987). En suma, se trata de un tema bastante amplio, de momento diremos que no partimos de un entendimiento de la salud desde los discursos hegemónicos, sino desde la perspectiva crítica de la salud la cual situamos en su carácter político, histórico, social, territorializado:

> … la salud es política, tiene un carácter histórico, se territorializa y construye socialmente, es un proceso que permite a los sujetos individuales o colectivos alcanzar condiciones de vida digna, no obstante las condiciones de vida varían de acuerdo a factores económicos, políticos, culturales, históricos y geográficos, creemos pues, que la salud es un producto social que nos tiene que posibilitar una vida social y económicamente productiva en condiciones

> de equidad y justicia social, nos debe dar la posibilidad real de vivir libres, de pensar, de sentir, de tener una formación entendida como la unidad entre pensar, sentir y actuar, que aviva integralmente las habilidades y capacidades humanas para posibilitar nuestro desarrollo como hombres y mujeres plenos. (Aquino, 2024).

Nos sumamos necesariamente el carácter intercultural en el proceso colectivo de la salud entendida

> …como un proceso colectivo de negociación y construcción de significados de actores sociales entre culturas distintas, en torno a las epistemologías y modelos de la realidad; de las etapas y los ciclos de vida; del proceso salud-enfermedad-sanación, y de los conceptos de persona, tiempo y espacio, que busca el bienestar de un pueblo en un territorio socialmente significativo y clínicamente adecuado. (Avendaño, 2013, p. 16)

Para poder trabajar con estas definiciones, también es necesario dejar de pensar el cuerpo desde universales propuestos por las instituciones dominantes que suelen reducirlo a la interacción de tejidos, huesos, órganos etc., para pensarlo, más bien, en términos semióticos y discursivos (Muñiz, 2018; Aguado, 2019), lo que permite entender su capacidad de relacionarse con otros seres humanos (Olavarría *et al*., 2009). En otras palabras, y parafraseando a Bourdieu (1991), pensar desde la corporeidad entendida como una estructura estructurante mediante la cual el sujeto es capaz de relacionar su dimensión simbólica con la biológica, y que se expresa en las prácticas sociales que moldean y son moldeadas dialécticamente por el grupo social dotándolo de identidad.

Como ya dijimos, se trata de un análisis con enfoque intercultural, pero desde una postura crítica que dé cuenta de las desigualdades sociales y las tensiones entre grupos y epistemes (Walsh, 2010). Dichas desigualdades se expresan en ejes de explotación, dominación, subordinación y exclusión múltiple: de clase, género, etnia/origen y generación, entre otros (López y Blanco, 2003), y no solo desde imaginadas armonías intergrupales planteadas sobre todo desde los discursos oficiales, precisamente por quienes detentan el poder político. En este sentido coincidimos con la idea de que

> Todo grupo –incluidos los grupos étnicos– ha estado en relación con otros grupos, para conformar así diferentes tipos de relaciones interculturales caracterizadas por la complementación, la simetría, la equidad, la cooperación, pero también por la competencia, la asimetría, el enfrentamiento, la lucha. (Menéndez, 2016, p. 1)

El escenario: Pinotepa Nacional como espacio intercultural

Santiago Pinotepa Nacional es un municipio oaxaqueño perteneciente a la región Costa. Se encuentra casi a la mitad de Puerto Escondido, Oaxaca y Acapulco, Guerrero. Colinda al norte con los municipios de San José Estancia Grande, Santa María Cortijo, Santiago

Llano Grande, San Sebastián Ixcapa y San Miguel Tlacamama; al este con los municipios de Pinotepa de Don Luis, San Andrés Huaxpaltepec y Santa María Huazolotitlán; al sur con el Océano Pacífico; al oeste con el Océano Pacífico, los municipios de Santo Domingo Armenta y San José Estancia Grande (INEGI, 2010).

En lo que respecta a la dimensión cultural, hay que mencionar que, aunque en algunos municipios aledaños encontramos que su población es mayoritariamente indígena o afromexicana, Pinotepa Nacional presenta una heterogeneidad étnica, puesto que coexisten ambos grupos junto con el mestizo. Esto no es propaganda turística en un contexto nacional e internacional que exalta las diversidades con discursos multiculturalistas, tampoco es una curiosidad demográfica y etnográfica, sino que el motivo para subrayarlo tiene que ver con el hecho de que el grupo de pertenencia condiciona nuestra forma de concebir el cuerpo y de ordenar el universo. De hecho, más que pensar en municipios y localidades trazadas desde las cartografías hegemónicas, habría que pensar estos espacios desde las propias configuraciones del territorio que se tienen localmente, lo cual rebasa el objetivo de este texto, pero es importante hacer la anotación. Lo que sí hemos de señalar es que, aunque estos grupos habitan en el mismo municipio, no implica que lo hagan en los mismos espacios, aunque esto llegue a ocurrir, ni que los signifiquen de la misma manera. Tampoco implica que se encuentren aislados y que no interactúe un grupo con los otros reproduciendo y actualizando su identidad (Saldivar, 2023). De ahí la necesidad del trabajo etnográfico para conocer las experiencias vividas por los distintos actores y los factores que afectan su vida como ocurre con la llegada de la enfermedad.

Los actores: los afromexicanos de Santiago Pinotepa Nacional

Antes de pasar al tema central, describiremos algunos elementos culturales encontrados durante el trabajo de campo y que forman parte de la identidad de los pueblos afrodescendientes de esta región.

Entre los pueblos negros de la Costa Chica de Oaxaca y de Guerrero ubicados principalmente en las zonas más pegadas al mar, encontramos algunos rasgos que los caracterizan y diferencian de otros grupos afrodescendientes del país. De entre estos elementos podemos destacar sus danzas tales como el Toro de petate o danza de Los Vaqueros, la danza de Los Diablos y La danza de La tortuga, principalmente. La danza de Los Vaqueros y la de los Diablos hacen su aparición a finales de octubre y principios de noviembre. En ambas danzas, en las cuales encontramos dos filas paralelas que zapatean distintos sones, encontramos los personajes de La minga y El Pancho o Terrón, quienes se encargan de disciplinar, utilizando un látigo, a los danzantes que no desempeñan adecuadamente la actividad que les corresponde, o que la hayan abandonado por algunos minutos para buscar alguna sombra, ya que dichas representaciones se llevan a cabo durante días por las calles de las localidades a cambio de pagos en efectivo o en especie –alcohol, cerveza o cigarros–. Cabe mencionar que el látigo no es utilizado únicamente en contra de los participantes de la danza, sino que éste también es usado entre algunos espectadores. Es decir, no se trata de una mera represen-

tación en la cual los observadores son agentes pasivos de una puesta en escena como ocurre habitualmente en los teatros, sino que son involucrados en el hecho que se está presentando.

Otro aspecto identitario de este grupo es el son de artesa. Este son que ahora es posible presenciar en distintos foros y espacios donde se aborda el tema de la afrodescendencia, originalmente aparecía en bodas o celebraciones dentro de las localidades. Básicamente, consiste en una pareja zapateando sobre una estructura de madera al ritmo de un cajón de percusión, una guitarra y un violín mientras se recitan versos que pueden o no ser improvisados.

Ya para irnos acercando al tema de este trabajo, parece imprescindible hablar del tema de la muerte y las prácticas que la circundan. Cuando una persona fallece, el cuerpo es velado durante la noche con música de viento para después ser conducido al panteón acompañado de amigos y familiares. Una vez que el cuerpo fue sepultado, se inicia la construcción de un altar por parte de las mujeres dirigidas por una rezandera. En este altar se colocará una cruz de madera a la que se le rezará durante nueve días antes de ser trasladada al panteón para reunirla con el cuerpo del difunto o difunta en un ritual conocido como levantada de sombra o levantada de cruz.

La mención de los rasgos culturales de este grupo, tales como sus danzas o sus rituales no tiene la intención de folclorizar o exotizar sus prácticas sociales, sino que se hace para mostrar, aunque sea someramente, parte del acervo simbólico, mismo que permite la construcción de cuerpos y de formas de habitar el universo, recreando y actualizando su identidad como grupo. Por ejemplo, los músicos que participan en los rituales funerarios, no lo hacen únicamente por razones económicas, sino que, según los testimonios de las personas, están ahí para el disfrute de la sombra, una entidad anímica que forma parte del cuerpo afromexicano y que no está presente en la concepción acerca del cuerpo de las sociedades industrializadas.

Cuerpo y enfermedad entre los afromexicanos

Como hemos mencionado, la construcción del cuerpo se da a partir de la relación entre los sujetos y su entorno en el sentido más amplio, es decir, en la dimensión ecológica y social. En este sentido, a pesar de que el cuerpo de los grupos afromexicanos llegue a presentar algunos componentes en común con el mixteco o con el mestizo, no podemos afirmar que se trata de paralelismos idénticos. Por ejemplo, en el caso del *tono* o animal compañero, podemos ver que se trata de una entidad que se encuentra tanto entre afrodescendientes como entre mixtecos, sin embargo, hay algunas especificidades que los distinguen y de las cuales se puede destacar que entre los primeros no hay una distinción muy clara entre los *tonos* y los naguales, sin embargo, entre el grupo indígena no se trata del mismo fenómeno.

Para acercarnos al análisis de dichas construcciones, podemos recurrir al análisis cultural de la medicina en tanto que es en el proceso salud-enfermedad-atención, donde entran en juego y se manifiestan las configuraciones en torno a la corporeidad en tanto que, al ser un momento de ruptura o extra cotidiano, afloran las estructuras mentales más interiorizadas por los miembros de la comunidad. En consecuencia, describiremos a grandes

rasgos y a manera de ejemplo algunas enfermedades que no son atendidas por la biomedicina y en las cuales se materializan algunos elementos corporales correspondientes con su sistema de representaciones.

Según Aguirre Beltrán (1985), los cuatro constituyentes de la persona afrodescendientes de la Costa Chica son el cuerpo, como la parte física; el alma, equivalente a la concepción cristiana que tiene capacidad de trascendencia en el plano celeste; la sombra, como una entidad que se siente, pero no se puede ver; y el tono, es el animal compañero con el que se comparte un destino común. A través de pláticas con especialistas tradicionales en el trabajo de campo se constató que, aunque es verdad que pareciera que existen similitudes entre alma y la sombra, el alma es una entidad que mueve al cuerpo, mientras que la sombra requiere del cuerpo para moverse, a menos que haya salido de éste como ocurre al momento de la muerte o al espantarse convirtiéndose en un agente patógeno. De cualquier forma, ya puede identificarse que no estamos frente a una concepción del cuerpo como la que se tiene en las sociedades llamadas modernas que básicamente visualizan el cuerpo desde la diada mente/cuerpo o alma/cuerpo dependiendo si se habla desde la ciencia o desde la religión respectivamente. Bajo esta lógica, la enfermedad llega cuando alguno de estos componentes se ve afectado por un agente externo, o bien ha sido desplazado del lugar al que pertenece.

A continuación, describimos algunas de las enfermedades encontradas entre la población y que no se encuentran en los cuadros diagnósticos del modelo hegemónico de salud recogidas durante el trabajo de campo y contrastadas con Demol (2017). Advertimos al lector que no se trata de una revisión exhaustiva de ellas ni de sus tratamientos ya que los únicos capacitados para realizar una labor semejante tendrían que ser los propios especialistas encargados de curar estos males que aquejan a la población, aquí simplemente intentamos mostrar una forma de enfermarse distinta a la que plantean las nosologías de la medicina oficial.

El *espanto*, es provocado por una impresión repentina, que causa la salida de la sombra del cuerpo. Por ejemplo, al encontrarse con una serpiente, ver al diablo, presenciar o vivir un accidente automovilístico, un incendio, por mencionar sólo unas causas. Entre los síntomas que presentará la persona espantada se encuentra el desgano, la falta de apetito, dolor de pies, huesos y cabeza, insomnio o hipersomnia y sobresaltos mientras duerme. De no ser atendido a tiempo, el enfermo morirá. El tratamiento requiere de elementos herbarios y producto animales como la albahaca o el huevo. Se requiere de otros elementos de tipo ritual como el agua bendita y los rezos. No existe homogeneidad para su tratamiento, aunque se conserva en común entre diferentes prácticas la extracción del aire y el regreso de la sombra que se manifiesta en el ardor del ocote y el copal. Con la curación se trata de extraer algún mal aire que pudiera ingresar al cuerpo por medio de limpias, que consisten en barrer a la persona con ramas y frotarle un huevo para que absorba dicho aire. Asimismo, la curadora o el curador encomienda la sombra de la persona a un Santo o a Cristo y pronuncia el nombre de la persona diciéndole que no se espante y pidiéndole que regrese a su cuerpo.

El *latido* consiste en un palpitar del estómago que no permite la ingesta de alimentos. Su origen está en el carácter de la gente, particularmente en el hecho de que se enojen mucho y se presenta en la población adulta. Para el tratamiento se coloca una cebolla frita en el ombligo con la finalidad de que absorba el coraje.

La *vergüenza* o *ninañe* surge cuando la persona se avergüenza de algo, es decir, cuando es exhibida públicamente. Por ejemplo, puede ocurrir cuando alguien es confrontado y no responde. Es una enfermedad caliente que debe ser tratada con yerbas frías. Se trata de un desequilibrio térmico provocado por el exceso de calor. Para el tratamiento, el especialista, debe masticar ajo porque parte del tratamiento consiste en morder o chupar al paciente para extraer el aire que entra en el enfermo, lo cual le provoca caída de dientes debido al aire al ser sustraído.

El garrotillo también es causado por exceso de calor, en este caso por estar mucho tiempo expuesto al sol, provoca pesadez y dolor de cabeza. Es una enfermedad común entre la población. Se trata jalando el cabello con un movimiento que asemeja a la extracción de algún objeto, como se refiere a continuación:

> … jalándole el pelo así se cura esa, pa' que no les vuelva a doler. Con la clarita de la lejía del nixtamal, donde se pone el nixtamal y se revuelve con siete machos, aguardiente, aceite de coco, eso se unta bien, se refriega así bien y ya se va quebrando, y se truena pelo así en la palma de la mano y truena el pelo y se le quita el dolor. (Doña Rocío, comunicación personal, Collantes, 2017)

El *mal de ojo* es una enfermedad infantil, provocada cuando un adulto refiere a la belleza de un infante y no lo carga o lo toca, se puede entender también como una enfermedad provocada por la envidia. También se puede enfermar a los niños por medio de la mirada, debido a que algunas personas tienen la mirada caliente y son capaces de dañar a los infantes. Para prevenir el mal del ojo, se recurre al uso de amuletos, como la semilla llamada ojo de venado, y las pulseras rojas que se colocan en las muñecas de los niños.

El *coraje* es una enfermedad con múltiples causas (Saldivar y Espinosa, 2015), de ahí que puede ser *normal*, *pasajero*, de *pesar* o de *amor*, dependiendo de la causa que lo origina. Es provocado cuando un adulto que vivió una situación que le generó molestia o enojo pasa cerca de un niño. La diversidad de situaciones que causan la molestia es amplia, de ahí que se especifica el *tipo* de coraje. Por ejemplo, un pleito entre vecinos que causa *coraje pasajero*, la rabia por el asesinato de un ser querido causaría un *coraje de pesar*, o un lío amoroso causaría un *coraje de amor*. Entre los mecanismos para curar el coraje de pesar, se recurre al uso de pertenencias o elementos del difunto, ya sea de alguna de sus prendas o la tierra de su tumba. El coraje de amor o de enamorados ocurre cuando una pareja mantiene constantes peleas frente a sus hijos, o cuando la relación está por terminar, el coraje de los padres provoca que el niño absorba un mal aire. Otra forma de enfermar al niño de coraje de amor, es cuando alguno de los padres tiene alguna relación con otra persona que no es su pareja, y dicha persona pasa cerca del niño, le transmite un mal aire emanado de

esta práctica. Se puede prevenir evitando peleas entre padres. Para el tratamiento se utiliza huevo, aceite, agua de siete machos, aguardiente:

> … huevo se unta, se cuela, es el medio en que se le va a dar de tomar con aceite de niño y con el chaño (residuo) que queda en la coladera, luego se unta con agua de siete machos, le echa uno aguardiente y ya lo revuelve bien y ya lo unta con un huevo, acabándolo de untarlo con huevo lo rocía con aguardiente, agarra uno el aguardiente en la boca y lo rocía bien uno y lo envuelve… para que sude y le salga la enfermedad que tiene. (Doña Juana, comunicación personal, Collantes, enero 2017)

Además, se utiliza el paladeo, que consiste en estimular el paladar del niño con una pluma de gallina o el dedo para que expulse las flemas que le obstruyen el pecho.

El *nichío* es una enfermedad que afecta a los niños, se manifiesta con manchas en la piel o granos y se produce cuando durante el embarazo de la madre no fue satisfecho el antojo de algún alimento. Para su tratamiento,

> … se cura con huevo, albahaca y le echa ruda lo prepara uno así, lo machuca con la mano y ya se lo unta, lo baña y luego se lo unta, al otro día se vuelve a bañar y a untar hasta que se desbarata, a veces en la boca, en la cara, en el lomo. (Doña Rocío, comunicación personal, Collantes, 2017)

Para la población afrodescendiente parece no estar tan registrada en el imaginario colectivo como entre los mixtecos de la región.

El *mal del animal* se manifiesta cuando el animal compañero o *tono*, con quien se comparte un destino común, sufre un daño, esto repercute directamente en la persona, en grado tal que, si el tono es asesinado, la persona también morirá. Sin embargo, para que la persona pueda enfermarse debe conocer su animal compañero como una condición previa que se da desde que pequeño. El conocimiento del *tono* se da cuando las personas que son *tonos* y que *hacen* a los niños, *presentan* al niño con su animal compañero, lo cual los vuelve vulnerables a ser dañados, porque quien no conoce a su animal no le afecta (Gabayet, 2002; Espinosa *et al.*, 2012). Los síntomas que indican el daño al *tono* pueden ir desde la falta de apetito, comezón o marcas de golpes en el cuerpo, hasta convulsionar en el piso. Esto debido a que en ese momento están maltratando a su animal compañero y el sufrimiento de éste es vivido por la persona, o porque lo tienen cautivo en algún lugar del monte y no lo alimentan. La forma de prevenir que *hagan* a los niños es poner unas tijeras en forma de cruz y una hoja de tabaco debajo de la cama mientras duermen, sobre todo cuando *están moros*, o sea, que no están bautizados. Por otro lado, la persona que los *hizo* también los anda *cargando* o cuidando –teniéndolos como aliados– y a veces, para curar este mal, se requiere de la ayuda de otros *tonos*. Su curación requiere del rescate del *tono*, mismo que puede realizar un curador que posea un *tono* fuerte capaz de hacer frente a los agresores y, de ser necesario, de utilizar a otros *tonos* que lo ayuden. Se recurre también al uso de maíz, timorreal y la pólvora o plantas como el timorreal con la finalidad de que el animal cautivo sea atraído por el olor. Para llevar a cabo la curación, es necesario que el curador entre en

una especie de trance para lograr enfrentarse con las entidades que tienen cautivo al *tono* del paciente. No se recomienda el uso de medicamentos farmacéuticos ya que pueden envenenar al animal *tono*.

En las enfermedades descritas es posible reconocer la relación y los procesos que afectan al cuerpo, alma, sombra o tono como elementos constituyentes del afrocostachiquense como parte del proceso salud-enfermedad-atención en salud de su comunidad; se distinguen los elementos que propician las enfermedades que se viven y afectan las relaciones sociales, los cuerpos, la vida y hasta pueden propiciar la muerte de quienes las padecen, elementos que son diferentes a los reconocidos como factores de riesgo en el ámbito del modelo médico hegemónico.

Se encuentran además componentes que podríamos caracterizar en el ámbito psicoemocional que propician la construcción humana y social de la comunidad, el manejo de las emociones como vergüenza, enojo, ira y envidia, aunado a actitudes como el valor, el arrojo, el miedo que contribuyen a la construcción social de la salud y la enfermedad, en la que los infantes tienen mayor riesgo en la vulneración de su ser ante invasiones externas. Entonces, la enfermedad se puede convertir en un dispositivo de regulación social de conductas como la violencia social, doméstica, emocional y de género en la comunidad.

¿Síndromes de filiación cultural?

En un contexto de pandemia, en el cual emergen tensiones y contradicciones propias de cualquier sistema de organización social, pudimos preguntarnos sobre los alcances que tiene la antropología en la discusión sobre los distintos matices del fenómeno.

Si bien es cierto que son los médicos quienes parecen los más calificados para opinar sobre el tema, irónicamente nos enfrentamos con que, en la mayoría de los casos, dichos especialistas son los que cuentan con menos recursos para hablar de ello en tanto que su mirada se enfoca específicamente en la enfermedad desde una postura muy limitada: la visión biomédica sustentada en los fundamentos del método científico. No es el caso de la antropología para la cual el foco de atención está en todo el universo cultural que rodea el daño a la salud, o bien de la medicina social cuya pauta de análisis es la determinación social que permite el reconocimiento de un determinado perfil patológico con condiciones de atención específicas acorde a los territorios y a las prácticas de construcción de salud. Aclaramos que no se pretende descalificar el modelo biologicista de la salud ni exaltar algunos alternos, simplemente ponemos sobre la mesa una contradicción que erupciona en momentos críticos como el que inició en marzo de 2020 en el que, salvo algunas disciplinas del modelo hegemónico como la epidemiología, las ciencias médicas poco o nada tienen que decir respecto al impacto de la enfermedad más allá de ella misma.

Es por eso que en este momento pretendemos discutir el concepto de los síndromes de filiación cultural en tanto que surge en esas áreas del conocimiento, específicamente de la psiquiatría (apéndice J del DSM IV). Ya hemos dicho que, aunque proviene de esta disciplina de la mente, ha sido retomado por la antropología para referirse a las enfermedades

locales o, dicho de otra manera y más coherente con el argumento de este trabajo, a las que se encuentran fuera de los cuadros clínicos del modelo médico hegemónico como modelo oficial para el abordaje del proceso salud-enfermedad-atención. Es decir, a las formas de enfermarse que fueron excluidas por el discurso oficial en tanto que, más que un tema de funcionalidad o no de un modelo u otro, se trata de un ejercicio de descalificación y falta de reconocimiento de uno hacia los demás, en los cuales las enfermedades que experimentan las personas y que son explicadas desde sus cosmovisiones y cosmovivencias son reducidas a meros *síndromes*, una suerte de proto enfermedades que no logran tal jerarquía al no contar con una explicación de tipo científica –una lógica similar a lo que ocurre con las lenguas originarias que han sido tratadas bajo la forma de dialectos–.

Por lo tanto, nos encontramos frente a otro ejemplo de cómo la ideología del grupo dominante intenta imponerse sobre otros modelos de pensamiento por medio de las instituciones oficiales y el ejercicio de la violencia al sancionar y descalificar el uso de aquellos. En pocas palabras, se trata del exterminio de formas locales del conocimiento en torno a la salud y la enfermedad, de ejercicios epistemicidas (De Sousa, 2009). Por otro lado, y ya en la práctica, esta violencia escala a niveles mayores cuando vemos que precisamente el modelo oficial interviene los cuerpos de las personas de los pueblos como se ha visto en las campañas de esterilización sin consentimiento en contra de mujeres por parte de los médicos del sector salud.

En el caso de las comunidades afromexicanas, durante el trabajo de campo y la asistencia a algunos foros de discusión sobre sus diversas problemáticas, se pudo identificar que el pensamiento racializado que aún arrastran los representantes del modelo biomédico contribuyó a la negación de la atención médica a esta población bajo argumentos como que las mujeres negras en labor de parto aguantaban más, por lo tanto, eran relegadas hasta los turnos finales en los hospitales, aun cuando se encontraban en etapas avanzadas. Incluso se pueden escuchar testimonios de que hubo mujeres que tuvieron que parir en los pasillos en espera de ser atendidas, a pesar de los riesgos de mortandad que esto implica tanto para la madre como para el neonato. Esta situación se volvió a hacer manifiesta durante la pandemia de COVID-19, cuando el mismo pensamiento racista afloró nuevamente con el argumento de una mayor resistencia del pueblo afromexicano y sirvió para que se les diera prioridad a otros grupos antes que a ellos. A todo esto, hay que sumar las consecuencias de la falta de acceso a la salud y de las condiciones de marginación económica que provocaron el endeudamiento, una causa de sufrimiento entre la población que tampoco es considerada desde la epidemiología clásica (Berrio, 2021).

Ahora bien, estos dos ejemplos sirven para pensar que no se trata únicamente de eventos aislados, sino que existe una desigualdad estructural en la que el pueblo afromexicano se ha visto relegado de diversos programas sociales y del acceso a los servicios del Estado. No fue sino hasta fechas recientes que se volteó a ver a este grupo y a la importancia que ha tenido y tiene en la conformación del país. Se han identificado prejuicios, actitudes, opiniones, discriminación y desigualdad en diferentes ámbitos de la vida social a los que se enfrenta

la población que pertenece a pueblos originarios, migrantes, afromexicanos, personas con discapacidad, personas de la diversidad religiosa, personas adultas mayores, trabajadoras del hogar y mujeres.

En relación a la población afrodescendiente de 12 años y más, la prevalencia de discriminación pasó de 33.8% en 20171 a 37.2% en 2022. Los principales motivos de discriminación son el color de piel (29.1%), la forma de vestir o arreglo personal (26.8%), las opiniones políticas (26.6%), la manera de hablar (23.6%) y el peso o la estatura (23.4%). Los principales derechos que le fueron negados en los últimos cinco años a esta población son: recibir programas sociales al 39.4%, atención médica o medicamentos al 35.9%, oportunidades de trabajar u obtener un ascenso 31.7%, atención o servicio en oficinas de gobierno el 27.8% de la población de este sector (INEGI, 2022). Estos datos permiten observar las desigualdades sociales para sectores particulares como mujeres, pueblos originarios y afromexicanos, así como el aumento de la discriminación en los últimos años, destacando que particularmente las discriminaciones por etnicidad se dan mayoritariamente en las instituciones gubernamentales de salud en el país.

Voltear la mirada al pueblo afrodescendiente no ha sido una caridad de los aparatos gubernamentales, sino el producto de los movimientos por la visibilización de estas comunidades y las desigualdades en las que viven, no solo a nivel nacional sino internacional y que gracias a ellas se consiguió que se declarara un decenio internacional de los afrodescendientes.

Como hemos podido observar, sigue existiendo una subordinación por parte de un modelo de atención a la salud sobre los demás, lo que básicamente se traduce en prácticas de racismo epistémico que niegan a la población su derecho a enfermarse dentro de sus propios marcos de significado, los cuales ni siquiera son reconocidos como enfermedades. Dicha situación cancela en automático la posibilidad de un diálogo real, en vez de un mero ejercicio de simulación, como suele hacerse, para mejorar las condiciones de vida en contextos de interculturalidad. Es por eso que, desde nuestro punto de vista, no es posible la creación de políticas públicas eficaces si no se parte de una horizontalidad discursiva entre los modelos de atención, y solo puede darse mediante el acercamiento directo a los pueblos afromexicanos y a sus formas de entender y experimentar el proceso de salud-enfermedad-atención. De lo contrario se corre el riesgo de repetir las mismas estrategias construidas para atender ficticias necesidades de las comunidades que existen en la imaginación paternalista de los administradores del país, pero no en la vida real de las personas a las que van dirigidas, lo que contribuye aún más a la exclusión y resalta la discriminación al no reconocer la capacidad de agencia que tienen los miembros de estas localidades para hacer frente a sus problemas.

Esto no quiere decir que la reproducción de sus prácticas culturales de sanación implique un deslinde del Estado de su obligación de brindar los servicios básicos como el de salud, no solo por ser miembros de un país, sino por pertenecer al género humano ya que, de lo

contrario, al negarles sus derechos humanos, se estaría cayendo en un retroceso de más de 500 años cuando no eran considerados personas y fueron tratados como mercancías.

Referencias

Aguado, J.
2019 "Identidad, corporeidad y cultura", en G. Giménez y N. Gutiérrez (comps.). *Las culturas hoy*, pp. 163-194. unam.

Aguirre, G.
1985 *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. fce.

American Psychological Association.
1995 *Manual de diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales iv*. Masson.

American Psychological Association.
2022 *Manual de diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales v*. Editorial Médica Panamericana.

Avendaño, A.
2013 *Experiencias en salud intercultural: una visión desde la Universidad Intercultural del Estado de México*. AM Editores.

Aquino, L.
2024 *Experiencia de Construcción de Territorios Saludables por Organizaciones Populares y Comunitarias en México* (Tesis de maestría). uam-Xochimilco.

Berrio Palomo, L. R., Acevedo Ávila, J., Amaro Clemente, B., Habana Roque, A., Méndez Tello, C. D. y Vázquez Cisneros, A. V.
2021 "La pandemia de covid-19 en municipios afromexicanos de la costa guerrerense y oaxaqueña", en *Alteridades, 31* (61), pp. 37-50. *https://doi.org/10.7440/res64.2018.03.*

Bourdieu, P.
1991 *El sentido práctico*. Taurus.

Brudon, P.
1987 *¿Medicamentos para todos en el año 2000? Las transnacionales farmacéuticas suizas frente al tercer mundo: el caso de México.* Siglo xxi.

De Sousa, B.
2009 *Una epistemología del sur.* clacso, Siglo xxi.

Demol, C.
2017 *Protección y cura. Medicina tradicional en comunidades negras de la Costa Chica, Oaxaca.* unam, cndh.

Espinosa, L. *et al*.
2012 Cuando el animal tono es dañado: sanación en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero. En L. Espinosa y J. De la Serna (Coords.), *Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca* (pp. 169-196). innsz, unam, Plaza y Valdés.

Foucault, M.
1987 *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo xxi

Ilich, I.
1978 *Némesis Médica. La expropiación de la salud.* Joaquín Mortiz.

INEGI
2010 *Compendio de Información Geográfica Municipal 2010. Santiago Pinotepa Nacional Oaxaca.* Instituto Nacional de Estadística y Geografía. *https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/20/20482.pdf.*

INEGI
2022 *Encuesta Nacional sobre Discriminación*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. *https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2023/ENADIS/ENADIS_Nal22.pdf.*

López O. y Blanco J.
2003 "Desigualdad social e inequidades en salud. Desarrollo de conceptos y compresión de relaciones", en *Salud Problema, 8* (14-15), pp. 7-16.

Menéndez, E. L.
2009 *De sujetos, saberes y estructuras. Introducción al enfoque relacional de la salud colectiva*. Lugar Editorial.

Menéndez, E. L.
2003 "Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas", en *Ciência & Saúde Coletiva, 8* (1), pp. 185-207. *https://doi.org/10.1590/S1413-81232003000100014.*

Muñiz E.
2008 "La historia corporal del cuerpo", en E. Muñiz (coord.), *Registros corporales: la historia cultural del cuerpo humano*, pp. 15-30. uam.

Olavarría, M. E., Aguilar, C. y Merino, E.
2009 *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*. uam, Porrúa.

Saldivar, C. y Espinosa, L.
2015 "'Los corajes' en menores de cinco años: Costa Chica de Guerrero y Oaxaca", en L. Espinosa (ed.), *Miradas y voces afromexicanas sobre salud enfermedad en la costa chica de Guerrero y Oaxaca*. innsz, unam, Plaza y Valdés.

Saldivar, C.
2023 "De los otros al nosotros. Procesos interculturales entre mixtecos y afromexicanos de la Costa Chica de Oaxaca", en *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas, 30* (87), pp. 193-216. *https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/19603.*

Talarn, A.
2007 "El mercado de la salud", en A. Talarn (comp.), *Globalización y salud mental,* pp. 165-220. Herder.

Walsh, C.
2010 "Interculturalidad crítica y educación intercultural", en J. Viña, L. Tapia y C. Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica*, pp. 75-96. Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Integración.

Las personas afromexicanas y afrodescendientes y su inclusión política y social desde los censos nacionales mexicanos

Rosario Zonaly Hernández Rivera

Resumen

Hace 500 años las personas africanas arribaron a territorio mexicano. Llegaron como personas esclavizadas, pero también como personas libres y se integraron en la vida social, política, económica y cultural del país. No obstante, en la configuración del Estado-nación mexicano se les borró de la historia nacional y se les excluyó en el imaginario colectivo de la sociedad. Aun así, en la actualidad existe un movimiento afromexicano que lucha constantemente contra corriente para resarcir su omisión en diversos ámbitos. Este movimiento ha pugnado por múltiples vías para lograr objetivos específicos, por esta razón, y situándome en el desarrollo de los estudios afrolatinoamericanos elaborados en paralelo "a una ola de movimientos políticos, culturales y sociales racialmente definidos" (De la Fuente y Andrews, 2018, p. 13), el presente trabajo busca dar cuenta del movimiento de las personas afrodescendientes por su inclusión en los censos nacionales, su visibilización, su reconocimiento, la reivindicación de su identidad y el respeto a sus derechos por parte del Estado mexicano.

Palabras clave: población afromexicana, afrodescendiente, inclusión, censo, movimiento social

Abstract

500 years ago, African individuals arrived in Mexican lands. They came as both enslaved individuals and as free people, integrating into the social, political, economic, and cultural life of the country. However, in the configuration of the Mexican nation-state, African people and their descendants were often omitted from the national history and excluded from the collective imagination of society. Nevertheless, there is currently an Afro-Mexican movement that tirelessly fights against this omission in various areas. This movement has employed various strategies to achieve specific objectives, for this reason, and placing me in the development of Afro-Latin American studies developed in parallel "to a wave of racially defined political, cultural and social movements" (de la Fuente & Andrews, 2018, p. 13), this work seeks to document the Afro-descendant movement's efforts,

Rosario Zonaly Hernández Rivera

University of New Mexico.
Chicana and Chicano Studies

hernandezonaly@gmail.com

Recibido: 18 de abril del 2024
Aceptado: 19 de junio del 2024

focusing on their inclusion in national censuses, visibility, recognition, the affirmation of their identity, and the demand for respect for their rights by the Mexican State.
Keywords: afromexican people, afrodescendent people, inclusion, census, social movement.

Introducción

El proyecto de configuración del Estado-nación mexicano, al igual que el de otros países latinoamericanos, fue construido sobre la base del discurso del mestizaje y a partir del trabajo de algunas personas en organismos del país. Desde diversos puntos claves del gobierno se buscó la construcción de una identidad social en la que se reflejaran las "razas" indígena y la española de la que se "componían" las personas en la nueva nación. En este proyecto de mestizaje se deja de lado a las personas de origen africano, ignorando el que también han sido parte de la historia mexicana y de su presente, pues su presencia en lo que hoy conocemos como México data desde 1500 hasta 1640[1] –periodo correspondiente al Virreinato–. Cabe señalar que algunas personas africanas y afrodescendientes llegaron como personas esclavizadas a la región, sin embargo, también llegaron como personas libres.

Esta migración forzada y voluntaria a lo que hoy identificamos como territorio mexicano fue producto de un sistema económico en el que participaron Europa, América y África. Con el descenso de la población indígena entre 1519 y 1640, a consecuencia de las epidemias de viruela, sarampión y tifo (Vinson II y Vaugh, 2004, p. 13), se tomó la decisión de usar a las personas africanas como fuerza de trabajo. Algunos registros muestran que entre 1580 y 1650, alrededor de treinta mil personas esclavizadas entraron por el puerto de Veracruz (Rinaudo, 2012, p. 17), otras más por el puerto de Acapulco y, más tarde, por el puerto de Campeche (Hernández Rivera, 2022; Velázquez e Iturralde, 2016).

En la sociedad novohispana la convivencia del día a día de personas africanas, indígenas y españolas permitió diversos intercambios culturales y biológicos; es decir, se dio paso a "la recreación de nuevas formas de organización social y cultural" (Velázquez, 2018, p. 436). De esta forma, se produjeron uniones entre personas negras, indígenas, españolas y se originaron otros grupos sociales que continuarían siendo parte de la sociedad mexicana hasta nuestros días. Este proceso de amalgamiento se refleja con mayor intensidad después de la esclavitud y continúa después de la Independencia (Beltrán, 1992, p. 95).

En la independencia de México –1810–, las personas afrodescendientes ocuparon un papel relevante para el propio movimiento y su éxito. Mulatos y mestizos, es decir, descen-

1 La separación de los Imperios Español y Portugal fue uno de los principales eventos históricos que se pueden identificar como antecedente del declive de la trata trasatlántica, al igual que la implementación cada vez más frecuente de los ideales que sembrarían las bases del sistema económico capitalista, en el que se empezaba a figurar la mano de obra esclavista como menos rentable.

dientes de africanos con europeos y descendientes de indígenas con españoles, fueron algunos de los principales forjadores del movimiento independentista en el país (Kakozi, 2010, p. 54). Los mulatos y mestizos criollos fueron quienes tuvieron acceso a la educación tanto en México como en Europa y, a pesar de demandar su sentimiento nacionalista hacia España, no eran del todo aceptados. Fue en México donde creció ese sentimiento nacionalista y por el cual iban a luchar para cambiar las relaciones; o sea, para modificar el Imperio y la distribución interna del poder, "transfiriendo la metrópoli de un lugar europeo a uno americano" (Anderson, 1993, p. 265). Y tanto los esclavizados como los mulatos, libres o no, fueron elemento numérico fundamental al incorporarse a las filas del ejército independentista.

Ese mismo año se puede identificar la abolición de la esclavitud con la proclamación de Miguel Hidalgo. Tres años después, en 1813, José María Morelos plasma la abolición de la esclavitud en los Sentimientos de la Nación. Sin embargo, es hasta 1829 con Vicente Guerrero que se decreta su eliminación en territorio mexicano (Hoffmann, 2010, p. 129).

Por otro lado,

> Después del triunfo de la Independencia en 1821, la población mexicana debía de definir el perfil de las y los ciudadanos de la nueva nación. La popularización de las escuelas y la educación básica gratuita fueron fundamentales para forjar esa identidad; pues se pensaba que "la unidad nacional se podría lograr a partir de la uniformidad de la enseñanza que le permitía superar las diferencias y desigualdades" (Aguirre, s/f) a las y los ciudadanos del nuevo Estado. Es a lo largo del siglo XIX y XX que se configura la institución de la escuela junto con el Estado mexicano y se juntan las "mejores" características de los indios y los españoles para generar la esencia del ciudadano mexicano, la y el mestizo, sin tomar en cuenta características de otros grupos sociales como los afrodescendientes, por ejemplo. Y otro tipo de migraciones como las que se asentaron en América Latina en el siglo XIX[2] (Hernández Rivera, 2022, p. 6).

Cabe señalar que el sistema educativo y la narrativa nacional hegemónica no fueron los únicos mecanismos utilizados por el gobierno mexicano para dicha configuración identitaria. Los censos poblacionales también fueron herramientas que permitieron configurar una narrativa nacional en la que no se tuviera presente a las personas africanas, por lo tanto, las personas afrodescendientes y afromexicanas, en adelante, no se vieron reflejadas en ningún aspecto político, social y económico de la historia mexicana. Es decir, se dejan de lado los antecedentes de las culturas africanas y afrodescendientes que se instalaron en territorio mexicano.

2 No hay que olvidar que en ese siglo hubo una diversidad migratoria de las personas afrodescendientes pertenecientes a países como Cuba, Puerto Rico, Haití, Jamaica, Santo Domingo, Colombia y Venezuela (Rinaudo, 2012, p. 17).

Como se mencionó anteriormente, las personas afrodescendientes y afromexicanas se vieron excluidas en diferentes ámbitos de la vida social y nacional de México. No sólo en la historia nacional del país, sino también en el ámbito político. Por ejemplo, en la elaboración de la Constitución Mexicana en 1917 no es reconocido el carácter pluriétnico de la sociedad, por lo que no se reconoció a las personas afrodescendientes ni indígenas. En 1991, con la reforma constitucional al Artículo 4º, se reconoce a las personas indígenas, pero se deja de lado a las personas afrodescendientes (Hernández M., 1993). Es hasta el año 2019 que se agrega el inciso C al Artículo 2º en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, a través del cual se reconoce a los pueblos y comunidades afrodescendientes como parte del Estado-nación mexicano. Al mismo tiempo, esto permite contabilizar a nivel nacional a la población afromexicana y afrodescendiente en el Censo de Población y Vivienda 2020.[3]

Con dicho censo es posible reconocer que la población afrodescendiente sigue siendo parte de la sociedad mexicana y que viven en diversas localidades a lo largo de todo el territorio nacional; de hecho, Guerrero, Oaxaca, Baja California Sur, Yucatán, Quintana Roo, Veracruz, Campeche, Ciudad de México, San Luis Potosí y Morelos albergan el 45.1% del total de la población que se reconoce como afromexicana, afrodescendientes y/o negra. Además, históricamente han compartido cultura con otros grupos poblacionales, es el caso, por ejemplo, del 7.4% de la población afrodescendiente, afromexicana y/o negra que habla alguna lengua indígena (INEGI, 2020, pp. 50-51). A lo largo de la historia, el Estado-nación mexicano ha tratado de forma muy diferenciada a los pueblos indígenas y los afrodescendientes, por lo que estos últimos se han organizado, desde las diversas geografías que habitan y desde sus diferentes contextos, para construir una sociedad más igualitaria.

Este artículo muestra la larga data en la que las personas africanas y afrodescendientes fueron invisibilizadas desde los organismos políticos, de la sociedad y de la propia economía mexicana. Al mismo tiempo, busca rescatar cómo las organizaciones civiles afromexicanas en conjunto con personas del ámbito académico, así como organismos nacionales e internacionales, se han visto envueltos para trabajar en conjunto y resarcir lo que mucho tiempo se les ha negado a las personas afromexicanas: sus derechos. Es a través de este artículo que busco dar cuenta de cómo se ha modificado el panorama político y social de la población afrodescendiente en México a través de su propio trabajo.

Exclusión de las personas africanas y afrodescendientes en los censos nacionales

México se ha "enfrentado al discurso tradicional sobre nación y raza que presenta América Latina como región de igualdad y armonía" (De la Fuente y Andrews, 2018, p. 13), pues dentro de la configuración del Estado-nación mexicano se identifican narrativas que refor-

3 Cinco años antes se realizó la Encuesta Intercensal 2015, en donde se tuvo la oportunidad de observar que el 1.2% de la población total se identificó como afrodescendiente; es decir, 1 381 853 personas (INEGI, 2015).

zaron el ideal mestizo como parte de la sociedad mexicana, al tiempo que se construyeron ideales negativos hacia las personas afrodescendientes.[4]

Sobre la base de estos últimos se pueden identificar tres técnicas infraestructurales[5] (Mann, 2007) utilizadas por el Estado para reforzar la exclusión de las personas afrodescendientes: los periódicos, las políticas públicas y los censos nacionales. Me centraré en los dos últimos en las siguientes páginas.

Las categorías sociales en los primeros Censos nacionales mexicanos

Entre 1790 y 1795 se realizó por primera vez en México el Censo Poblacional de la Nueva España. Conocido como el Censo de Revillagigedo,[6] su estructura tenía cinco categorías para contabilizar a la población: *españoles*, *otros europeos*, *indios*, *mulatos* y *otras castas* (Castro, 2010). En las últimas dos categorías se registraron un total de 1 043 223 personas, de las cuales, 52 629 se encontraron entre los *mulatos* y 112 113 en *otras castas*, dando un total de 164 742 personas (Castro, 2010, pp. 212, 229). Esto llama la atención debido a que, de acuerdo con los registros parroquiales, la población fue agrupada en diversos "grupos sociales y de origen, como libros de españoles y de indios o de negros, mulatos, chinos y otras castas, es decir, grupos mezclados" (Velázquez, 2018, p. 441), lo que permite visualizar que personas afrodescendientes fueron registradas en dichas categorías.

Para los siguientes años, México se encontró envuelto en diversos cambios en su estructura gubernamental y social. Aquí podemos identificar los últimos años del Virreinato (1521-1810), el movimiento de Independencia que duró 10 años (1810-1821), los primeros años del México independiente en el que tuvo lugar una intervención extranjera y una reforma religiosa (1822-1875) y el periodo conocido como el porfiriato (1876-1910) (Gobierno de la Ciudad de México, *s.f.*). Vale la pena detenernos en este último suceso histórico, pues es en 1895 que se tiene registro de un segundo censo,[7] año en el que el país se encontraba bajo la presidencia de Porfirio Díaz. Aquí se agregó la pregunta para contabilizar a las

4 No hay que olvidar que para finales del siglo XVIII se planteaba la clasificación de las personas en cuatro "razas humanas": blanca o caucásica, negroide o africana, amarilla o mongólica y roja o amerindia, la cual dotaba de ciertas características negativas o positivas a las personas según sus características fenotípicas (Morales, et. al, 2020, pp. 8-9).

5 Las técnicas infraestructurales son las herramientas que utiliza el Estado para "penetrar y coordinar centralmente las actividades de la sociedad civil a través de su propia infraestructura" para ejercer su poder infraestructural (Mann, 2007, p. 8). El poder infraestructural es "la capacidad del Estado para penetrar realmente la sociedad civil, y poner en ejecución logísticamente las decisiones políticas por todo el país" (Mann, 2007, p. 6).

6 Antes del censo de Revillagigedo hubo un esfuerzo por contabilizar a la población novohispana a través del padrón del Arzobispado de México en 1777, ordenado por Carlos III y que cubrió lo que hoy conocemos como el Estado de México, la Ciudad de México, Morelos, Hidalgo, Querétaro, parte de Guerrero, Veracruz y San Luis Potosí (Velázquez, 2018, p. 442).

7 Este es el primer censo que tuvo México luego de consumado el movimiento independentista.

personas hablantes de alguna lengua indígena, pero no para las personas afrodescendientes y/o africanas (INEGI, 1996, pp. 7-10).

En 1921 se contó a la población bajo las categorías: *indio*, *mezclada*, *blanca, cualquier otra o se ignora la raza*, y *extranjero sin distinción de raza*. Como no se colocó la categoría para personas de origen africano, en las *Observaciones preliminares* del *Cuestionario* se puede leer:

Cuando el empadronado sea un mexicano de nacimiento de raza negra, o mezcla de indígena y negra, o amarilla y blanca, o cualquiera otra diferente de las tres razas especificadas en la cédula, deberá trazarse una raya horizontal, atravesando las tres columnas para indicar que es de otra raza (INEGI, 1921).

Cabe aclarar que en los resultados no se desagregan los datos referentes a cada "raza".

En adelante, los censos de Población y Vivienda en México contaban con la categoría *extranjero* y en algunos casos desglosaban la información específica del país del que provenían las personas, la cantidad de personas y el estado en el que vivían. Y, aunque en ciertas ocasiones entre los resultados se puede identificar a personas provenientes de África –es el caso de los Censo de 1940, 1950, 1970 y 1980–, no hay que olvidar que entre 1920 y 1930 es posible encontrar algunas de las tantas políticas públicas que restringían la entrada de personas afrodescendientes a México; así como también tuvieron lugar políticas públicas que favorecían la entrada de personas blancas europeas (Hernández Rivera, 2022, pp. 57-62; Saade, 2009; Yankelevich, 2017).

Entre 1920 y 1930 se empezaron a diseñar políticas públicas que no permitían la entrada de personas negras al país, pues estas iban a "desembellecer" la imagen de la población mexicana. Luego del decreto de Vicente Guerrero en 1829 donde se suprime la esclavitud en México (Olveda, 2013, pp. 12-28) y con la creación del Estado-nación mexicano, en México comenzaron a reproducirse discursos sobre la calidad de las razas humanas, ideas fundadas en el positivismo científico. A partir de ellas, se asociaban a las personas afrodescendientes con una serie de adjetivos desfavorables como el ser perezosas, que consumían mucho alcohol, que eran propensas a ciertas enfermedades, etcétera (Iturralde, 2019, p. 84). Por lo anterior, las autoridades mexicanas decidieron emplear una política migratoria restringida, la cual canalizaba los permisos de entrada de las personas migrantes directamente al Departamento de Migración para clasificar a las personas como deseables o indeseables para el prototipo nacional. Por lo anterior, se podría decir que con los censos se pretendía evaluar la disminución y/o controlar el crecimiento de la población de origen africano.[8] Finalmente, en 1990 deja de estar en uso la categoría "extranjero" y, por lo tanto, se dejan de tener nociones acerca de la presencia de las personas afrodescendientes y africanas en México.

8 Para las autoridades no era lo mismo que llegaran personas españolas, quienes ya se habían mezclado en algún momento de la historia con las y los mexicanos, que "razas" como la china, la turca y la judía, que no tenían nada "bueno" que aportar al naciente Estado-nación. Es por lo que se emplearon diversas leyes de migración y circulares que señalaban la preocupación de los flujos migratorias que podrían poner en riesgo la composición social, cultural y política del país (Saade, 2009, pp. 246-249; Suárez, 1999, p. 73).

Es hasta la Encuesta Intercensal de 2015 cuando se integra la pregunta: "Por sus antepasados y de acuerdo con costumbres y tradiciones ¿se considera afromexicano(a), negro(a) o afrodescendiente?", registrando con ello a 1 381 853 personas (1.2% de la población total de ese entonces). En el Censo de Población y Vivienda 2020 se aplica de nuevo la pregunta, teniendo como resultado que el 2.04% de la población total mexicana se identifica como afromexicana, afrodescendiente y/o negra (2 576 213 personas). Sin embargo, hay que enfatizar que esto también fue resultado de un trabajo en conjunto entre el activismo afromexicano con otros actores nacionales e internacionales. Proceso que veremos a continuación.

Inclusión de las personas afrodescendientes y afromexicanas en el censo nacional

En México, la población afromexicana y afrodescendiente se ha enfrentado al discurso tradicional hegemónico mestizo que contrasta con los diversos grupos sociales que integran el país. Esto ha dado como resultado que las personas afrodescendientes y afromexicanas exijan a la nación mexicana "leyes y políticas específicas para dar respuesta a los problemas de discriminación y desigualdad… [al tiempo que han exigido la] inclusión de categorías etnoraciales en censos" (De la Fuente y Reid, 2018, p. 13).

En otras palabras, las personas afrodescendientes tratan de reconfigurar la historia del sistema jurídico mexicano y un "derecho moderno… atrapado en las desigualdades racializadas que han perdurado en el tiempo" (Fischer, Grinberg y Mattos, 2018, p. 161). Por esta razón,

Desde hace más de 20 años, las comunidades y pueblos afromexicanos llevan a cabo acciones a favor de su reconocimiento histórico, social y jurídico […] mujeres y hombres afromexicanos y diversas organizaciones sociales afromexicanas han emergido como un actor político fundamental para la comprensión de la conformación pluricultural de México. Históricamente invisibilizadas, estas poblaciones en la lucha por sus derechos y en contra del racismo y la discriminación han empezado a utilizar los recursos institucionales y jurídicos disponibles, a efecto de ampliar el ejercicio de sus derechos colectivos. (Iturralde, 2018, p. 166)

Movimiento social afromexicano

El movimiento afromexicano tuvo sus inicios entre las décadas de 1980-1990, en la región que conocemos como Costa Chica, que abarca desde Acapulco (estado de Guerrero) hasta Huatulco (estado de Oaxaca). A esa región, específicamente a la localidad El Ciruelo (Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca) llegó un actor central en los orígenes del movimiento: el Padre Glyn Jemmot Nelson. Nacido en Trinidad y Tobago, el Padre Glyn llegó a México en 1985 para realizar su servicio y, a través de sus sermones en los diferentes pueblos de Costa Chica, empezó a plantear lo importante y necesario que debía de ser el reconocimiento de la población afrodescendiente en México (Navarro, Pedroza y Torres, 2016, p. 5).

Entonces, las personas de la comunidad y de los alrededores empezaron a organizarse para realizar el *Primer Encuentro de Pueblo Negros* en 1997 en El Ciruelo. "Este evento

permitió detonar una serie de procesos organizativos y gestivos en busca de la reivindicación identitaria y cultural, del reconocimiento legal, jurídico y social, así como otros motivos no menos importantes como la búsqueda de equidad de género" (Navarro, Pedroza y Torres, 2016, p. 7). Específicamente, se buscó "promover el desarrollo social, económico y cultural de las comunidades afromexicanas, valorar su cultura y sus tradiciones, así como visibilizar su historia a través de la educación" (Hernández R. et. al, 2019, p. 229).

A partir de esa fecha se realiza año con año el *Encuentro de Pueblos Negros*, un espacio en donde las comunidades y personas afromexicanas y afrodescendientes se reúnen para intercambiar experiencias y problemáticas específicas. En un principio, se alternaba entre comunidades de Oaxaca y Guerrero, pero después se realizó en Veracruz, Coahuila, Ciudad de México y recientemente en Morelos. En este evento se organizan mesas de trabajo con la finalidad de hacer una agenda común, evaluar propuestas que se tiene de encuentros pasados y platear demandas y estrategias con y frente al Estado. En estos eventos, además de activistas, también suelen estar presentes personas de la academia, investigadores, estudiantes y representantes de organizaciones e instancias gubernamentales que se interesan por la lucha afrodescendiente en el país.

Cabe recalcar que las personas afrodescendientes y afromexicanas no sólo se han organizado en el espacio del *Encuentro de Pueblos Negros*, sino también en diversas colectivas y geografías con la finalidad de seguir trabajando desde sus propias realidades. Enlisto algunas asociaciones, organizaciones y colectivos vigentes:

México Negro A.C.
África A.C.
Enlace de Pueblos y Organizaciones Costeñas Autónomas (EPOCA) A.C.
Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca A.C.
Colectiva Ñna Tundaa A.C.
Afrodescendencia en México. Investigación e incidencia A.C.
Unidad para el Progreso de Oaxaca A.C.
Colectivo AfroTamiahua A.C.
Consejo Afro de Yanga, Veracruz
Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México
Cardumen Lab
Afrocaracolas
Flores Cimarronas
Colectiva de Mujeres Afromexicanas en Movimiento (MUAFRO)
Centro de Estudios Afromexicanos Tembembe
Red Nacional de Juventudes Afromexicanas
En la Cima del Árbol A.C.
Huella Negra
Poder Prieto
Mano Amiga de la Costa Chica A.C.

Compañía Mulato Teatro
Fundación Afromexicana Petra Morga
Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora-Capítulo México
Entre Caña y Cenizas
Centro Cultural Comunitario Casa Coyolillo
Colectivo Afromichoacán
Las diablas de la CDMX
Colectivo para Eliminar el Racismo en México-Copera

Además, su presencia ha figurado en diversos espacios de enunciación. Por ejemplo: puestos políticos en la Cámaras de Diputados y de Senadores, o en organismos gubernamentales como el Consejo Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación (CONAPRED), Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México (COPRED) y el Mecanismo de Protección de Personas Defensoras de Derechos Humanos y Periodistas, entre otros.

Acciones de organismos internacionales

Por otro lado, hay que reconocer también la presión de organismos internacionales. En 2001, por ejemplo, se llevó a cabo en Durban (Sudáfrica) la *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación, la Xenofobia y las formas Conexas de Intolerancia*, organizada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU). En este marco se redactó la *Declaración y el Programa de Acción de Durban*, en el que se reconoce que el "racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia se producen por motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico" (Naciones Unidas, 2002, p. 13). Y que compromete a los Estados, entre ellos México, el que reconozcan los "derechos a la cultura y a la propia identidad [de las personas afrodescendientes]; a participar libremente y en igualdad de condiciones en la vida política, social, económica y cultural; al desarrollo en el marco de sus propias aspiraciones y costumbres […]" (Naciones Unidas, 2002, p. 23).

Cabe señalar que la ONU y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura –UNESCO– promulgan el 2004 como el Año Internacional de la Conmemoración de la Lucha contra la Esclavitud y de su Abolición. Al año siguiente, del 23 de febrero al 11 de marzo de 2005, en el 122 Periodo de Sesiones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos se crea la Relatoría sobre los Derechos de las Personas Afrodescendientes y contra la Discriminación Racial (Gobierno de México, *s.f.*). En el año 2011, las Naciones Unidas proclamaron el *Decenio Internacional para los Afrodescendientes* bajo el lema "Afrodescendientes: Reconocimiento, Justicia y Desarrollo", que comprendería el periodo 2015-2024 y con el cual "la comunidad internacional reconoce que los afrodescendientes representan un grupo específico cuyos derechos humanos deben promoverse y protegerse" (Naciones Unidas, s. f.). Y muy recientemente, el 17 de diciembre de 2024, fue aprobado un Segundo Decenio Internacional Afrodescendiente (2025-2034) para cumplir con la agenda pendiente.

Acciones de organismos nacionales

Aunado a lo anterior, en el ámbito nacional se integraron una serie de acciones, tanto de las organizaciones de la sociedad civil, como de personas integrantes de organismos académicos. Por ejemplo, con respecto a colectivos de Oaxaca y Guerrero, de acuerdo con Gema Tabares Merino, se empiezan a generar "con mayor fuerza la demanda de reconocimiento étnico, lo cual se manifiesta en la organización de distintos foros, ya no sólo regionales, sino también nacionales", pero también específicamente de mujeres desde 2002 hasta 2016 (Tabares Merino, 2023, pp. 188-189).[9]

> En estos espacios se reivindica la cultura de los pueblos a través de las danzas tradicionales como la Danza de los Diablos, del Toro de petate, y los Sones de Artesa, que representan un patrimonio cultural de los pueblos afrodescendientes de la Costa Chica. Además, se realizaban mesas de trabajo donde se discutían las demandas y necesidades sociales, culturales, políticas y económicas de las comunidades (Tabares Merino, 2023, p. 190).

Y además de la Costa Chica, se gestaron organizaciones de la sociedad civil en otras geografías del territorio mexicano, como Veracruz y Coahuila (Lara, 2017, p. 98), diversificando así la lucha. Por otro lado, y con relación a lo expuesto páginas atrás, desde 2009 se empezó a plantear la discusión sobre la pregunta de autoadscripción en el Censo de Población y Vivienda 2010; sin embargo, no se logró en ese momento.

En 2011, el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial en conjunto con la ONU recomendaron al Estado mexicano emprender acciones para reconocer jurídicamente a las poblaciones afromexicanas en su Recomendación No. 34 (Naciones Unidas, 2011). Cabe recalcar que, en el *Programa de Acción de Durban*, párrafo 22 (Naciones Unidas, 2002), así como en el *Programa de Actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes*, inciso C (Naciones Unidas, 2014), señalan la necesidad de "recoger, recopilar, analizar, difundir y publicar datos estadísticos fidedignos a nivel nacional y local". Como consecuencia, en la Encuesta Intercensal de 2015 se integra una pregunta para la población afrodescendiente, afromexicana y negra. En ese sentido, una acción a destacar es la campaña nacional "AfroCenso MX" del 2020, que contó "con el desarrollo creativo del Colectivo para Eliminar el Racismo en México (Copera) en colaboración con el Conapred y el Senado de la República" (Secretaría de Gobernación, 2020), junto con diferentes instituciones públicas, asociaciones y organizaciones de la sociedad civil; campaña se realizó con la finalidad de "difundir la importancia y el orgullo de reconocerse como población afrodescendiente" (Secretaría de Gobernación, 2020).

Acciones como el Primer Foro Nacional Población Afromexicana y Afrodescendiente en México (2012), la Declaración del Centro Histórico de la Ciudad de México como

9 Para saber más sobre el tema consultar el capítulo cuatro del libro de Gema Tabares, *Derechos político-electorales de las mujeres afrodescendientes en México:* "El Movimiento Afromexicano desde la visión de las mujeres afromexicanas: 'Nada de nosotras sin nosotras'" (Tabares Merino, 2023).

Sitio de Memoria de la Esclavitud y las Personas Africanas y Afrodescendiente en 2016, la demandas al Estado mexicano ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos –CIDH– sobre la reforma Constitucional en 2018 y sobre el criterio racial en el Censo 2020 (CIDH, 2018, 2019) todas ellas iniciativas por parte de la sociedad civil y la academia, fueron importantes para generar presión al Estado mexicano y modificar el artículo 2° de la Constitución e integrar la pregunta de autoadscripción afrodescendiente en el Censo de Población y Vivienda 2020 (Gobierno de México, *s.f.*). Con esto, y con ayuda de personas afromexicanas en puestos políticos como senadores (as) y diputados (as) (Hernández R. *et.al.* pp. 45-141), otras modificaciones se hicieron presentes como la ahora *Ley federal de protección del patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas* (Diario Oficial de la Federación, 2022) y el cambio de la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas –INPI– como autoridad en asuntos relacionados con los pueblos afromexicanos (Diario Oficial de la Federación, 2018).

Si bien, se han generado cambios tanto en lo jurídico como en los censos con relación a las personas afrodescendientes y afromexicanas, existen otras tantas modificaciones que aún se están presentando y otras más que se necesitan empezar a gestar. Por ejemplo, es necesario una lista de las diversas autoadscripciones de las personas afrodescendientes y afromexicanas, aunada al *Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanos* (Diario Oficial de la Federación, 2024). Esto permitirá que las personas que hacen las encuestas tengan presente las diversas autoadscripciones de las personas afromexicanas. Y posibilitará una mejor comprensión de las realidades de dicho grupo poblacional con la finalidad de realizar políticas públicas que verdaderamente impacten en sus realidades contextuales.

Reflexiones finales

En este espacio me gustaría destacar que el movimiento afromexicano ha hecho una comprensión y reivindicación de sus propias identidades que se manifiesta en las múltiples demandas de sus derechos; sin embargo, la complejidad del mundo en el que vivimos exige cada vez más el diálogo entre los Estados, la sociedad civil y los diversos grupos sociales, los cuales generan sus propias necesidades y luchas. Por lo tanto, se necesita con urgencia seguir trabajando desde diversas aristas que hacen cada vez más compleja la acción del Estado, pero al mismo tiempo permiten un mejor desarrollo poblacional y un avance en el entendimiento social desde el Estado mexicano. Con esto, me refiero a la necesidad de tomar en cuenta temas como el género, la discapacidad, la diversidad sexual, el acceso a la justicia y mecanismos de desarrollo según las necesidades de las personas y comunidades afrodescendientes y afromexicanas.

Es evidente que mucha de la población afromexicana y afrodescendendiente en México está consciente de sus identidades, lo cual se refleja en el Censo y en las diversas organizaciones que ellos y ellas mismas han establecido dependiendo de sus contextos y necesidades. También es importante señalar cómo a pesar de una exclusión histórica este grupo

poblacional ha sabido articularse y generar redes de apoyo que han permitido cambios a nivel social, gubernamental e institucional, dejando claro que la forma en la que se generan cambios no es en sentido lineal y mucho menos existe una fórmula que permita ejercer cambios inmediatos.

Por último, no hay que olvidar que el censo 2020, al ser el primero en mucho tiempo en contener una pregunta específica para la población afrodescendiente y afromexicana, ha permitido realizar diversos cambios en materia legislativa, pero también me parece que es el primer paso para la recopilación de información que funja como herramienta para generen políticas públicas óptimas en favor de este grupo poblacional. Por supuesto, con ayuda de censos futuros podremos hacer comparaciones y análisis sociales y, mientras esperamos, podemos seguir creando diálogos y acciones –como lo han mostrado las personas afromexicanas y afrodescendientes– que nos permitan asegurar el pleno disfrute de todos los derechos humanos de las comunidades, pueblos y personas que integramos el planeta. No hay que olvidar que los cambios los generamos la misma sociedad, por lo tanto, continuar trabajando en conjunto es fundamental para seguir construyendo espacios dignos y de respeto mutuo que nos permitan cada vez más llegar a la verdadera igualdad social sin pretender o imponer cosas que no favorecen a las poblaciones.

Referencias

Anderson, B.
1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. fce.

Castro Aranda, H.
2010 *Primer Censo de la Nueva España 1790. Censo de Revillagigedo "Un Censo Condenado"*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [cidh]
9 de mayo de 2019 *México: Criterio racial en Censo 2020*. Youtube. *https://youtu.be/IwjpsnimVOg?si=pWJ7_L40q9BLeZuF.*

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [cidh]
4 de octubre de 2018 *México: Derechos humanos de personas afromexicanas*. Youtube. *https://youtu.be/GE7JkSoGKM?si=i3f5GHA95OWOawoX.*

De la Fuente, A. y Reid Andrews, G.
2018 "Capítulo 1. Los estudios afrolatinoamericanos, un nuevo campo", en A. De la Fuente y G. Reid Andrews (eds.). *Estudios afrolatinoamericanos: una introducción,* pp. 11-38. clacso.

Diario Oficial de la Federación
9 de agosto de 2024 Acuerdo por el que se expide el Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas. *https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5735635&fecha=09/08/2024#gsc.tab=0.*

Diario Oficial de la Federación
17 de enero de 2022 Decreto por el que se expide la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas. *https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5640770&fecha=17/01/2022#gsc.tab=0.*

Diario Oficial de la Federación
9 de agosto de 2019 Decreto por el que se adiciona un apartado C al artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. *https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5567623&fecha=09/08/2019#gsc.tab=0.*

Diario Oficial de la Federación
4 de diciembre de 2018 *Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas*. *https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LINPI.pdf*

Ficher, B., Grinberg, K. y Mattos, H.
2018 "Capítulo 5. Las leyes, el silencio y las desigualdades racializadas en la historia afrobrasileña", en A. De la Fuente y G. Reid Andrews (eds.). *Estudios afrolatinoamericanos: una introducción*, pp. 161-216. clacso.

Gobierno de la Ciudad de México.

(s.f.) *Cronología histórica de la Ciudad de México*. Gobierno de la Ciudad de México. *https://mexicocity.cdmx.gob.mx/e/historical-timeline-of-mexico-city/?lang=es*

Gobierno de México
(s.f.) "Cronología. Afrodescendientes en México: pasado y presente", en *Memórica. https://memoricamexico.gob.mx/es/memorica/Cronologia_afrodecendientes.*

Hernández Martínez, M.
1993 "México, las reformas constitucionales de 1992", en *Boletín mexicano de Derecho Comparado, 1* (76). *https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/3037/3296.*

Hernández, R. M, Peñaloza, S., Ruiz Hernández, N., y Sánchez, C.
2019 "El movimiento afromexicano: trayectoria y retos del futuro", en *Afroméxico* pp. 229-244. Senado de la República.

Hernández Rivera, R. Z.
2022 *Identidades afrodescendientes. El caso de Yanga, Veracruz* (Tesis de licenciatura). unam.

Hoffmann, O
2010 "Introducción", en O. Hoffmann (coord.), *Política e identidad: afrodescendientes en México en México y América Central,* pp. 15-30. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [inegi].
(s.f.) *Censo de Población y Vivienda 2020*. inegi. *https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/.*

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [inegi]
(s.f.) *Censo General de Habitantes 1921*. inegi. *https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1921/.*

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [inegi]
2020 *Presentación de Resultados. Estados Unidos Mexicanos. 2020 Censo de Población y Vivienda*. inegi. *https://bit.ly/3KZnkwa*

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [inegi]
2015 *Presentación de la Encuesta Intercensal-Principales resultados*. inegi. *https://bit.ly/2E6Ki1q*

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [inegi]
1996 *Estados Unidos Mexicanos. Cien años de censos de población.* inegi. *https://bit.ly/3m6L4Uw*

Iturralde Nieto, G.
2019 "Afromexicanos: enredos y cretezas contemporáneos", en *Afroméxico*, pp. 69-91. Senado de la República.

Iturralde Nieto, G.
2018 "Ampliar la cartografía de la afromexicanidad: efectos de un peritaje etnológico y etnohistórico en una controversia sobre derechos a la consulta y la no discriminación", en *Diario de Campo* (5), pp. 166-170. *https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/14707.*

Kakozi Kashindi, J.-B
2010 *La invisibilización de los afrodescendientes en la concepción del mestizaje latinoamericano* (Tesis de maestría). UNAM.

Lara Millán, G.
2017 "Visibilización en los censos. Afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015 en México", en *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación*, (12), enero-abril, 95-129. *https://archivos.gob.mx/Legajos/pdf/Legajos12/07Visibilizacion.pdf*

Mann, M.
2007 "El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismo y resultados", en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, (5), noviembre, pp. 1-43. *https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/4863.*

Morales, D., Rodríguez, J., Iturriaga, E., y Gall, O.
2020 "¿Existen las "razas humanas?", en *Cuadernillo 1*. CONAPRED.

Naciones Unidas.
(s.f.) *Decenio Internacional para los Afrodescendientes 2015-2024. Naciones Unidas. https://www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent.*

Naciones Unidas
1 de diciembre de 2014 *Programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes. Resolución aprobada por la Asamblea General el 18 de noviembre de 2014. https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n14/635/83/pdf/n1463583.pdf.*

Naciones Unidas
3 de octubre de 2011 *Recomendación general N. 34 aprobada por el Comité. Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8466.pdf.*

Naciones Unidas
2002 *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Declaración y Plan de Acción*. *https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/afrodescendientes_instrumentos_internacionales_Declaracion_Programa_Accion_Durban.pdf.*

Navarro, I., Pedroza, P. y Torres, U.
2016 "Movimiento afromexicano: reconocerse para ser reconocidos", en *Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales. Reportes de Investigación.* Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales. *https://bit.ly/3m3xQYF*

Olveda Legaspi, J.
2013 "La abolición de la esclavitud en México, 1810-1917", en *Signos Históricos*, 15 (29), enero-junio, pp. 8-34. *https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/3037/3296.*

Organización de las Naciones Unidas [onu]
2002 *Declaración y Programa de Acción de Durban.* Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas. *https://bit.ly/3KJ6Bgf*

Rinaudo, C.
2012 *Afromestizaje y fronteras étnicas: una mirada desde el puerto de Veracruz.* Universidad Veracruzana.

Rinaudo, C.
2011 "Lo 'afro', lo popular y lo caribeño en las políticas culturales de Cartagena y Veracruz", en F. Ávila Dominguez, R. Pérez Montfort, R. y C. Rinaudo (coords), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana* pp. 37-67. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Agence Nationale de la Recherche.

Saade, M.
2009 "Una raza prohibida: afroestadounidenses en México", en P. Yankelevich (coord.). *Nación y Extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*, pp. 231-276. unam.

Secretaría de Gobernación.
6 de febrero de 2020 *Presentan campaña para reconocimiento de población afrodescendiente que vive en México*. Gobierno de México. *https://www.gob.mx/segob/prensa/presentan-campana-para-reconocimiento-de-poblacion-afrodescendiente-que-vive-en-mexico.*

Suárez, L.
1999 "La influencia de la Sociedad Eugénica Mexicana en la educación y en la medicina social", en *Revista Asclepio, 51*(2), pp. 51-84. *https://doi.org/10.3989/asclepio.1999.v51.i2.310.*

Tabares Merino, G.
2023 *Derechos político-electorales de las mujeres afrodescendientes en México*. Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

Velázquez Gutiérrez, M. E.
2018 "Calidades, castas y razas en México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano", en *Estudios Ibero-Americanos, 44*(3), septiembre-diciembre, pp. 435-446. *https://revistaseletronicas.pucrs.br/iberoamericana/article/view/32762/17487.*

Velázquez, M. E. e Iturralde, G.
2016 *Afrodescendientes en México: una historia de silencio y discriminación.* conapred, inah.

Vinson III, B. y Vaughn, B.
2004 *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. fce.

Yankelevich, P.
2017 Nuestra raza y las otras. A propósito de la inmigración en el México revolucionario. En T. Pérez Vejo y P. Yankelevich (coords.). *Raza y política en Hispanoamérica*, pp. 317-354. El Colegio de México.

Efectos de la invisibilidad histórica de la población afrodescendiente bajo la ideología mestizante. Discriminación cotidiana y extrañeza frente a la población afrodescendiente en contextos metropolitanos

José Mario Suárez Martínez

Resumen

En los últimos nueve años se ha avanzado considerablemente hacia la construcción de datos históricos, sociodemográficos y socio jurídicos de la población afromexicana con base en su diferencia étnico-racial. A pesar de estos grandes avances desde la historia, la antropología y la sociología, aún es temprano para entender cuál es el efecto que cobra la visibilidad de las corporalidades negras en el imaginario social mexicano observado durante la vida cotidiana urbana. Con base en un abordaje sociológico respaldado en un análisis documental, así como en un abordaje cualitativo, el presente artículo sostiene tres puntos: 1) la producción discursiva ideológica del sujeto nacional desconoció las corporalidades negras del imaginario social; 2) dicha invisibilidad construyó una condición de extranjería/extrañeza de estos sujetos, misma que es observable en sus testimonios durante la vida cotidiana; 3) en las zonas metropolitanas, dicha extranjería conlleva prácticas de discriminación que se encuentran intrínsecamente asociadas a sus características físicas observables.

Palabras clave: invisibilidad, afromexicanos, ideología mestizante, extranjería, discriminación, zona metropolitana.

Abstract

Considerable progress has been made in the past 9 years towards the construction of historical, sociodemographic, and socio-legal data concerning the Afro-Mexican population. Among the many advancements is the demographic and legal recognition based on their ethno-racial difference. Despite these significant strides, given the recent recognition in the Mexican social imaginary, it is still early to understand the impact that the visibility of black bodies has on everyday life. Based on a sociological analysis supported by documentary and qualitative analysis, this research argues that 1) the discursive production of the national subject disregarded black bodies in the social imaginary, 2) such invisibility constructed a condition of foreig-

José Mario Suárez Martínez

El Colegio de la Frontera Norte

Jsuarez.dcser2022@colef.mx

Recibido: 24 de abril del 2024
Aceptado: 10 de junio del 2024

nness for these individuals, which is observable in their testimonies during everyday life, 3) in metropolitan areas, this foreignness entails discriminatory practices that are intrinsically associated with their skin color rather than ethnic their identity, and d) finally, there are some gaps that deserve scrutiny, such as Afro-Mexicans who migrate to other countries and integrate into another racial system.
Keywords: *invisibility, Afro-Mexicans, mestizo ideology, foreignness, discrimination, metropolitan area.*

Introducción

La ideología mestizante ha sido ampliamente abordada como metarrelato nacional y de la región (Sánchez-Díaz, 2015) y uno de los retos más importantes es entender los efectos en la vida cotidiana de dicho imperativo en el contexto nacional (Gómez-Izquierdo y Sánchez, 2011). El amor a lo mestizo, es decir, al ideal positivo del mestizaje que unifica lo hispano y lo indígena, es un pilar ideológico de la construcción de los estados nación latinoamericanos. Asimismo, es una realidad innegable (Achondo, 2017) de la vida cotidiana y de los procesos de interacción de mundos de significados intersubjetivos.

En medio del reconocimiento sociodemográfico de la población afrodescendiente en México durante la Encuesta Intercensal del 2015, así como a partir de algunas inquietudes profesionales sociológicas sobre la extranjería, en el año 2017 me preguntaba: ¿por qué otros países de la región tenían un reconocimiento histórico de mediana y larga data de su composición afrodescendiente y México no?, ¿qué significaba ser afrodescendiente en este contexto mestizante?

Con base en estas inquietudes y con el apoyo de la Dra. Olivia Gall, comencé el desarrollo de escritura de mi tesis de licenciatura para obtener el grado de sociólogo, la cual se tituló *Racismo de Estado frente a la Población Afrodescendiente en México* (Suárez Martínez, 2018). Esta investigación fue de corte cualitativo, acompañada de entrevistas grupales con personas provenientes de la Costa Chica de Oaxaca que radicaban en la delegación Iztapalapa, en la Ciudad de México. Esta investigación culminó en el año 2017, previo al reconocimiento nacional a partir del Censo de Población y Vivienda 2020 así como a su reconocimiento constitucional nacional en el año 2019.

Si bien en los últimos años han proliferado los avances estadísticos, académicos y sociopolíticos sobre la población afrodescendiente en México (Díaz-Casas & Velázquez, 2017), las discusiones recientes sobre la racialización, el efecto del color de piel y la importancia de situar la vida cotidiana de las personas afromexicanas en contextos urbanos, invitan a cuestionar cómo se está transformando el aparato ideológico mestizante.

La pregunta que guía a este escrito es: ¿cuáles son los efectos derivados de la ideología mestizante en la vida cotidiana de sujetos afromexicanos que habitan la periferia de la Ciudad de México? La hipótesis que orientó la investigación inicial, y que busca ser revisitada en esta versión, es que la construcción del aparato ideológico cultural mestizante desconoció a la población afrodescendiente en México y generó una producción de extranjería de estos sujetos en la vida cotidiana de la periferia de la Ciudad de México. Dicha experiencia está intrínsecamente asociada al color de piel de dichos sujetos y otras características culturales no observables.

Para responder a la pregunta de investigación se presentan cuatro apartados mínimos: 1) un recorrido de tres conceptos clave: ideología, vida cotidiana y discriminación; 2) una relectura de los hallazgos cualitativos obtenidos con personas originarias de Santo Domingo Armenta, Costa Chica de Oaxaca, que habitan la Ciudad de México; 3) algunos hallazgos contemporáneos con tres personas afromexicanas entrevistadas en el año 2024 y 4) algunas conclusiones de cara a futuras investigaciones.

Metodología

La metodología que fundamenta la presente investigación es de corte cualitativo, acompañada de un análisis documental de las entrevistas semiestructuradas realizadas en el año 2017. El aparato metodológico se complementa con una segunda etapa de entrevistas semiestructuradas realizadas con otras personas afromexicanas en el año 2024, con la intención de comprender el panorama contemporáneo de lo investigado seis años atrás. Dicho análisis no se fundamenta en una investigación con una muestra representativa ni longitudinal –por etapas–, sólo intenta construir un diálogo transtemporal para profundizar en las transformaciones inscritas en la vida cotidiana, tras el reconocimiento estadístico y demográfico de la población afrodescendiente, afromexicana o negra.

En términos del andamiaje conceptual, la investigación se fundamentó en una investigación de corte iterativo que ha ido entre el trabajo de campo y el análisis conceptual (Martínez-Salgado, 2012), para así entender la complejidad del fenómeno desde la subjetividad humana.

Dada la dificultad que representa trabajar de manera sostenida con una población en condición de vulnerabilidad socioeconómica, como lo son las y los colaboradores de la presente pesquisa, se anticipa que las entrevistas se realizaron de manera informal, superando en muchas ocasiones las preguntas que orientaban el instrumento de trabajo. Finalmente, se utilizan pseudónimos para la identificación de las personas que participaron en la investigación.

Consideraciones éticas

Durante el desarrollo de esta investigación se garantizó a las y los participantes la confidencialidad de su información, así como el respeto a lo expresado durante las entrevistas (Liempt y Bilger, 2012). Esta sensibilidad reflexiva pretende ser un aporte en materia de

confidencialidad racial, como ocurre en otras latitudes en las que sí se discute la raza socialmente construida (Brooks, 2007). En el estudio de las dinámicas de racialización es clave entender y situar las características raciales, así como las percepciones asociadas a esta experiencia, tanto desde el sujeto que es entrevistado como del sujeto que es entrevistador (Sandoval, 2023).

Por otro lado, se declara que no existió ningún tipo de financiamiento económico para el desarrollo de esta investigación.

Conceptos clave para entender la producción ideológica mestizante y sus efectos en la vida cotidiana

La ideología es un concepto crítico indisociable de la forma en la que el capitalismo produjo un aparato cultural de dominación, en el cual existía un imperativo de sujeción mediante instituciones con sus respectivos aparatos que los vuelven efectivos (Ramos, 1994). Como aparato cultural, la ideología se presenta como un entramado de preposiciones que fundamentan un ideal objetivo y simbólico con efectos en la realidad (Roucek, 1944). Uno de los ejemplos más claros de dicha producción ideológica es la configuración de los relatos nacionales de los Estados-nación (Skidmore, 1992). En América Latina, esta producción vino acompañada de múltiples ejes simbólicos y discursivos como el teatro, la pintura e inclusive su instauración en instituciones públicas, como lo fue la hoy nombrada Secretaría de Educación Pública (Gros, 2002). Uno de estos ejemplos es el impulso discursivo de la importancia de la población indígena e hispana en el relato nacional y la invisibilidad de la población afrodescendiente (Gall, 2021).

La ideología está intrínsecamente asociada a la subjetividad de los sujetos que son interpelados (Golberg y Sekoff, 1980). El carácter ideológico de la producción mestizófila de la nación impactó de forma sustancial la vida cotidiana del sujeto mexicano (Gonzalbo y Reyes, 2006). Si bien esta afirmación puede ser endeble, la producción ideológica de la cotidianidad y del sujeto que la acompaña crea un grupo de pertenencia, misma que marca una función diferenciadora entre un nosotros/ellos mediante un *corpus* de características de pertenencia/diferencia (Ruíz-Carrillo y Estrevel, 2008).

La producción del ellos/nosotros tiene una carga observable y no observable que se materializa en el espacio a través de aspectos como la identidad (Tajfel y Turner, 1979). Aunque el sujeto nacional mexicano ha sido analizado como producto de una identidad sociocultural que reivindica la ancestralidad indígena-española (Maya, 2013), es importante destacar su componente de invisibilidad a partir de la negación de la herencia africana (Sue y Golash-Boza, 2013). Esta invisibilidad está asociada a algunas características físicas, como el color de la piel o la estatura, mismas que permean el imaginario del sujeto nacional y del extranjero, tanto en éste como en todos los países que construyeron un sujeto nacional ideal (Hirschfeld, 1998).

En términos sociológicos y antropológicos, existen múltiples formas de nombrar conceptualmente a la práctica de mestizofilia –es decir amor al mestizo– del estado-nación

mexicano, que cobró fuerza fundamentalmente durante el periodo posrevolucionario (Basave y Fuentes, 2002; Villalpando y Rodríguez, 1993; Stern, 2000). Aunque estos esfuerzos han sido analizados fundamentalmente desde una perspectiva histórica, vale la pena seguir contribuyendo en la forma en la que el mestizaje se incrusta en la subjetividad y produce múltiples efectos en la construcción social del ellos/nosotros (Moreno-Figueroa, 2011).

Por otro lado, la vida cotidiana es un ejemplo ampliamente trabajado en la sociología, como parte de lo acontecido en el espacio real. Para Agness Heller (2002), en todas las sociedades existe la vida cotidiana y toda persona, sea cual sea su lugar ocupado en la división social del trabajo, tiene una vida cotidiana (Heller, 2002). Por lo tanto, la vida cotidiana se presenta, para diversos autores de la sociología, como el espacio primario de interacción social en el que cobran sentido los significados de la acción humana (Heller, 1987; Giddens, 2011; Canales, 1995; Schütz,1993; Reguillo, 2000).

Para Schütz (1993), la vida cotidiana debe ser objeto de la investigación sociológica, ya que "se da por supuesta sin cuestionarla (*taken for granted*); esto ocurre dado que los sujetos no toman conciencia de su interacción, tipificaciones y su negociación como ocurre con el lenguaje, etc." (Noguera, 2012, p. 67). *Grosso modo*, la vida cotidiana está constituida por un espacio real, físico, y otro intersubjetivo. Desde estos dos ejes es posible observar lo que es real y lo que no, lo que pertenece y lo que no pertenece (Reguillo, 2000).

Pensar en la identidad nacional como un gran aparato ideológico de producción intersubjetiva que se incrusta en la vida cotidiana conlleva repensar lo que se ha denominado como cultura nacional (Ravinder, 2015). La cultura nacional incluye elementos como el lenguaje, la representación, los sistemas simbólicos y las relaciones de cooperación entre los sujetos para poder aglutinar las diferencias (Pickel, 2007). Los alcances valorativos y la forma de aglutinar a los sujetos pasan por algunas discusiones cualitativas acerca de cómo se apropian de dichas identidades y se suman o no al estado-nación (Talavera, 1999). En términos de Simmel (2002), esta identidad configura una forma *a priori* que define límites de lo propio y lo ajeno.

Esta discusión sobre lo propio y lo extraño, el nosotros y el ellos, trajeron a consideración la producción sociológica de la extranjería. La extranjería se fundamenta en la distancia del otro, de lo que no se es, o sea que impulsa las mismas condiciones de exclusión. Dos de los precursores sociológicos de la extranjería fueron Ulrick Beck y George Simmel. Para el primero, existen dos categorías: extraño y extranjero. El extraño es diferente y es excluido del grupo al no corresponder con la percepción de lo similar, de lo propio; por su parte, el extranjero está definido por las características jurídicas de los Estados-nación que definen quién sí es y quién no es ciudadano (Beck, 1995).

Para Simmel (2002), el extranjero es uno de los tipos de exterioridades de diferencia asociadas a la pertenencia de un grupo, tanto desde las fronteras externas como internas. En términos operativos, éstas se definen por la nacionalidad y la ciudadanía. Tal como indica Penschszedeh, la extranjería se acerca a la extrañeza en tanto se generan clasificaciones, significados y categorías. "Por definición se encuentra afuera" (Penchszadeh, 2008, p. 57).

Debido a estas premisas sustanciales, definir la identidad nacional dada la intersección conceptual que atraviesa la noción de ideología, así como la cercanía que tiene con la construcción social de la extranjería, es un acercamiento a la teorización de la manera en la que los sujetos asimilan ciertas categorías, las resignifican o las utilizan como sentido de diferencia. En cualquiera de los casos, estas categorías permean la vida cotidiana (Rebolledo, 2017).

Si bien los conceptos de extranjero y de extraño están asociados a la producción de la diferencia por nacionalidad, ¿qué nos puede decir la extranjería en función de los grupos que conforman y habitan históricamente los Estados-nación, pero que fueron invisibilizados del relato nacional, como el caso de México? ¿Cómo se entiende desde la vida cotidiana el cuestionamiento acerca de la nacionalidad de sujetos como los afromexicanos?

Retomando la idea del extraño interno, éste hace parte del grupo, pero no en relaciones de igualdad con los demás miembros (Simmel, 1983). Ahora bien, ¿qué ocurre con la extrañeza desde una perspectiva racial? La ideología mestizante, como imaginario abstracto y concreto, moral y físico, introdujo ciertas características de quién puede y no puede ser mexicano (Gall, 2021). Aunque esa extrañeza puede ser ubicada tanto para personas con tonos de piel muy claros, como ocurre en la mayoría de los países de América Latina (Wade, 2003), para los colores de piel más oscuros revela efectos de discriminación cotidiana.

La discriminación asociada a las características étnico-raciales permea aspectos como el color de piel o las costumbres de los sujetos que no son reconocidos como parte de la nación (Miles, 1999). En esta lectura, los cuerpos que no correspondan a ese imagino conllevan una serie de prejuicios, valores y estigmas asociados a su supuesta inferioridad histórica; para el caso latinoamericano, estos grupos son las poblaciones afrodescendientes e indígenas. Los estigmas están en función de la carga histórica que tengan sus características adjudicadas y el acto discriminatorio puede ir desde su increpación cotidiana, el socavo de derechos, hasta aspectos de segregación residencial o laboral que son difícilmente explicados (Law, 2010).

Para Giménez, "detrás de todo proceso de discriminación, se esconde un proceso de reconocimiento y, por lo tanto, de atribución de identidad" (Giménez, 2005, p. 33). Para este autor, siguiendo a Pizzorno, el reconocimiento surge de las identidades colectivas como puede ser la identidad mestiza. En este orden de ideas, diversos grupos inviabilizados buscan su reconocimiento dado que una identidad, como la mestiza, se posiciona como parte de la identidad dominante a partir de una "exageración de sus cualidades y costumbres y a su vez denigra las ajenas" (Giménez, 1995, p. 35).

Analizar la discriminación hacia el extranjero, en el contexto nacional mexicano, es un proceso difícil de hilar. Una de las razones que sustentan esta dificultad es el mito que justificó la idea de que en la vida cotidiana de México no existían razas, como sí existen en Estados Unidos y, por lo tanto, no habría racismo. La negación del racismo en la vida cotidiana como producto de la negación de la discriminación por una condición racial ha sido entendida como "daltonismo racial" en el contexto estadounidense (Bonilla-Silva, 2009).

Una de las herramientas teóricas más importantes desarrolladas en la región para visibilizar el racismo cotidiano son las investigaciones sobre pigmentocracias que no necesariamente pasan por el reconocimiento de características étnico raciales de las personas. No obstante, a partir de una lectura de los tonos de piel –desde el más claro hasta el más oscuro– es posible generar correlaciones de discriminación cotidiana y estructural desde una perspectiva étnico-racial (Telles, 2014).

En el contexto latinoamericano, el trato como extranjeros y extraños que se hace a los cuerpos negros ha mostrado que su no reconocimiento conlleva prácticas de discriminación e incluso exterminio, tal como ocurre en Estados Unidos o Brasil (National Academies of Sciences, Engineering and Medicine, 2020). Para el caso mexicano, la extrañeza de la negritud acontecida en la vida cotidiana aún está siendo explorada (Sue y Golash-Boza, 2013). Si bien, existen algunos esfuerzos desde lugares con una presencia sociodemográfica considerable de afromexicanos, tal como ocurre con la Costa Chica –región ubicada en los estados de Guerrero y Oaxaca– o el Sotavento veracruzano, aún existe un pendiente por explorar: cómo operan las dimensiones asociadas a la ideología, la extrañeza y la diferencia en la vida cotidiana en contextos periféricos urbanos.

La negritud (*blackness*) se define por las características externas e internas de un grupo negro, hablando en términos raciales (Hrabovsky, 2013). De manera externa, las características de la negritud fueron asociadas a una inferioridad basada en una supuesta jerarquía biológica (Memmi, 1992). Tras varios siglos de resistencia y apropiación política de ciertos grupos afrodescendientes desde el siglo XIX, la negritud se orientó también hacia un entramado de características raciales que están definidas, tanto por el color de piel y la ancestralidad, como la conciencia política de su negritud. Uno de estos ejemplos de conciencia politizada y de movilización son las demandas políticas de la población afromexicana desde finales del siglo XX, surgidas fundamentalmente en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Veracruz y Coahuila (Weltman-Cisneros y Mendez-Tello, 2013).

En este tipo de contextos es menester rescatar los aportes de Hoffman y Rinaudo, para quienes es preciso diferenciar el tipo de demandas de las comunidades negras en localidades urbanas y rurales (Hoffman y Rinaudo, 2014). En contextos como Costa Chica y el Sotavento, la configuración de la negritud pasa por la reivindicación de sus características étnicas que está asociada, entre otros elementos, a una mayor presencia de corporalidades negras. En los contextos urbanos, las demandas giran en torno a la superación del racismo cotidiano.

Adicionar la idea de lo urbano metropolitano a los ejes anteriormente desarrollados invita no sólo a la reflexión empírica, también al diálogo con perspectivas sociológicas en las cuales existen marcos teóricos y metodológicos para explicar cómo acontece la raza y la clase desde la medición de los elevados niveles de marginalidad de las personas con tonos de piel más oscuros o de aquellas que se identifican en las categorías raciales históricamente minorizadas (Korver-Glenn, Prentiss y Howell, 2021).

Hallazgos cualitativos en la zona metropolitana del Valle de México

En el año 2017 me acerqué a la familia de Claudia, afromexicana, habitante del municipio de Nicolás Romero, Estado de México y originaria de Santo Domingo Armenta, en la Costa Chica de Oaxaca. Claudia, madre y costurera, me comentó que su hermana Vale vivía "en el DF [ahora Ciudad de México] con algunos de sus familiares". En ese entonces, le pregunté si era posible acompañarla a visitar a su familia, dado que estaba realizando una investigación sobre la afrodescendencia en México y me interesaba conocer su experiencia cotidiana en la zona metropolitana del Valle de México. Es bien sabido que la formación en licenciatura –en Sociología, en este caso– es muy limitada para realizar una investigación cualitativa seria, sostenida y a profundidad; no obstante, recuerdo que la amabilidad de Claudia, doña Vale y su familia, me permitió acercarme a partir de una relación horizontal de respeto y consideración ética.

La familia de Claudia vivía en la delegación Tláhuac, muy cerca de Xochimilco. Ella me compartió dos aspectos muy interesantes. El primero fue que la gente originaria de la Costa Chica que vivía allá se juntaba los domingos para jugar fútbol en un equipo llamado Costa Rica FC, equipo conformado por una mayoría de personas provenientes de esta zona. Y el segundo, que también se juntaban para tocar música. Cuando llegamos a visitar a la familia no tuvimos suerte, porque ese día no había partido. Con base en este contacto me fue posible establecer un vínculo sostenido con toda la familia para acercarnos a los temas que intentaba investigar, la invisibilidad de las personas afromexicanas en relación al relato nacional y el tipo de racismo ejercido en su contra en la zona metropolitana del Valle de México.

Contrario a lo que pensaba, en ese entonces no había un número significativo de personas afromexicanas que vivieran en este lugar. Por mucho, podían contarse veinte personas, divididas en dos familias: la familia de Doña Vale y la familia de doña Marta. Estas dos familias estaban conformadas por tres generaciones, de las cuales se identificaban los hijos y nietos de Doña Vale.

Después de esta reunión, logramos concertar una fecha para las entrevistas grupales. Ese día nos sentamos en una mesa que pusieron a la mitad de la calle donde vivían, compramos cerveza, prepararon *hot dogs,* había pastel y comenzamos a comer. En estas condiciones poco controladas se desarrolló la entrevista focal con las personas de la tabla 1.

Entre las preguntas exploratorias que de mi guion de entrevista se encontraban: ¿qué tan importante consideraban que era la identidad nacional mexicana?, ¿se sentían orgullosos de ser mexicanos?, ¿por qué habían emigrado hacia la zona metropolitana?, ¿qué tipo de prácticas culturales recordaban con más nostalgia?, ¿cuáles eran las diferencias entre la Costa Chica y la Ciudad de México?

Las respuestas a preguntas tan ambiguas eran claras. No había un orgullo por ser mexicanos, sino más bien oaxaqueños, de la Costa Chica. Según Vinson y Vaugh (2004), a pesar de que México tiene una herencia africana sustancial, el proyecto mestizante invisi-

bilizó la presencia negra. La región en la que habían nacido los dotaba de un orgullo de identidad local y ésta se recordaba con añoranza, especialmente por María, Doña Vale y Claudia, quienes se habían criado allá.[1]

En términos de prácticas culturales, se añoran algunas prácticas tales como la gastronomía típica de la región –mole de iguana y armadillo– así como la nombrada "calidez de la gente" que no se encuentra en la ciudad. También se recordaban las fiestas en las que acontecía la muchas veces nombrada Danza de los Diablos (Terrazas, 2014), danza típica de la región. Otro aspecto destacable fueron las prácticas medicinales mediante el uso de yerbas de origen africano con las que su mamá las curaba en Santo Domingo Armenta. Estos elementos culturales han sido discutidos ampliamente por académicas mexicanas que, desde la antropología y la historia, han rescatado la herencia africana en esta región (Cruz, 2021; Masferrer, 2017; Quecha-Reyna, 2016).

Nombre	Edad	Género	Escolaridad	Lugar de residencia en 2017	Lugar de residencia en 2024
Luis	35	Masculino	Primaria concluida	Iztapalapa, Ciudad de México	Estados Unidos, sin especificar
Marta	44	Femenino	Carrera técnica concluida	Iztapalapa, Ciudad de México	Iztapalapa, Ciudad de México
Yazmin	30	Femenino	Licenciada en Empresas Turísticas	Iztapalapa, Ciudad de México	Iztapalapa, Ciudad de México
Diadira	33	Femenino	Preparatoria concluida	Iztapalapa, Ciudad de México	Iztapalapa, Ciudad de México
Esperanza	55	Femenino	Sin Estudios	Iztapalapa, Ciudad de México	Iztapalapa, Ciudad de México
Claudia	50	Femenino	Primaria concluida	Nicolás Romero, Estado de México	Nicolás Romero, Estado de México
María	55	Femenino	Primaria concluida	Iztapalapa, Ciudad de México	Iztapalapa, Ciudad de México
Eliecer	37	Masculino	Secundaria concluida	Iztapalapa, Ciudad de México	Iztapalapa, Ciudad de México

Tabla 1. Características nominales de las personas entrevistadas en el año 2017. Elaboración propia.

De forma complementaria, en el marco del cuestionamiento acerca de los etnónimos utilizados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía-INEGI para contar a la población afrodescendiente, preguntamos si se identificaban como negras (os), afrodescendientes o afromexicanas (os). La respuesta a dicha pregunta oscilaba desde el cuestionamiento de no saber qué es afrodescendiente hasta la plena identificación en el término "muy morena (o)" o negra (o). Doña Vale decía que por su color moreno no sabía si podía ser afrodescendiente pero que sí era negra. En su mayoría, "no sabían qué era eso", la idea de afrodescendiente era demasiado ambigua.

1 Estas tres personas, cabezas de hogar, habían emigrado de la Costa Chica por condiciones socioeconómicas en busca de mejores oportunidades en la ciudad.

Esta información es complementaria a lo hallado por Sue (2010), quien demostró que el término moreno era utilizado por las personas afromexicanas para referir su experiencia afromexicana. Para ella, reivindicar lo moreno es una manera de distanciarse de otras categorías que pueden implicar un prejuicio, como la palabra negro.

Otra de las preguntas clave buscaba indagar en sus experiencias de discriminación cotidiana en relación a su color de piel vividas en la Zona Metropolitana del Valle de México. En los trayectos hacia la escuela o en mercados populares, explicaban que su color de piel era el principal marcador de diferencia con los otros. Aunque se sostiene que el color de piel es solo uno de los elementos de la identidad nacional (Jablonski, 2021), según la experiencia de estas personas, este factor era el más importante para que ocurrieran prácticas de discriminación.

Las prácticas de discriminación transitaban de insultos cotidianos hasta el perfilamiento racial por parte de la Policía de la Ciudad de México. "Pinche negra", le gritaban a doña Vale en la calle cuando salía a trabajar. "Yo sí me las agarraba a madrazos a las pinches viejas", me comentaba. Estos elementos muestran que la discriminación racial derivada de la no identificación de ciertos cuerpos, pasa tanto por la interpelación sujeto-sujeto como de las instituciones estatales (Pineda, 2016).

En términos de pigmentocracia (Telles, 2014) y de una tradicional asociación de la definición de la categoría 'negro' hacia los colores más oscuros, reportados o auto identificados, tal como lo han realizado las investigaciones de The Project on Ethnicity and Race in Latin America-PERLA (Telles, Flores y Urrea-Giraldo, 2015), en los grupos focales encontré un testimonio que bien puede ser leído como contrafáctico. Yazmín, hija de Marta, con un tojo de piel "menos moreno", describe que, a diferencia de toda su familia, ella no ha sufrido algún tipo de discriminación cotidiana y no ha sido cuestionada por su ciudadanía nacional. En el año 2017, quien suscribe, sostenía que dicha relación podía explicarse por la misma producción de la identidad nacional que estaba permeada por un parámetro pigmentocrático y todo sujeto que se encontraba fuera, tanto hacia los colores más claros como a los colores más oscuros, tendería a ser extranjerizado y dicha extranjerización operaba de forma distinta tanto para los tonos más claros como para los tonos más oscuros (Suárez, 2018).

Finalmente cabe destacar que, dados los pocos casos con los que la presente investigación trabajó, fue difícil explorar el efecto de otras categorías como el género, el grupo etario y las razones de su movilidad interna.

Evidencia contemporánea de la población afrodescendiente que sigue habitando la zona periférica metropolitana del Valle de México

En los últimos siete años me he mantenido en contacto con Claudia y su familia, quienes me han tratado de una forma muy especial. En el mes de enero del año 2024, Doña Vale tenía un festejo en el municipio de Tlalnepantla, municipio cercano a Nicolás Romero, donde sigue viviendo Claudia. Me contaron sobre la posibilidad de visitarla en su domicilio después del

festejo. Claudia ahora vive en un pequeño cuarto que renta para dormir y para seguir trabajando como costurera. Las encontré en la casa de Claudia. Llegaron Doña Vale, su hija Yadi y su nieto. Ellos habían llegado con arroz, pollo y pastel que había sobrado de la fiesta. Cuando llegué, mandaron al nieto por platos desechables, las apoyé a comprar el refresco y comenzamos a comer lo que trajeron.

En el transcurso de la comida le pregunté a Doña Vale sobre sus hijos, Marta, Eliecer y Luis, ¿dónde están? Los hombres habían vuelto a emigrar hacia Estados Unidos en busca de mejores oportunidades laborales, mientras que su hija había decidido quedarse a cuidar de la salud de su mamá. Sus hermanos buscaron una cita por la aplicación *CBP One*[2] para obtener el asilo en Estados Unidos a partir de un argumento racial. Aunque a Diadira también le fue otorgada la cita, el acuerdo fue que los hermanos se irían a trabajar y la hermana se quedaría a cuidar de su mamá.

En el transcurso de la comida, pregunté sobre Marta, la tía "menos morena", y acerca de su hija Yazmín. Yazmin va a ser mamá y, como se observa en la tabla 1, es la única persona que logró obtener educación superior técnica. Siete años después, Doña Vale comparte que Yazmin fue la única persona de la familia que accedió a estudios de educación profesional. Dado que no se entabló una comunicación directa con ella, además de que es solo un caso que no muestra un nivel de representatividad, en este punto es difícil inferir un efecto de su color de piel en su movilidad académica, tal como sugieren distintas investigaciones (Solis, Guemez y Lorenzo, 2019; Campos-Vasquez y Medina-Cortina, 2019).

Casi al terminar de comer, le pregunté a Doña Vale si conocían a Iván, un gran amigo de la primaria que le decían el "Taquis". Taquis es también afrodescendiente y ahora vive en Playa del Carmen, Estado de Quintana Roo. Él es primo de Yubitza, otra mujer afrodescendiente que habita la ciudad de Santiago Pinotepa Nacional en Oaxaca. Tanto los papás de ella como los de Taquis viven muy cerca de Claudia, y ambos sabían de su existencia dado que eran originarios de Costa Chica. "Claro que los conozco, pero no les hablo tanto, si quieres puedes hablar con ellos y con mi sobrina que también es negra (Micharely) y vive en Ciudad de México" (Doña Vale, comunicación personal, 2024).

Con base en estos antecedentes me contacté con Iván, Yubitza y Micharely. Les pregunté algunas de las cuestiones que había abordado en mi tesis de licenciatura y en términos metodológicos utilicé el mismo guion de entrevista que usé en 2017 (tabla 2).

2 Se trata de "una herramienta gratuita dirigida a inmigrantes que se encuentren en México para programar una cita y presentarse cuando sea preciso en alguno de los ocho puntos fronterizos dispuestos a lo largo de la frontera y optar por un permiso humanitario que les permita el ingreso legal a Estados Unidos" (Ávila, 11 de octubre de 2024).

Nombre	Edad	Género	Escolaridad	Lugar de residencia en 2017	Lugar de residencia en 2024
Iván	32	Masculino	Preparatoria concluida	Nicolás Romero, Estado de México	Playa del Carmen, Quintana Roo
Yubitza	26	Femenino	Licenciatura en Psicología	El Ciruelo, Oaxaca	S. Pinotepa Nacional, Oaxaca
Micharely	¿	Femenino	Licenciada	S. Pinotepa Nacional, Oaxaca	S. Pinotepa Nacional, Oaxaca

Tabla 2. Tabla de las características de los informantes del año 2024. Elaboración propia.

La primera pregunta giró en torno a la importancia que consideran que ha cobrado el reciente reconocimiento de la población afromexicana en México, las implicaciones estadísticas que esto tiene y la persistencia de la extrañeza hacia su presencia en las localidades metropolitanas de este país. Con base en este acercamiento, busqué indagar si el reconocimiento jurídico y estadístico acompañado del cambio discursivo se había traducido en un recambio también en la subjetividad (reconocimiento) de los sujetos durante su interacción en la vida cotidiana (Burke, 2021).

Entre los resultados obtenidos se encuentran algunas consideraciones importantes. El reconocimiento estadístico y político de la población afrodescendiente, afromexicana o negra sí representó un recambio en la relación intersubjetiva de las personas afromexicanas y no afromexicanas en las zonas metropolitanas. Mientras que algunas personas como Yubitza inclusive participaron de movilizaciones políticas de visibilidad de la población afromexicana en comunidades como el Ciruelo en la Costa Chica, Iván y Micharely comenzaron a mirar una mayor visibilidad a la herencia africana en México a partir del año 2018. Estos elementos muestran la relación entre la subjetividad, la identidad y la ideología, mediante una transformación en el discurso de la identidad nacional que incluyó en los últimos diez años a la población afromexicana (Burke, 2016).

Durante la etapa multicultural, el Estado mexicano ha avanzado hacia el reconocimiento discursivo de la herencia africana en la identidad nacional (Cohen, 2020). No obstante, en términos de identidad acontecida en la vida cotidiana, persiste la extrañeza de su negritud sin que necesariamente sea un sinónimo de peligro o de riesgo, como muestran algunas investigaciones en otros contextos latinoamericanos (Santana-Perlaza, 2023). Las tres personas entrevistadas refirieron que suelen ser tratadas como extranjeras en sus lugares de trabajo. La experiencia de Iván, que trabaja en un lugar turístico, es ilustrativa de un trato diferenciado que pone en tensión la representación subjetiva que se hace de su negritud: “Creo que allá {en Playa del Carmen] me va mejor que lo que me iba en la Colmena [colonia periférica en el Estado de México]” (Iván, comunicación personal, 2024).

En términos de discriminación en la vida cotidiana, las asociaciones sobre el color de piel son claves. Adjetivos como “negra” o “china” son constantes para el caso de Yubitza. Otros aspectos étnicos como el acento “costeño” también son una característica de diferencia,

especialmente en espacios como el escolar, en el cual suele ser interpelada por su lugar de origen por los demás connacionales. El testimonio de Yubitza muestra que existen otros matices étnicos en adición a las características racialmente observables que pueden tener un efecto en el proceso de extranjerización de la persona afromexicana (Gall, 2004).

La adjudicación de una condición de extranjería asociada a su color de piel es la mayor constante que se encuentra en sus relatos, tal como muestran diversas investigaciones sobre la extranjería encarnada (Azza-Ahmed, 2020). Las tres personas viajaron a ciudades, tanto para su desarrollo académico como profesional. En estos espacios, la lectura racial pasaba tanto por la corporalidad sexualizada negra (Matthews, 2018), como por otras características étnicas como el acento. "¿Cómo crees que eres oaxaqueña? No pareces mexicana", le decían a Yubitza cuando se presentaba en su salón de clases en una universidad mexiquense.

Finalmente, cabe destacar que el caso de Yubitza cobra una especial relevancia dado que ella se encuentra en una ciudad con una conformación sociodemográfica fuerte de personas afrodescendientes provenientes de Centroamérica y del Caribe, específicamente Haití. Dicha presencia inmigratoria ha llevado su corporalidad a ser asociada con migrantes por parte de otros mexicanos (Molla, 2021). De forma complementaria, reconoce "que ve a las otras personas negras como mis hermanos, así lo digo" (Yubitza, comunicación personal, 2024).

Conclusiones

Hoy en día existen innumerables ejercicios cuantitativos y cualitativos sobre pigmentocracia y análisis de las desigualdades que enfrentan las personas afromexicanas (Díaz y Velázquez, 2017). Si bien se ha avanzado de forma considerable en materia de visibilización estadística, reconocimiento político y análisis de los tipos de discriminación que pueden experimentar, vale la pena repensar la idea de extranjería producida a través del aparato ideológico mestizante y los efectos que conlleva en la vida cotidiana ocurrida en espacios como lo es la metrópoli.

En términos metodológicos, el presente trabajo corrobora la característica iterativa cualitativa en el análisis de fenómenos como la discriminación. El marco conceptual definido propiamente por la lectura deductiva que emana de la teoría sociológica fenomenológica, va y viene entre lo hallado en campo y los preceptos conceptuales que no buscan comprobar una hipótesis sino, más bien, ir develando los significados empíricos y conceptuales (Denzin y Lincoln, 2005). Aunque esto puede ser una tautología, dado que generalmente la teoría es producto de la evidencia empírica, para la presente investigación es clave situar el momento histórico de reconocimiento de la población afromexicana en los últimos diez años, así como las teorías que se han derivado a partir de este momento.

Tal como demuestra Zamora (2022), el bagaje racial mestizófilo se encuentra siempre operando a través de los regímenes de clasificación de los cuerpos. La clasificación opera mediante la separación de quién pertenece y quién no pertenece a los Estados-nación (Adu-Febiri, 1993). En este corpus teórico se sostiene que el sistema

racial es distinto para cada Estado-nación; quien suscribe agregaría que incluso para algunas regiones subnacionales.

Aunque en otras latitudes que han reconocido la existencia de grupos raciales como Brasil y Estados Unidos se ha investigado de forma profunda la relación entre la producción racial del Estado y sus imbricaciones subjetivas que acontecen en la vida cotidiana (Lima y Gaudenzi, 2023), en México existe una deuda por problematizar la configuración racial y sus efectos en la interacción de los sujetos. Frente al imperativo mestizo ideológico que desconoció la existencia de racismos, vale la pena pensar cuál es lugar que ocupa la negritud de personas mexicanas que son tratadas como otras, como extranjeras.

Contrario al sujeto mestizo que sí puede ser reconocido en el imaginario de la identidad nacional sin desconocer en ningún momento su nacionalidad –inclusive independientemente de su clase[3]–, con la población afromexicana esto no ocurre, dado que experimenta la extranjerización en la vida cotidiana (Medina, 2017). ¿Por qué algunas personas mexicanas siguen siendo tratadas como extranjeras en este país? Según la teoría, la identidad cultural está imbricada de características físicas observables en las cuales el color de piel es la más relevante (Hirschfeld, 1998). En el caso mexicano, la extranjería asociada a la negritud no conlleva un trato privilegiado como sí puede ocurrir con las corporalidades blancas.

Aún es muy pronto para conocer si la subjetivación de las corporalidades negras se insertará en el imaginario nacional, pero es evidente que, como todo proceso ideológico de construcción social de la realidad, este proceso será tardado y se irá transformando por lo menos a nivel discursivo (Britos, 2003). El proceso de reconocimiento de la negritud en México conllevará tiempo y, por ende, implicará cambios sustanciales de cómo se entiende la mexicanidad, sin garantizar con ello que los impactos de discriminación en la vida cotidiana disminuyan. Aunque el reconocimiento jurídico y estadístico es un gran avance, vale la pena repensar cómo el sujeto mestizo incorpora o cuestiona la negritud en su cotidianidad. Según Moreno Figueroa (2022), reconocer la negritud en México es imposible dada la aversión que el proyecto racial mexicano tiene hacia ella.

El material empírico hallado en campo demuestra que tanto hoy como hace siete años, persiste la idea de extranjería en el trato del sujeto-sujeto en el espacio metropolitano. Aunque está no es una inferencia totalizante, el trato acontecido tanto en la periferia de la Ciudad de México como desde los colaboradores en sus ciudades (Pinotepa Nacional y Playa del Carmen), demuestra que para el imaginario de la identidad nacional aún no aparece la apropiación de la negritud como parte de la mexicanidad (Rodriguez-Santiago, 2019). Así, tanto en 2017 como en 2024, permanecen prácticas de discriminación en las que el tránsito cotidiano por el espacio público se convierte en el lugar de mayor recurrencia.

En términos de clase, llama la atención la precariedad socioeconómica que caracteriza a la familia de Claudia y Doña Vale, para quienes no ha habido un cambio significativo en

3 Cabe señalar que este reconocimiento no excluye la marginación socioeconómica y política que pueden sufrir, ya sea por sus características raciales o étnicas (Gall, 2001).

términos de condiciones socioeconómicas. Aunque no es posible realizar una inferencia sobre la precarización de la salud de la población afrodescendiente con base en sus casos, los testimonios de Claudia y Doña Vale son una invitación a cuestionar el efecto de la clase y la raza en relación al sistema de salud en este país desde un análisis a profundidad.

Por otro lado, llama atención que las dos personas con tonalidades de piel más clara son las personas que cuentan con los niveles educativos más altos, tal como se sostiene en diversas investigaciones sobre movilidad intergeneracional (Solis y Boado, 2019). A reserva de la representatividad que pueda tener este grupo, merece problematizarse esta condición para saber qué efecto tuvo el color de piel en la salud y la escolaridad de las personas con quienes se trabajó. Una veta de análisis pertinente puede ser el estudio de las pigmentocracias en América Latina y el Caribe, desde una perspectiva cualitativa que complemente la representatividad de los casos desde el abordaje de las interacciones.

Finalmente, vale la pena invitar a investigadoras e investigadores a profundizar en los efectos del desplazamiento y la emigración de población afromexicana, tanto al interior de país como hacia otros países. ¿Qué tipo de co-etnicidades de la afrodiáspora se producen en la movilidad sur-sur o sur-norte?

Agradecimientos y retos de cara a otras investigaciones

Concluyo este documento agradeciendo a Claudia y Doña Vale por compartir conmigo sus experiencias de una forma amable, humana. Se reitera el rescate de los testimonios sin ningún interés más allá de visibilizar sus testimonios.

En la presente investigación se presentó un pequeño apartado de algunas aproximaciones al entendimiento de la negritud en México, en función de la producción de la extranjería y la ideología mestizante. Actualmente desarrollo mi tesis de doctorado mediante un acercamiento a la población haitiana en el espacio fronterizo de Tijuana. En una reunión que sostuve con el profesor Rene D. Flores, profesor de San Francisco State University, me invitó a pensar: ¿y eso qué más puede decir de la negritud?, ¿cómo se ha transformado esta categoría en los últimos años? Estas inquietudes invitan a repensar en las categorías raciales y las representaciones bajo el mito mestizante, a partir de una investigación de la movilidad nacional y transnacional de estos grupos.

Referencias

Achondo, S.
2017 *La mestizofilia en México, el racismo encubierto de un discurso supuestamente integrador*. Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Adu-Febiri, F.
1993 "The State, Racism and Domination in Contemporary Capitalist Societies", en *Berkeley Journal of Sociology*, 38, pp. 193-219. *https://www.jstor.org/stable/41035471.*

Ávila, J. L.
11 de octubre de 2024 "¿Cómo funciona CBP One? La aplicación con la que más de 800.000 inmigrantes han ingresado legalmente a Estados Unidos", en *El país*. *https://elpais.com/us/2024-10-11/como-funciona-cbp-one-la-aplicacion-con-la-que-mas-de-800000-inmigrantes-han-ingresado-legalmente-a-estados-unidos.html.*

Azza-Ahmed, A.
2020 "Living an Embodied and Narrated Skin Tone", en *Cahiers d'études africaines*, pp. 895-918.

Basave, A., y Fuentes, C.
2002 *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*. fce.

Beck, U.
1995 *La democracia y sus enemigos*. Paidós.

Bonilla-Silva, E.
2009 *Racism without racist: Color-blind and the Persistenca of Racial Inequality in the United States*. Rowman and Littlefield.

Britos, M.
2003 *Michel Foucault. Del orden del discurso a una pragmática de lo múltiple*. Tópicos.

Brooks, P.
2007 Ethics, Racism and REsearch. *Mosenodi, 15* (1), pp. 82-103. *https://journals.co.za/doi/pdf/10.10520/AJA1021559X_22.*

Burke, M.
2021 "Colorblind Racism: Identities, Ideologies, and Shifting Subjectivities", en *Sociological Perspectives*, *60* (5), pp. 1-9. *https://doi.org/10.1177/0731121417723827.*

Burke, M.
2016 "New Frontiers in the Study of Colorblind Racism. A Materialist Approach", en *Social Currents, 3* (2), pp. 103-109. *https://doi.org/10.1177/232949651663.*

Campos-Vasquez, R., y Medina-Cortina, E.
2019 "Skin Color and Social Mobility: Evidence From Mexico", en *Demography* (56), pp. 321-343.

Cohen, T.
2020 *Finding Afro-Mexico: Race and Nation After Revolution*. Cambridge University Press.

Cruz, S.
2021 "Notas de culinaria afrodescendiente en México. Historia de recetas, ingredientes y cocineras invisibilizados", en *Sabores de México*, pp. 42-48.

Denzin, N. y Lincoln, S.
2005 "Introduction: The Discipline and Practice of Qualittive Research", en N. Denzen, y S. Lincoln (eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research*. SAGE Publications.

Díaz-Casas, M., y Velázquez, M.
2017 "Estudios afromexicanos: una revisión historiográfica y antropológica", en *Tabula Rasa*, (27) *https://doi.org/10.25058/20112742.450.*

Gall, O.
2021 "Mestizaje y racismo en México", en *Nueva Sociedad*, 292, pp. 53-64. *https://nmx.conapred.org.mx/materiales_consulta/descarga/material_18.pdf.*

Gall, O.
2004 "Identidad, exclusión y xenofobia", en *Revista Mexicana de Sociología, 66*(2), pp. 221-259. *https://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/5991.*

Gall, O.
2001 "Estado federal y grupos de poder regionales frente al indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y presente del racismo en México", en *Debate Feminista, 24*, pp. 88-115. *https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2001.24.660*

Giménez, G.
2005 "La discriminación desde la perspectiva del reconocimiento social", en *Revista de Investigación Social, 1*(1), pp. 31-45. *https://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5259/1/03gimenez.pdf.*

Golberg, P. y Sekoff, J.
1980 "Ideology and the Question of the Subject", en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 4(2), pp. 24-43. *https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/13858.*

Gonzalbo, P. y Reyes, A.
2006 *Historia de la vida cotidiana en México*. El Colegio de México.

Gómez-Izquierdo, J., y Sánchez, M.
2011 *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercursiones sociales. Revisión Crítica de la Identidad Nacional*. Lupus.

Gros, C.
2002 "América Latina: ¿identidad o mestizaje? La nación en juego", en *Desacatos*, (10), otoño-invierno, pp. 127-147. *https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1166/1014.*

Heller, A.
2002 *Sociología de la vida cotidiana*. Peninsula.

Hirschfeld, L.
1998 *Race in the Making Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*. The mit Press.

Hoffman, O., y Rinaudo, C.
2014 "The Issue of Blackness and Mestizaje in Two Distinct Mexican Contexts: Veracruz and Costa Chica", en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 9*(2), pp. 138-155. *https://shs.hal.science/halshs-01082619/document.*

Hrabovsky, M.
2013 "The Concept of 'Blackness' in theories of race", en *Asian and African Studies*, *22*(1), pp. 65-80. *https://www.sav.sk/journals/uploads/112415234_Hrabovsky.pdf.*

Jablonski, N.
2021 "Skin color and race", en *Am J hys Antrhopology*, *175*(2), pp. 437-447. *https://doi.org/10.1002/ajpa.24200.*

Korver-Glenn, E., Prentiss, D. y Howell, J.
2021 "A Critical Intervention for Urban Sociology", en V. Ray, y J. Mueller (eds.), *The Racial Structure of Sociological Thiught*, pp. 1-32. Chicago University Press.

Law, I.
2010 *Racism and Ethnicity*. Routledge.

Liempt, I. y Bilger, V.
2012 "Ethical Challenge for research with vulnerable subjec", en L. Vargas (ed.), *Handbook of Research Methods in Migration*, pp. 451-466. Oxford University Press.

Lima, F. y Gaudenzi, P.
2023 "Racism, Racial Iniquities and Subjectivity-Seeing, Saying and Doing". *Saúde Soc de Sao Paolo*, *33*(2), pp. 1-9. *https://www.scielo.br/j/sausoc/a/nqwWB4mKfhDCZ5GjnsDKBCz/?format=pdf&lang=en.*

Martínez-Salgado, C.
2012 "El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias", en *Ciencia & Saude Coletiva*, *17*(3), pp. 615-619. *https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=63023334008.*

Masferrer, C.
2017 "Niñez, familia y migración", en *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas, 24*(69), pp. 253-260.

Matthews, A.
2018 "Hyper-Sexualization of Black Women in the Media", en *Sociology Student Work Collection*, 22, pp. 1-4. *https://digitalcommons.tacoma.uw.edu/gender_studies/22.*

Maya, S.
2013 *La construcción de la identidad nacional mexicana: Análisis del discurso para una comparación entre jóvenes* (Tesis de licenciatura). Universidad Autónoma del Estado de México.

Medina, K.
2017 *Afro-Mexicans and the Struggle for Recognition* (Tesis de licenciatura). University of South Carolina.

Memmi, A.
1992 *Rassismus*. Europäische Verlagsanstalt.

Miles, R.
1999 "Racism and Ethnicity", en S. Taylor (ed.), *Sociology*. Palgrave.

Molla, Z.
2021 *A treacherous journey through Latin America: The plight of Black African and Haitian migrants forced to remain in Mexico* (Tesis de maestría). University of San Francisco.

Moreno-Figueroa, M.
2022 "Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México", en *Estudios Sociológicos, 40*, pp. 87-118. *http://doi.org/10.24201/es.2022v40.2084.*

Moreno-Figueroa, M.
2011 "Naming ourselves: Recgnising Racism and Mestizaje in Mexico", en J. McLaughlin, P. Phillmore y D. Ricardson (eds.), *Contesitng Recgnition, Culture, Identity and Citizenship*, pp. 122-143. Pelgrave.

National Academies of Sciences, Engineering and Medicine
2020 *The Impacts of Racism and Bias on Black People Pursuing Careers in Science, Engineering, and Medicine: Proceedings of a Workshop*. The National Academies Press.

Penchszadeh, A. P.
2008 "La cuestión del extranjero. Una mirada desde a teoría de Simmel", en *Revista Colombiana de Sociología*, (31), pp. 51-67. *https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/9647.*

Pickel, A.
2007 "¿Qué clase de sistema es la cultura nacional, si es que es un sistema? Perspectiva evolucionista sobre los fundamentos filosóficos de las naciones y del nacionalismo", en *Cultura, representaciones sociales*, *7*(14), pp. 7-45. *https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/383.*

Pineda, E.
2016 "Periferias sociológicas: Discriminación racial y Afrodescendencia", en *Espacio Abierto, 25*(4), pp. 109-116. *https://produccioncientificaluz.org/index.php/espacio/article/view/22009/21736.*

Quecha-Reyna, C.
2016 *Familia, infancia y migración: un análisis antropológico de la Costa Chica de Oaxaca*. Instituto de Investigación Antropológicas-unam.

Ramos, S.
1994 *El perfil del hombre y la Cultura en México*. Espasa-Calpe & Mexicana.

Ravinder, K.
2015 "National Culture: The Force to Resist and Perpetuate The Survival", en *International Journal of Social Science and Humanities Research*, *3*(2), pp. 177-180. *https://www.researchpublish.com/upload/book/National%20Culture-1528.pdf.*

Rebolledo, O.
2017 "México: identidad, diversidad y extranjería", en *Revista de Ciencias Sociales*, *4*, pp. 45-59. *https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/sociales/article/view/32779*.

Reguillo, R.
2000 "La clandestina centralidad de la vida cotidiana", en A. Lindon (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, pp. 77-93. Anthropos.

Rodriguez-Santiago, A.
2019 *From la Costa Chica to Pasadena: Transnational Racial Politics of Afro-Mexicans* (Tesis de maestría). University of San Francisco.

Roucek, J.
1944 "A History of the Concept of Ideology", en *Journal of the History of Ideas*, *5*(4), pp. 470-488.

Ruíz-Carrillo, E. y Estrevel, L.
2008 "La ideología y la trasnformación del sujeto", en *Universitas Psuchologica, 7*(1), pp. 33-41. *https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-92672008000100004.*

Sánchez-Díaz, E.
2015 "El mito de la identidad nacional y sus consecuencias", en *Voces*, pp. 3-6. *https://revistas.ujat.mx/index.php/Cinzontle/article/view/2537/1942.*

Sandoval, A.
2023 "Engaging with the Failures of Racial Empathy", en *Hypatia, 38*(2), pp. 316-329. *https://doi.org/10.1017/hyp.2023.23.*

Santana-Perlaza, G.
2023 "Mandato de la blanqudad: racismo y privilegio racial en Cali", en *Tabula Rasa*, (45), pp. 219-239. *https://doi.org/10.25058/20112742.n45.10.*

Simmel, G.
1983 *Sociología. Grandes Cientistas Sociales*. Ática.

Simmel, G.
2002 *Cuestiones fundamentales de sociología*. Gedisa.

Skidmore, M.
1992 "Ideologies and the nation-state", en *Historian of European Ideas, 1* (3), pp. 61-66. *https://doi.org/10.1016/0191-6599(92)90112-P.*

Solis, P., y Boado, M.
2016 *Y sin embargo se mueve… Estratificación social y movilidad intergeneracional de clase en América Latina*. Centro de Estudios Espinosa Yglesias.

Solis, P., Guemez, B. y Lorenos, V.
2019 *Por mi raza hablará la desigualdad. El impacto de las características étnico-raciales en la desigualdad de oportunidades en México*. México: oxfam.

Stern, A.
2000 "Mestizofilia, biopolítica y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y del estado: 1920-1960", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 21(81), pp. 59-91. *https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13708104.*

Suárez-Martínez, J. M.
2018 *Racismo de Estado frente a la población afrodescendiente en México* (Tesis de licenciatura). Facultad de Estudios Superiores Acatlán-unam.

Sue, C.
2010 "Racial Ideologies, Racial Group Boundaries and Racial IDentity in Veracruz, Mexico", en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 5* (3), pp. 273-299. *https://doi.org/10.1080/17442222.2010.513829.*

Sue, C. y Golash-Boza, T.
2013 "More than A Hidden Race: The Complexities of Blackness in Mexico and Peru", en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 8* (1), pp. 1-15. *https://doi.org/10.1080/17442222.2013.768462.*

Talavera, P.
1999 "El Valor de la Identidad Nacional", en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, (2). *https://www.uv.es/CEFD/2/Talavera.html.*

Tajfel, H., y Turner, J.
1979 "An integrative theory of inter-group conflict", en W. Austin y S. Worchel (eds.). *The social psychology of inter-group relations*, pp. 33-47. Brooks Cole.

Telles, E.
2014 *Pigmentocracies: Ethnicity, Race and Color in LAtin America*. University of North Carolina Press.

Telles, E., Flores, R., y Urrea-Giraldo, F.
2015 "Pigmentocracies: Educational inequality, skin color and census ethnoracial identification in eight Latin American countries", en *Research in Social Stratification and Mobility*, *40,* pp. 39-58. *https://doi.org/10.1016/j.rssm.2015.02.002.*

Terrazas, D.
2014 "La Danza del Diablo: Estéticas rituales-comunitarias en la Mixteca Oaxaqueña", en *Pensamiento Americano*, *7* (13), pp. 64-82. *https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8713852.*

Villalpando, C., y Rodríguez, R.
1993 "México mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de A. Molina Enríquez, de Agustín Basave Benítez", en *Sociológica*, 21 (8). *http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/788.*

Vinson-III, B., y Vaughn, B.
2004 *Afroméxico. Herramientas para la historia*. FCE.

Wade, P.
2003 "Repensando el mestizaje", en *Revista Colombiana de Antropología,* 39, pp. 273-296. *https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1243.*

Weltman-Cisneros, T., y Mendez-Tello, C.
2013 "Negros-Afromexicanos: Recognition and the Politics of Identity in Contemporary Mexico", en *The Journal of Pan African Studies*, *6* (1), pp. 140-156. *https://www.jpanafrican.org/docs/vol6no1/6.1-9Negros.pdf.*

Zamora, S.
2022 *Racial Bagage. Mexican Inmigrants and Race Across the Border.* Stanford University Press.

ETNÓGRAFXS

¿Respiramos el mismo aire? Racismo ambiental en Hornos de Zoquiapan[1]

Rebeca Alemán López

En las siguientes líneas trazo parte de mi experiencia en trabajo de campo en el marco de una investigación que tuvo como fin el comprender y reflexionar acerca del racismo ambiental;[2] cómo se incrusta en el espacio y los cuerpos de quienes habitan estos lugares que están expuestos a la contaminación, la extracción, la exposición a desechos o daños ambientales y el despojo.

¿Cómo escogemos los temas que abordamos? ¿Cómo decidimos qué merece nuestro análisis antropológico? Durante un tiempo, creí que los temas que elegimos surgían de la nada. Pero durante este primer trabajo de campo que llevé a cabo para el desarrollo de mi tesis de Licenciatura en Antropología Social, pude constatar que la mirada antropológica que desarrollamos está íntimamente ligada con nuestra historia de vida. Es por eso que me es necesario enunciar parte de esta historia.

Durante una etapa de mi niñez viví en Cancún, Quintana Roo, una ciudad que se preocupa bastante por la estética de sus espacios para brindar una "buena experiencia"; no a sus habitantes, sino al turismo. Por esa razón, el llegar a la unidad habitacional San Buenaventura, en el Estado de México, fue un cambio radical para mí. En aquel barrio era común caminar por las calles y ver la basura regada en el piso, a distintos animales sin hogar, y personas trabajando en la recolección de basura haciendo uso de la explotación de animales. Pero lo que más llamaba mi atención era el olor a basura en las noches y el humo negro que podía observar a unos cuantos metros de mi casa. Al principio preguntaba a qué se debía esto, y la respuesta que tenía por parte de mis profesores o vecinos es que se debía a los trabajos que se realizaban en la colonia aledaña, Hornos de Zoquiapan.

Con los años me fui acostumbrando a que, por las noches, tenía que cerrar las ventanas de mi casa para evitar que entrara el olor a basura; a que algunas clases de educación física fueran canceladas por la cantidad de humo que se llegaba a desprender de los hornos de tabiques; a ver cómo algunos de los recolectores de

1 Este texto se desprende del diseño de investigación de mi proyecto de tesis en curso para obtener el grado de Licenciatura en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

2 De acuerdo con Moreno (2019), el racismo ambiental hace referencia a cómo minorías están sometidas a una exposición desigual de contaminantes. Así mismo, el racismo ambiental también se refiere a la discriminación racial en el diseño de políticas y la aplicación de regulaciones y leyes que producen una muerte lenta mediante acciones e inacciones que comprometen su vida y salud (Moreno, 2019).

Rebeca Alemán López
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
rebeca.jkv@gmail.com

basura hacían uso de estupefacientes y otras sustancias químicas inhalantes; y a que los animales con los que trabajaban se encontraban en malas condiciones y además, muchas veces eran golpeados. Todo esto lo naturalicé a tal punto que incluso no pude notar cómo estas acciones iban disminuyendo poco a poco.

Con esta experiencia que atravesó mi cuerpo se profundizó mi interés por problematizar acerca de la jerarquía en torno a los espacios y quienes los habitan: quiénes tienen acceso a un espacio limpio, sano, bello y seguro; y quiénes otros están condenados a sufrir de forma más concreta las consecuencias de la Modernidad-colonial, de una "*muerte lenta*" (Moreno, 2019. p.89). Así, decidí realizar mi trabajo de campo antropológico y mi investigación de grado en Hornos de Zoquiapan, Ixtapaluca, Estado de México[3].

Para ilustrar el lugar donde realicé mi trabajo de campo, me gustaría retomar unas líneas de una serie animada llamada *Este mundo no me hará una mala persona* (Zerocalcare, 2023).[4] Al final de la temporada, su protagonista habla con una migrante y ésta menciona: "Ya sé cómo se siente que no haya un lugar para ti. En mi pueblo cuando no quieren algo, van y lo tiran en el agua de noche y hacen como que no pasa nada". Ese comentario hace recordar al protagonista que su barrio es igual a la Fosa de las Marianas, considerado el fin del mundo, lo más profundo de la Tierra, lugar en el que es impensable la vida, pero que dentro de sus profundidades alberga una abundante diversidad de criaturas. Una piscina de almas, las cuales tienen que aprender a vivir juntas, pero en donde no quieren estar.

Después de ver esto comprendí que el lugar de mi trabajo de campo puede ser visto como una Fosa de las Marianas. Sus habitantes serían estos peces que recorren sus profundidades, pero que no pueden ascender a la superficie, no por una presión atmosférica que se los impida sino por el engranaje de relaciones de poder que constituye el sistema de opresión en el que están insertos. Achille Mbembe propone el concepto de *necropolítica* refiriéndose con ello a "la democratización de los medios de disponer de la vida" (Mbembe, 2006, p. 27), lo que posibilita definir quién importa y quién no, quién es desechable y quién no. De esta manera, el racismo actúa como un marcador de cuerpos que designa si mueren o no, siendo esta exposición a daños ambientales una forma en la que se expresa la violencia y se guía hacia una mala muerte.

Hornos de Zoquiapan es una zona que se ha construido como un lugar que concentra importantes cantidades de contaminación debido a las actividades de elaboración de tabique y de recolección de basura. Esto ha ocasionado que sus habitantes sean condenados a vivir en un ambiente severamente contaminado, lo cual implica, directa o indirectamente, una vulneración, un sacrificio, de sus derechos más básicos. Para acceder a Hornos de Zoquiapan tienes que dirigirte hacia la calle "La Cañada" o puedes ir por un pequeño pasillo ubicado en la calle "Alfredo B. Bonfil". Actualmente, tiene un tamaño aproximado de 4 o 5 cuadras,

3 Las observaciones que realicé se llevaron a cabo entre el mes de noviembre del 2021 y agosto del 2022.

4 La historia gira alrededor de la apertura de un refugio para migrantes en un barrio marginal de Roma, lo cual ha traído tensiones entre los neonazis y antifascistas.

pero cuando vas caminando por los alrededores es difícil imaginar que este lugar existe, pues hay casas que cubren el perímetro de los Hornos y lo único que evidencia su presencia es el humo que se expulsa de ellos.

Al entrar por La Cañada, podrás notar cómo se terminan los colores alegres de las fachadas y ante ti se presenta el gris de las láminas y paredes sin repellar, mostrando cómo algunas casas son hechas con block, material que no se elabora en la zona pero que es utilizado por su bajo costo y su rendimiento, en contraste con el tabique que se hace en el lugar. Igualmente se puede notar un descenso del color verde de la vegetación, debido a la explotación de la tierra –lo que ha provocado profundos desniveles en todo el espacio de los Hornos de Zoquiapan–, la contaminación del suelo producido por los contenedores, la acumulación de basura y la quema de esta misma. El poco color verde que se puede apreciar es de arbustos/hierbas que crecen mayormente en los terrenos que están en venta, así como pequeños árboles localizados en las orillas del lugar.

Sin duda, el color que más predomina es el café. Este lo podemos encontrar desde la calle La Cañada, pues a pesar de ser una calle bastante transitada –por transporte público y privado, camiones de carga pesada, etcétera– no está pavimentada, lo que hace difícil el paso y empeora considerablemente en época de lluvia. Se hace notorio cómo esta zona se ha ido construyendo en la precariedad, pues a pesar de que Hornos de Zoquiapan se conforma en la década de 1970, el municipio de Ixtapaluca –demarcación a la que pertenece la colonia– ha postergado su mejoramiento. Esto se refleja en que sus habitantes no tengan acceso a servicios básicos o que los pocos que existen sean deficientes, como es el caso del drenaje. Algunas personas deben instalar fosas sépticas en sus domicilios como alternativas y, en general, las fallas han causado inundaciones severas en épocas de lluvia. A la par, el poco suministro de agua hace que las personas soliciten colectivamente, y con frecuencia, el servicio de pipas para su abastecimiento. Igualmente, el poco alumbrado público es un factor en el aumento de la inseguridad.

Debido a la sobreexplotación de la tierra, en el centro de Hornos de Zoquiapan se pueden notar los gastados bancos de tierra –la mayoría con una profundidad de 6 o 7 metros– que son rellenados con el cascajo que traen los camiones o algún vehículo privado. A pocos metros de ahí, se pueden ver algunos hornos de tabique que quedan en la zona. Sin embargo, esta sobreexplotación ha ocasionado que algunas personas se dediquen a la recolección de basura, un trabajo que ha ido en aumento desde la construcción de unidades habitacionales como San Buenaventura o Los Héroes, construidas en el año 2000.

En los primeros tres meses de mi trabajo de campo me enfoqué en recolectar información acerca de la elaboración de tabiques y los procesos que conlleva, y cómo afecta la vida de los trabajadores y el entorno de los alrededores. Durante los días iniciales de mi jornada tuve la fortuna de que mi primer interlocutor fuera la persona con más años traba-

jando el tabique en Hornos de Zoquiapan, el señor Honorio Ortiz,[5] de 74 años. Y lo primero que me mencionó fue:

> Ya no hay trabajo, esto ya se terminó. Queda muy poca tierra, no es como antes, cuando aún el terreno estaba plano y podíamos sacar tierra. Intenté buscar trabajo en una fábrica en Ixtapaluca, pero me pedían preparatoria, cartilla militar y carta sin antecedentes penales, pero yo no tengo nada de eso, ni siquiera estudié la secundaria. No había donde. (Honorio Ortiz, comunicación personal, 12 de noviembre de 2021).

Estas condiciones se repiten en la mayoría de los habitantes, por lo que las principales fuentes de empleo son la recolección de basura, la producción de tabique, la albañilería, la limpieza –en este sector me he encontrado que las mujeres trabajan en el hospital o en las unidades habitacionales–, entre otros. Estos trabajos están marcados por divisiones de edad y género, además de que las mujeres continuamente tienen que estar cumpliendo con una doble jornada. Sin embargo, con los años y con la urbanización del municipio, el acceso a la educación ha crecido, haciendo que las nuevas generaciones puedan acceder a otras áreas de empleo.

Posteriormente a estas primeras interacciones tomé la decisión de continuar con conversaciones casuales con mis interlocutores, con el fin de establecer un vínculo de cercanía y reducir la jerarquía de investigadora e interlocutor, en la que fácilmente se puede caer en trabajos como este. Así mismo, recurrí a entrevistas semiestructuradas e historia oral para conocer cómo entienden y habitan su entorno –en algunos casos, con opiniones contradictorias–, así como para hacer una reconstrucción histórica que permitiera comprender cómo todo el territorio y sus habitantes han sido marginalizados. Utilicé genealogías para trazar el trabajo generacional, el acceso a la educación y la formación del parentesco dentro de Hornos de Zoquiapan. Además de ser una gran oportunidad para conocer futuros interlocutores, fue un espacio en que más de un miembro de la familia participaba y un buen pretexto para mostrar fotografías o contarme anécdotas más personales.

En la segunda mitad de mi campo, trabajé con las y los recolectores de basura. En vínculo con una preocupación ambiental, los vecinos alrededor de Hornos han señalado a la recolección de basura debido al descontrol de los contenedores, las plagas que puede llegar a causar, el maltrato animal y la quema de basura que se realiza en algunos contenedores dentro de la zona. Sin embargo, este empleo es más tolerado, a diferencia de la producción de tabique, porque es un servicio que se requiere considerando que los camiones de basura del municipio no dan abasto y no aceptan todo tipo de basura. Además de que los usuarios del servicio no visualizan directamente los problemas que conlleva.

5 Los nombres que aparecen dentro del texto son los nombres verdaderos de mis interlocutores. Esto se debe a que ellos mismos solicitaron que así se hiciera. Además de respetar su petición, se conservan como un acto de dignificación.

Pero a pesar de esta violencia ambiental que sufren las personas que habitan la zona, ellos comentan que se encuentran "bien" en su entorno. Que, aunque sí está presente el humo, algunos problemas de salud o en convivencia con la basura, es parte de su trabajo, por lo que se puede decir que es un "precio aceptable o tolerante" para poder sobrevivir, naturalizando el sufrimiento ambiental.[6] Como lo comenta Alonso Candia, de 39 años y dueño del contenedor Hornos de Zoquiapan:

> Queremos que se den cuenta que los Hornos es un lugar muy castigado. Pero, aun así, lo único que pedimos es que nos dejen trabajar… ¡Que entiendan que somos importantes! No cualquiera haría el trabajo que se hace aquí. Nadie más viviría aquí. Nosotros lo hacemos, porque no tenemos de otra. (Alonso Candía, comunicación personal 13 de abril 2022)

Con el transcurso de los días, fui adentrándome más con los trabajadores y personas que viven en Hornos de Zoquiapan. Pedí al señor Honorio y a otros trabajadores que me dejaran participar en las diferentes fases de la fabricación del tabique. Pero, a pesar de insistir en que me permitieran hacer parte y repetirles que no temía a ensuciarme, para mi sorpresa me encontraba con la misma respuesta: "No, te vas a ensuciar", "te verán si estás llena de lodo", "¿Qué pensarán de ti?, "mejor escribe y te digo qué se tiene que hacer", "van a decir que ya también eres una mugrosa". Cuando fue el turno de analizar más a fondo la recolección de basura y hacer uso de la observación participante en esta labor, algunos se sorprendieron cuando pedí subirme a la carreta y acompañarlos a hacer los recorridos.

Durante uno de los recorridos que realicé con el señor Fernando y su hijo Darío,[7] me fueron explicando en qué consiste el trabajo de recolección, las dificultades que enfrentan y su experiencia. Dentro de esta experiencia puedo resaltar el hecho de que este trabajo ha repercutido en la forma en cómo se sienten y se perciben. La vergüenza e incomodidad, sin duda están presentes. Durante el recorrido que realicé pude observar cómo la gran mayoría de las personas de la unidad habitacional, al momento de entregar su basura, no te dirigen ni una palabra, llegan a insultarte, evitan verte a los ojos e incluso agarran el dinero de un extremo para evitar tener algún contacto las personas que recolectan.

Por momentos, me sorprendí a mí misma pidiendo que ninguna persona que conociera me viera arriba de la carreta. Pero el miedo o la vergüenza no fueron lo único que sentí en campo. Había ocasiones en las que me encontraba molesta con los interlocutores por la forma en que trataban a sus animales de compañía o con los que trabajaban. Podía observar cómo los golpeaban y los dejaban expuestos a la intemperie. El asco también se hizo presente. El

6 Este concepto es propuesto por Auyero y Swintún en el análisis del caso "Inflamable" en Argentina (2008). En dicho estudio, los autores proponen la noción de sufrimiento ambiental como concepto que agrupa la experiencia de vivir en un contexto tóxico y que sobrepasa los meros efectos biológicos. Incorporan así todos aquellos elementos que van configurando las posiciones de desigualdad, directamente relacionados con la exposición.

7 Fernando Ortiz, de 45 años y su hijo Darío Ortíz, de 11 años. Fernando labora en la recolección de basura, mientras que su hijo acude a la primaria, pero en sus tiempos libres ayuda a su papá con esa labor.

olor de los desechos, los jugos que soltaba la basura al separar el material y sentir las moscas por todo el cuerpo llegaba a ser insoportable en ocasiones. Pero a la vez, aumentaba en mí la culpa, ya que después de llegar del trabajo de campo me metía a bañar y aún con el baño sentía que el olor a humo y basura seguía impregnado en mí. Traté de que todo esto nunca se notara, pues con la convivencia con mis interlocutores muchos de ellos dejaron de ser sólo eso y se convirtieron en amigos y personas a las que les tengo un gran cariño y aprecio.

Lo anterior lo escribo no con el fin de expulsar las culpas solamente, sino para explicitar que nosotros al estar en trabajo de campo no podemos desprendernos de las estructuras y desigualdades en las que estamos inmersos. Estas emociones responden a querer alejarnos de la muerte. Sabía que la zona donde estaba haciendo mi trabajo de campo tiene índices de marginalidad, me daba una idea de lo que podía encontrar. Pero el ver, escuchar, comer, e incluso el oler, son muy diferentes al entrar en Hornos de Zoquiapan.

La Fosa de las Marianas se crea cuando dos placas tectónicas se encuentran y chocan, haciendo que la más densa se introduzca debajo de la otra en un proceso conocido como subducción, provocando este hundimiento del suelo submarino. Para poder comprender cómo Hornos de Zoquiapan se construye como este lugar de profundidad y oscuridad, es necesario comprender el entramado de opresiones que sirven como analogías de las dos placas tectónicas para la formación de estos lugares; procesos que también chocan, se entretejen y crean estas profundidades. Profundidades donde, al igual que la basura, las personas inferiorizadas, animales y otras vidas son depositadas aquí porque no son bienvenidos en otros espacios.

Es aquí donde es importante observar cómo el racismo se vuelve necesario para sostener la devaluación de cuerpos y territorios que el capitalismo requiere para seguir acumulando. Y cómo la faceta ambiental es relevante para dar continuidad al estudio de los procesos de marginalización, pues esta exposición a un ambiente contaminado es un elemento más dentro de un contexto de vulnerabilidad que dificulta los procesos de acción/reacción/protección de sus habitantes. De esto último no quiero que se interprete como que no hay resistencia dentro de Hornos de Zoquiapan. Al contrario, dentro de estos contextos es indispensable observar la colaboración que mantienen entre sus habitantes humanos, pero también se convirtió en un espacio para observar resistencias más allá de las humanas, como han sido la vegetal y la animal.

Referencias

Auyero, J., y Swistun, D. A.
2008 *Inflamable: Estudio del sufrimiento ambiental*. Paidós.

Mbembe, A.
2006 *Necropolítica*. Melusina.

Moreno Parra, M.
2019 "Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas. Íconos", en *Revista de Ciencias Sociales*, (64), pp. 89-109. *http://dx.doi.org/10.17141/iconos.64.2019.3686www.revistaiconos.ec*

Zerocalcare
2023 *Este mundo no me hará mala persona*. Italia. Doghead Productions / Movimenti Production.

Hacer antropología, ¿para quién?: un relato de crisis durante el proceso de escritura

Yaresli Montserrat Pérez Hernández

Arriesgadamente, decidí apropiarme de algunos párrafos de mi proyecto de titulación de la Licenciatura en Antropología Social,[1] en donde mencioné lo difícil que fue para mí el escribir sobre un grupo al que no pertenezco y al que, al mismo tiempo, le dediqué toda mi investigación desde enero del 2022 a febrero del 2024. A sabiendas de que *ese* no era mi lugar, tomaré cada una de las siguientes páginas para describir la cantidad de sentimientos, emociones, frustraciones, pesares y retos a los que me enfrenté para concluir mi documento final de grado, como una novata intentando pertenecer a la academia. ¿Habrá alguna persona que se haya encontrado en el mismo lugar que yo? Esta es parte de mi historia iniciando la famosísima tesis o tesina.

En mi andar académico nunca me detuve, ni por un corto periodo de tiempo. Por una parte, esto fue un desacierto que solo casi dos años después pude percibir claramente. Habían transcurrido unos ocho meses –aproximadamente– de haber terminado el trabajo de campo y tenía revisiones importantes qué hacerle a la primera versión del proyecto final. Sin embargo, los pensamientos amargos eran cada vez más potentes como para tener, siquiera, la osadía de escribir sobre ellos. "No soy parte", "¿Qué derecho tengo yo?", me preguntaba "¿quién soy yo para escribir de un grupo de personas, del que por donde se vea, soy totalmente ajena?". Ellas (mujeres afromexicanas) lo habían expresado abiertamente en uno de los diferentes foros afromexicanos que seguía en ese momento: "no necesitamos que nadie escriba sobre nosotras, nosotras podemos".

Hay vergüenza, que minimizaré diciendo: "hay un poco de vergüenza".

Al igual que para otras muchas personas, Zoom se volvió mi salón de clases por lo menos la mitad de mi carrera. El asiento de la silla que usaba para comer se convirtió en mi butaca, así como la mesa de la cocina, y mis compañeras de clases muchas veces fueron mi mamá y la soledad. Despertar, tomar clases, hacer tareas, pasar el tiempo en casa y dormir, fue mi rutina durante muchos meses. Tuve la gran fortuna de no estar obligada a salir de casa para sobrevivir día tras día, pues mis papás se hicieron cargo de ello. Fallecieron muchas personas de mi familia

1 La investigación a la que me refiero es *La existencia negada: lucha, resistencia y memoria fragmentada. El caso del Museo Comunitario Afromexicano "Petra Morga" en Guerrero,* proyecto terminal concluido en 2024 para optar al grado de Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (México).

Yaresli Montserrat Pérez Hernández
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
yarehdez.18@gmail.com

cercana y lejana, otras tantas se encontraban hospitalizadas o aisladas por haber contraído COVID-19. Así, mientras mi universidad organizó la presentación de los proyectos dentro de los cuales desarrollar el trabajo de titulación por quienes serían nuestrxs futurxs asesorxs, mi familia preparaba las mesas y la comida para llevar a cabo los rosarios de mi recién fallecida abuela paterna.

Mi yo de ese tiempo solo sabía que tenía que cumplir con lo que decía el plan de estudios porque así estaba estipulado, lo que implicaba elegir entre alguno de esos proyectos presentados. Entré a uno de los dos temas de interés que tenía en ese momento, sin saber exactamente qué era lo que estaba por comenzar a realizar. Me había convertido en la esperada universitaria que iba de acuerdo a su mapa curricular, intentando callar sus procesos personales y cumpliendo en lo académico.

Caí en la realidad cuando volvimos a tener clases presenciales, aunque las mías fueron mínimas, pues solo me quedaba realizar asesorías para continuar avanzando en el proyecto final. Mis amigxs, profesorxs y conocidxs ya no eran las mismas personas desde la última vez que había pisado el salón de clases; todo había cambiado. Conocí a nuevas personas que escucharon mi angustia por el qué iba a hacer después de concluir la carrera y fue en ese momento cuando comenzaron a formularse muchísimas más preguntas que probablemente no se hubieran construido de no haber sido por esos encuentros y esa escucha activa que te puede dar la colectividad presencial.

Luchaba sola con esos pensamientos internos, pues la nula confianza que les tenía a mis profesorxs hizo que no me acercara y, además, sentía que el problema era yo por no poder avanzar en la escritura de la tesis, por no poder seguir siendo una estudiante ejemplar. Esto me llevó a acudir a un taller sobre escritura etnográfica durante los siguientes días. Nos veíamos una vez a la semana y cada que se llevaban a cabo las sesiones me sentía peor: entendía y ponía en práctica los trucos y los tips que nos dábamos en el grupo, no obstante, yo no dejaba de pensar que no debía de estar haciendo lo que hacía porque me repetía a mí misma: "soy ajena". Tenía muchísimo miedo cada que me ponía a escribir y confesarme que estaba hablando "del otro".

Las palabras de las mujeres afromexicanas –"no necesitamos que nadie escriba sobre nosotras, nosotras podemos"– se repetían una y otra vez en mi mente, tanto que llegué a la conclusión de que yo era una intrusa, una entrometida y que no era mi lugar para hacer una investigación de ese tipo. La identidad afromexicana (sobre todo de las mujeres) ha sido *construida* y *descubierta* porque ellas mismas han luchado para ser vistas y escuchadas en 'nuestro' mundo. Dar cuenta de su existencia en este país les ha conllevado grandes retos, desde la más grande desolación hasta las más importantes recompensas. A pesar de platicar y convivir con algunas de las mujeres pioneras del movimiento afromexicano, nunca podré saber cómo es vivir la vida de una mujer afromexicana. Podría imaginar sus dificultades, pero nunca podría sentirlas; incluso podría percibir las diferencias y las desigualdades que ellas viven en el día a día, gracias al pensamiento crítico que me dio la antropología, pero

no podría experimentarlas de la misma manera que ellas. Entonces, ¿cómo podría hablar de una investigación que, si bien hice yo, no la sentía mía?

Continué escribiendo mi proyecto final hasta que un día me sofoqué con la intromisión que presentía estar haciendo, tanto así que tuve que hablar con mi asesora de tesis sobre ese tema para atreverme a intentar continuarlo. Digo continuar, porque mi bloqueo llevaba semanas, me quedaba horas mirando a la pantalla, haciendo arreglos ortográficos o de sintaxis. Yo estaba a punto de dejar el proyecto final e incluso la propia carrera. No encontraba un sentido para seguir haciendo esto, no solo era por mi proyecto final universitario, sino también pensaba en mi futura vida profesional. Mi asesora pudo ayudarme a apaciguar esos pensamientos y me recordó que ver al otro era parte de lo que hacíamos como antropólogxs.

Aun así, los sentimientos de culpabilidad volvían varias veces en el día. Me refugié en amigas de la misma licenciatura que también estaban llevando a cabo su proceso de escritura, así que, si bien me daba consuelo saber que no estaba tan sola en este andar, comprendía que algo no iba bien conmigo. No era solo el bloqueo por cómo escribir, sino por quiénes estaba escribiendo. Pues es cierto, ellas pueden escribir para ellas, desde ellas, sobre ellas. Ha sido de lo más doloroso que pude pasar por la carrera.

Hasta el último día releí mi tesis de inicio a fin, incontables veces cambié palabras e incluso la forma de usar el lenguaje inclusivo lo modifiqué cuidando que desde los pronombres no excluyera a nadie. Mi objetivo era tratar el tema con el mayor respeto y seriedad posible. "Es lo mínimo que puedo hacer", pensaba cada que abría mi archivo *Word*. Muchas veces el miedo constante y la culpa me hicieron frenar, llegué a dejar de escribir por meses enteros. El trabajo de campo ya estaba hecho, no podía no devolver un poco de lo que me dieron las personas que me abrieron su tiempo y espacio para hablar de su movimiento, de sus logros, de sus obstáculos, de sus retos, incluso de su dolor dentro de todo este proceso que han llevado a cabo las mujeres afromexicanas para que el movimiento sea como lo es hoy por hoy.

"¿Qué tipo de antropóloga soy?". Comencé a cuestionarme si este tipo de investigaciones era lo que quería hacer en el futuro o si podría dar la vuelta, aunque en ese momento ya no podía dejar la investigación a medias, no quería dejar morir lo que me dio el trabajo de campo realizado. Aunque la culpa me consumiera, no podía convertirme en una deudora más para quiénes me ayudaron a hacer posible esta investigación. Así que continúe, más pensando en las otras que haciéndolo por mí.

Hice ligeramente las paces con mi investigación de forma muy, muy lenta. Un momento clave que marcó la diferencia fue una conversación casual sostenida con una amiga y compañera de la carrera de Antropología Social. En esa ocasión –una charla en uno de los varios establecimientos que sirven hamburguesas cerca de la universidad–, ella me platicaba de cierta experiencia que había tenido en un cineclub pro palestino que se llevó a cabo en un lugar de la colonia Roma, en la Ciudad de México. De pronto y de la nada, mezclado con el tema del cineclub, comenzamos a hablar del movimiento indígena y después del

movimiento afromexicano. Ambas cruzamos las críticas antirracistas en nuestras investigaciones de grado aunque trabajando con temas distintos y tenemos una formación general en temas de racialidad. En esa charla, mi amiga hizo un comentario que me llevó a argumentarle ampliamente la diferencia de cómo se presentaba el racismo entre estos dos pueblos y cómo se enfrenta en sus respectivos movimientos. Fue ahí que pude caer en cuenta de la aportación que podría traer mi investigación: pude explicar algo que mi amiga no conocía.

A partir de ese momento continué con la escritura mucho más activa, aunque todavía con muchos miedos y pesares, pero ya con una idea más entera del valor de mi investigación, a pesar de no ser parte dé, es decir, sin ser afromexicana. Con esto no me refiero a la idea de "defender" o de "darles voz" a través de la investigación, pues como bien lo dijeron ellas mismas, ya tienen voz. A lo que sí me refiero es a contribuir la conciencia social sobre ciertas situaciones que suceden en nuestro entorno y señalarlas a partir de lo que yo investigué.

Esta experiencia me posicionó para re-pensar lo que quería hacer y cómo quería dirigir mi trayectoria profesional a futuro y, ciertamente, el plan de estudios de la universidad define mucho de nuestra apertura a temas tradicionales o nuevos. Considero que dentro de nuestra diciplina la mayoría de los planes de estudio del país son creados para desarrollarse en un ambiente académico. Recuerdo perfectamente que el primer término que nos mencionan en las primeras clases es "otredad" y claro, en términos rápidos y básicos nos dedicamos "al otro". Sin embargo, nuestra disciplina y nosotrxs mismxs como antropólogxs, deberíamos de comenzar a cuestionar por qué hacemos lo que hacemos, para qué y sobre todo para quién.

Claramente existen compañerxs que lo piensan durante su trayectoria estudiantil, sin embargo, hay muchas otras personas como yo, que no tenía idea de qué era a lo que estaba por enfrentarse los siguientes dos años de su vida, porque en clases no recuerdo haber tenido siquiera un acercamiento a ese cuestionamiento sobre lo qué hacemos. Entiendo que puede ser un tema incómodo, pero lo considero necesario para nuestra vida profesional, creo que no se trata de producir por producir.

Con lo anterior, no quiero que parezca que estoy culpando a lxs grandes investigadorxs que reciben estímulos económicos o que son profesorxs de las instituciones más reconocidas de la antropología en el país. Más bien, espero que esto pueda ser visto tanto desde la perspectiva del profesorado como la de lxs compañerxs, para que se den activamente iniciativas sobre el tema puesto que, muchas veces (al menos desde mi experiencia), estos cuestionamientos aparecen cuando ya estás dentro de tu proyecto de investigación.

Hacer antropología en el ámbito académico no debería de ser solo para ser aceptado en algún proyecto o programa de investigación financiado, aunque claro que de alguna manera se deben de obtener ingresos económicos para subsistir y muchas veces esa es su justificación. Sin embargo, considero que debemos de comenzar a darle importancia a qué tanto nos cruza eso que queremos investigar y, sobre todo, no olvidar que urge atender las nuevas necesidades del mundo y no las estamos viendo. Muchos de los proyectos temáticos

propuestos en los cuales debemos enmarcar nuestras investigaciones llegan a ser ortodoxos. Si la antropología no responde a los nuevos retos ¿quién lo hará?

Es incomodísimo, doloroso y muy caótico, porque dentro de ese proceso de autocrítica nos situamos, nos reconocemos a nosotrxs mismxs: de dónde venimos, quiénes somos, qué queremos, qué hemos vivido y hasta por qué lo hemos vivido o continuamos viviéndolo. Ubicamos nuestras desigualdades, nuestros privilegios o nuestros sacrificios. Puede parecer una tarea muy interna y personal, pero profesionalmente nuestra antropología puede dar un giro de 180° si trabajamos desde lo que nos cruza. Al menos esta novata antropóloga cree en ello en este punto de su vida.

No digo que las investigaciones de grupos minoritarios o de otro tipo no sean importantes, pero no estaría mal cuestionar nuestros propios quehaceres. En alguna ocasión, una profesora de la universidad estaba impartiendo su clase sobre "Antropología y género" e hizo un comentario que, desde ese momento, se ha quedado anclado en mi memoria. Decía: "trabajo en [equis institución no gubernamental] y mi trabajo es decirles que tal grupo minoritario pasa por esto; es de esa manera como mi quehacer en la antropología incide para otros". Desgraciadamente, muchas veces las investigaciones y los aportes solo se quedan como un acervo más de su historia.

La antropología debería de construirse como activa, alejándose, en parte, de los anaqueles de libros. No se trata de dejar de escribir, más bien, de traerlo a nuestro presente en donde laten las vidas de las personas, aquellas que entrevistamos, aquellas con las que coexistimos dentro de este mundo del que somos parte.

Una historia de vestidos, blanqueamiento y vergüenza[1]

Laura Fernanda España Pérez,

Inicié mi proyecto de investigación con una pregunta profundamente personal: ¿Cómo, a pesar de entender que el racismo genera desigualdad y sufrimiento, seguía reproduciéndolo? Esta pregunta me llevó a observar mi círculo más cercano y a enfrentarme a cuestiones sobre la blanquitud, entendida como un espacio de privilegio relacional más que solo un color de piel, según Eugenia Iturriaga (2012). También exploré el blanqueamiento, que implica no solo alejarse de lo moreno, indígena o negro fenotípicamente, sino también adoptar la cultura dominante para ingresar en los círculos sociales en posiciones jerárquicas superiores. En este breve ensayo, compartiré mi experiencia de campo trabajando estos temas y los motivos que me impulsaron a hacerlo.

En mis fiestas de cumpleaños, desde los dos hasta los ocho años, solían vestirme de princesa, lo que implicaba usar un vestido y hacerme algún peinado que eventualmente haría que me doliera la cabeza. Recuerdo uno específicamente, el del *Lago de los Cisnes*. Esto por dos motivos: primero, la tela brillaba, los brillos incrustados en ella hacían que picara mucho y fuera incómodo de usar. El segundo motivo, el regaño que recibí al arruinar este vestido al tirarle refresco de naranja mientras jugaba. El vestido traía una serie de expectativas con la función social de desplegar el capital económico de mis padres. No jugar brusco, no correr, no mancharme. Aunque en las fiestas escolares y festivales me gustaba vestirme de distintas cosas, para las fiestas de cumpleaños usaba estos pomposos vestidos que me hacían ver bonita.

Mi madre también tuvo su propio vestido, uno de terciopelo azul. Le picaba e incomodaba tanto que le cortó las mangas, esperando que estuviera arruinado. Cuando esto no funcionó, terminó por enterrarlo en el jardín. Mi abuela en su niñez no tuvo fiestas ni vestidos caros, aunque siempre se esforzó por lucir lo más parecida a las otras niñas.

Uso estas historias porque pienso-siento la blanquitud como esos vestidos incómodos y estorbosos, pero que muchas veces hemos aprendido a desear. Así mismo, reconozco los procesos de blanqueamiento en una de las frases de mi abuela,

1 Este trabajo forma parte de mi tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Se titula: *Fuera de lugar: La incómoda sensación de ser mujer mestiza entre procesos de blanqueamiento.*

Laura Fernanda España Pérez
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Fernanda.espana99@gmail.com

que luego repetía mi madre: "Las curras se aguantan".[2] Esto se decía cada vez que algo incomodaba o dolía, como el sacrificio que se tiene que hacer para verse de cierta manera, con esto tan normalizado e incluso deseando usar esos incómodos vestidos y peinados para entrar a ciertos espacios. Pero también, que estos vestidos ilustran el lado material de la blancura, la integración de mi familia a estas redes sociales con el paso de las generaciones implica también mayores accesos y privilegios.

En el transcurso de la investigación y en algunas pláticas informales en el campo, hablamos varias veces de los vestidos y sus trágicos finales. El vestido que nos calificaba como más humanas, más civilizadas. Para muchas veces poder ejercer una relación de poder o alejarnos de las violencias. Mi sueño para esta investigación es que sea el vestido roto, manchado, quemado o en la basura. Que, aunque no destruye los vestidos y tampoco promete dejar de usarlos, ha sido un lugar para cuestionarse, sentir y sobre todo estar fuera de lugar, y buscar puntos de fuga para ser más nosotros.

Inicio con esta historia con el propósito de hablar de mi vínculo personal con el tema y como recordatorio constante de la motivación para escribirlo, la red de personas que esto involucra, que se tomaron un tiempo para poder acompañarme, pensar juntas. Hablar, muchas veces de cosas que nunca habían compartido, de esos dolores ocultos y de alguna forma exorcizarlos. Mientras espero que este trabajo continúe siendo crítico con las estructuras de poder, no espero que continúe con la rigidez de la academia.

Una de las grandes lecciones que nos compartió la directora del proyecto de investigación Rocío Gil en una de las primeras clases es que los trabajos de investigación y, finalmente, las tesis, son un camino, un proceso, que recorremos en busca de respuestas, pero que finalmente lo que importa no son tanto las respuestas que encontramos sino las distintas formas en las que viajamos los caminos y cómo estos nos cambian a nosotros. En este sentido, me gustaría pensar en dos partes: el camino, que son todas las conversaciones y experiencias que se compartieron durante el campo, y los mapas, que es la forma en la que pienso esas vivencias y me guío a través de ellas. En este breve fragmento etnográfico reflejo el inicio de este camino, cómo entré a lo que sería mi tema de estudio y finalmente a campo. El propósito de este texto es mostrar una reflexión sobre mi proceso de investigación. Muestra cómo abordé racismo, blanqueamiento y blanquitud en un trabajo de campo con mujeres en la Ciudad de México. Desde mi lugar de enunciación como mujer mestiza y el lugar de enunciación de mis interlocutoras.

Entré a la licenciatura de Antropología Social hace tres años, inspirada por las historias de trabajo de campo de otra antropóloga. Ella hablaba sobre sus tres meses viviendo en un basurero o subir a la sierra desde un camión de *Coca-Cola*, y yo soñaba con vivir esas aventuras. Sin embargo, mi propia historia de vida me fue guiando hacia otras preguntas, unas que hablaban mucho más hacia los círculos donde yo me movía y que no se iban a resolver sin estudiar el círculo donde se generaron. Mi compañera Diana dijo: 'uno inicia

2 Refiriéndose a las curras como las mujeres bonitas y bien arregladas.

campo antes de iniciar', en el sentido de que hay preguntas que se han encontrado dentro de ti, pareciera que desde antes de comenzar.

En mi segundo año de licenciatura, en una clase sobre desigualdad, al hacer una participación en clase describí a una de mis antiguas compañeras de preparatoria como "negrita". La palabra que inicia todo, la usé para describir a una compañera de la preparatoria, en una clase sobre desigualdad. No recuerdo muy bien el argumento, pero en cuanto acabé de hablar, la profesora lo anotó en el pizarrón y nos lanzó la pregunta: '¿Por qué usamos el diminutivo? ¿Creen que es infantilizante?'. Se abrió una gran discusión en torno a eso, pero lo que más recuerdo es que una compañera empezó a hablar al respecto mientras que yo sentía que me hundía en un espiral de culpa y vergüenza. Pensé mucho si regresar o no a la clase, ya que incluso antes de esto, los temas que se tocaban ahí me incomodaban. En retrospectiva tiene sentido, ya que hasta esa clase nunca me había cuestionado sobre mi tono de piel, nunca lo había considerado relevante, esto se explica porque no soy morena, me han descrito como apiñonada, pero hasta antes de esta investigación jamás le di mucha importancia. Porque era un tono de piel no marcado, que podía pasar hacia la blanquitud. Antes de la universidad sólo había asistido a escuelas privadas y vivía en un hogar de clase media y esto hacía que la clase fuera muy incómoda. Los comentarios racistas y clasistas que se criticaban eran los que yo había crecido escuchando, era como se marcaba la distancia con el otro.

Esta clase se centraba en el racismo como generador de desigualdad, definido como un conjunto de prácticas, estructuras, creencias y representaciones que transforman ciertas formas de diferencias percibidas, generalmente consideradas como indelebles e inalterables, en desigualdades (Mullings, 2008). Esto enmarcado en el contexto mexicano, donde mestizaje refiere al proyecto de formación nacional, en el que somos una nación que es el resultado de "lo mejor" entre lo indígena y lo europeo, buscando la inclusión a una identidad nacional específica y a la vez excluyendo activamente a la población indígena y afrodescendiente.

Dentro del mestizaje se privilegia la blanquitud. Esta puede ser negociada mediante procesos de blanqueamiento que dan acceso a ciertos privilegios pero, al mismo tiempo, se culpabiliza a los individuos de su propia exclusión por no poder negociarlo por completo y por no 'pasar' del todo a la blanquitud (Moreno, 2012). El racismo en México no solo afecta a las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sino que también crea relaciones de poder entre las y los mestizos. Estas relaciones se ven mediadas por el acceso a la blanquitud, que más que un color de piel es un conjunto de relaciones de poder (Iturriaga, 2020).

Para esta clase decidí interrogar un poco esta incomodidad que sentía y preguntarme qué rol jugaba en mis interacciones. En mis recomendaciones de bibliografía para este trabajo se encontraba el libro *México es racista, una denuncia* de Federico Navarrete (2016). En este hay un capítulo sobre necropolítica, en el que explica cómo estos prejuicios o chistes que, de entrada, nos parecen inocentes, construyen a las personas como desechables. El ejemplo del libro es sobre qué personas desaparecidas salen en las noticias, donde el autor argumenta

que son las personas blancas de clase alta las que aparecen, mientras que es difícil que se haga difusión de las personas desaparecidas racializadas negativamente.

Entonces surgió una pregunta: si desaparezco, ¿saldré en las noticias? Por personas de mi círculo social que lamentablemente estuvieron desaparecidas, sabía que probablemente sí. Hasta ese punto, tuve una noción más clara de dónde me posicionaba en las discusiones sobre desigualdad. Cómo ciertos marcadores, ser mujer, de clase media, dentro de los tonos claros de piel, y socializada en ciertos espacios, permitían que mi vida se viera como valiosa. Entonces me empecé a preguntar sobre la blanquitud como este otro lado del racismo. Además de los procesos de blanqueamiento, que es como nos integra y que se negocia a través de procesos de blanqueamiento que dan acceso a ciertos privilegios (Viveros, 2016).

Esto hizo que la pregunta fuera: ¿Cómo fui socializada para pensar que decir "negrito" o reírme de los chistes que marcaban desigualdad estaban bien? ¿Cómo esta socialización, sumada a otros marcadores, me daba privilegios? Estas preguntas, más la bibliografía recomendada, me llevaron a sentir mucha culpa. Por lo cual pedí una asesoría con la profesora que daba la asignatura y le conté todo. Su respuesta fue: "yo también me siento culpable". Y después de una muy larga charla sobre la culpa y los procesos de blanqueamiento, le pregunté, "¿Cuál es el rayito de luz?" Esta conversación resultó muy importante porque, además de ser una condición de posibilidad para que yo trabajara esto, se volvió un modelo de conversación con algunas de mis interlocutoras, donde muchas veces nos acompañábamos en la culpa y en la búsqueda de "rayitos de luz".

Así, cuando se abrió el proyecto de investigación "Formación Racial Mexicana: discursos y prácticas en torno al racismo"[3] fui aceptada, pero sin ningún tema fijo, en medio de la pandemia por COVID-19. Entonces una conocida me preguntó: "¿Corriges a tus amigos cuando hacen estos chistes?" La respuesta fue no, porque me daría pena. Entonces pensé en cuántas cosas dejaba de decir o hacer porque me daban vergüenza. Por sentir que ese tipo de cuestionamientos no entraban en círculos específicos donde más bien me quedaba callada con respecto a muchos temas.

Así fue como decidí investigar la vergüenza, en relación al racismo y el blanqueamiento, con una investigación preliminar con mi único campo accesible en ese momento: mi familia. Dentro de mi entorno familiar siempre se insistió en el correcto uso de los cubiertos en la mesa y cuando éstos no se usaban bien o había algún incidente en la mesa, se decía a modo de broma la frase: 'nunca brillarás en sociedad'. Al preguntarle a mi abuela acerca de este empeño en los cubiertos, dijo que viene de que en algún punto llevó a sus hijos a un

3 En el último año de la carrera de Antropología Social en la Universidad Autónoma Metropolitana, los estudiantes tienen la oportunidad de integrarse a proyectos de investigación que mejor se alineen con sus intereses académicos. Para ello, nos entrevistamos con los profesores responsables de estos proyectos, donde llevamos a cabo el trabajo de investigación durante todo el último año. En mi caso, me uní al proyecto "Formación Racial Mexicana: discurso y prácticas en torno al racismo", dirigido por la Dra. Rocío Gil Martínez de Escobar.

restaurante muy lujoso, en el que no supieron usar todos los cubiertos y solo la miraban a ella, muy incómodos. Ella se sintió como si estuviera 'fuera de lugar'.

Esta experiencia generó un mandato de blanquitud en mi familia a partir del cual se juzga lo que es correcto y lo que está 'fuera de lugar'. ¿Qué significa estar fuera de lugar y qué nos dice este sentimiento sobre el racismo y el blanqueamiento? Este concepto de estar 'fuera de lugar' se vuelve un marcador etnográfico importante a lo largo del campo, siendo una de las preguntas clave con mis interlocutoras. A partir de esta investigación, surge una de las preguntas : ¿Qué significa estar 'fuera de lugar' y qué nos dice de la identidad mestiza y los procesos de blanqueamiento? Para poner en marcha la investigación, lo único que quedaba era fijar un espacio de investigación y mis interlocutores.

Esto presentó muchas dificultades, pensando en este trabajo como un intento de estudiar hacia arriba, lo que implica poner atención en las personas que tienen poder en una estructura social determinada (Nader, 1972). Desde esta perspectiva, las preguntas cambian y uno no solo se pregunta en el caso del racismo cómo lo viven y resisten las personas racializadas de manera negativa, sino cómo éste genera también beneficios y es reproducido por las personas que tienen el poder, lo que nos da un entendimiento más completo de éste.

Al buscar trabajar con la clase media sobre racismo y afectividades, me di cuenta de que no resultaba un acceso sencillo, principalmente porque hablar de racismo se considera tabú y apunta hacia la existencia de buenas o malas personas, sumado a que en ese momento me encontraba en los últimos meses de la cuarentena por COVID-19. Contemplé varios espacios hasta que se lo comenté a una amiga y ella me propuso entrevistarla. La relación previa hizo que todo fuera mucho más sencillo y que pudiéramos hablar de racismo en un espacio seguro. Por esto decidí hablar con mujeres entre 20 y 50 años que residieran en la CDMX y que quisieran hablar conmigo.

Esto último resultó muy importante, ya que necesitaba que estuvieran abiertas a tocar temas sensibles. Gran parte de estas mujeres, en un principio, eran conocidas o conocidas de conocidas. En este sentido, fue una autoetnografía, pensándola 'como antropología desde dentro', la cual surge cuando el miembro de una cultura se atreve a estudiar, documentar y analizar su propia cultura con herramientas de trabajo como las que nos aporta la antropología (Herrera, 2011).

Muchas veces, la relación previa hacía que las conversaciones fluyeran muy rápido y pudiéramos hablar de afectividades. Pero también las relaciones de poder resultaban muy distintas, ya que mis interlocutoras decidían los tiempos en los que nos veíamos y también los lugares. Una de ellas me invitó a su casa a tomar un café, que bebimos con calma y en algún punto, cuando ambas estábamos cansadas, se terminó la entrevista y me fui. Por una parte, esto limitó mi visión de su cotidianidad, pero por otra, me gustaba mucho más la idea de pensar juntas y que me regalaran estos cachitos de su vida.

El segundo reto que encontré en el campo fue que, al identificarme tanto con mis interlocutoras, me costaba trabajo observar ciertas cosas. Esto lo descubrí presentando avances de campo en el seminario de tesis, donde conté que a una de mis interlocutoras le daba

miedo caminar y en su vida diaria no caminaba; solía usar Uber o carro particular. Algo que me parecía perfectamente normal, ya que yo tampoco caminaba sola y usaba el transporte público acompañada y con mucho miedo. Mis compañeros sí notaron que ahí se encontraba un punto importante, lo que me hizo pensar que había un sesgo que no notaba en mis interlocutoras. Noté que, aunque el miedo es algo que acompaña la situación de violencia de género actual, las estrategias que utilizaban se realizan en un contexto, pero no son replicables en otro.

Así fue como decidí hacer grupos focales, preguntando: "¿Te has sentido fuera de lugar?" e invitando a las mujeres a hablar conmigo. Considero que ese fue el momento clave de la investigación, ya que, al moverse en espacios blanqueados, uno entiende de manera muy intuitiva cómo funcionan los accesos y de qué forma te tienes que ver para entrar y ser parte de estas constantes negociaciones por la pertenencia. Finalmente, el campo se concluyó con algunas entrevistas hacia las interlocutoras de los grupos focales. Es importante agregar que ninguna de las mujeres con las que trabajé se identificaba como indígena o afrodescendiente.

Esta tesis estuvo impulsada por muchas emociones, pero particularmente acompañada por la duda: ¿Y si no soy suficiente? Durante el campo, muchas veces pensaba si mi trabajo era demasiado no crítico o no antropológico, si era ética con mis interlocutoras, en coloquios pensando si mis trabajos merecían compartir espacios con personas con carreras impresionantes, pensando en una carrera académica como parte de los procesos de ascenso social y de blanqueamiento.

Me resulta curioso que una tesis que investiga eso, a su vez, esté plagada del sentimiento, cómo integrarnos a estos círculos y cómo ser parte, dentro de un futuro que resulta incierto y por lo cual se siente como si tuviéramos que descubrir "el hilo negro", con una metodología perfecta, mientras lo redactamos con una escritura elegante. Muchas veces este miedo me resultaba paralizante, incluso al presentar mi trabajo, porque pareciera que la academia no es un espacio donde se permita ser vulnerable.

Esto tiene consecuencias no solo personales, también metodológicas sobre los temas que se escogen y cómo se manejan. El evitar estas incomodidades, que nos obligan a cuestionar nuestras posiciones en las estructuras de poder y dejarnos cuestionar, considero que es una causa de los pocos trabajos que existen en México sobre la blanquitud.[4]Además de una antropología incómoda, considera que también es necesaria una antropología amorosa, pensando en el amor y la aceptación de la diferencia, sobre todo en nuestra relación con las personas que deciden trabajar con nosotros y sus posiciones ante las estructuras de poder. Es decir, ser críticos con las estructuras pero saber que el cuestionarnos unos a otros, sobre todo en vínculos como los que se generan en el campo, debe ser desde la ternura y el cuidado.

4 Trabajos como los de Monica Moreno, Eugenia Iturriaga, Gisela Carlos Fragoso y Hugo Cerón, han contribuido a darle visibilidad al tema.

Referencias

Herrera Martínez, E.
2011 *Soy Edith na savi: identidad y experiencia organizativa de jóvenes indígenas en México* (Tesis de licenciatura). Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, México.

Iturriaga Acevedo, E.
2020 "Desencriptar el racismo mexicano: mestizaje y blanquitud", en *Desacatos*, 64(2), pp. 149-163. *https://doi.org/10.29340/64.2339.*

Moreno Figueroa, M.
2012 "'Yo nunca he tenido necesidad de nombrarme': reconociendo el racismo y el mestizaje en México", en J. Pablos (ed.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, pp. 15-48. Juan Pablos editores.

Mullings, L.
2013 "Interrogando al racismo: Hacia una Antropología Antirracista", en *Revista CS*, 12, pp. 325-375. *https://www.redalyc.org/pdf/4763/476348375011.pdf.*

Nader, L.
1972 "Up the anthropologist: Perspectives Gained from studying up", en D. Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology,* pp. 284-311. Pantheon Books-Random House.

Navarrete, F.
2016 *México racista. Una denuncia.* Grijalbo.

Viveros, M.
2016 "Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina" en S. Messeder, M. G. Castro y L. Moutinho (eds.), en *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*, pp. 17-39. EDUFBA.

“Otras caras de un mismo rostro”: XV Coloquio Internacional Afroindoamérica

Atzín X. Pichardo Gamboa
Fabiola Yael Jiménez Manzano
Mónica Pérez Juárez

En esta reseña hacemos un recorrido por las experiencias y las presentaciones acontecidas en el XV Coloquio Internacional Afroindoamérica de la Red Global Antirracista, resaltando la importancia de espacios de enunciación y denuncia como este, así como la amplia gama de perspectivas y temáticas abordadas sobre racismo, violencias, exclusión, estereotipos, invisibilización y luchas, entre otros. En su quinceava edición, estas jornadas nos invitaron a mirar el espacio con otros ojos –y mirarnos en él–, analizando y luchando desde nuestra trinchera por diferentes futuros en Nuestra Afroindoamérica.

Como estudiantes de instituciones públicas en el primer cuarto de siglo, la Historia negra, ya no del continente sino de México, se presentaba como poco más que un “secreto”; algo que no debía hablarse en voz alta muy seguido. Una historia siempre interpretada por nombres que no fueron protagonistas y nunca contemporáneas. Tan indiferente a la experiencia diaspórica que muchas personas todavía piensan a África como país y no como continente, fomentando ideas como que “en México no hay negrxs[1]” y si hay, son gente extranjera quienes vienen a hacer “maldades”, perpetuando la invisibilización social e histórica de lxs afrodescendientes, así como sus estigmas. Tal como lo expone Mónica Moreno Figueroa (2022), estas ideas están justificadas por el racismo anti-negro, reflejando la configuración del imaginario nacional basado en el mestizaje –desde mediados del siglo XX– y reproducido en los discursos políticos y narrativas oficiales del país, en las cuales hay una inclusión y exclusión en la nación que consideraba a la “raza negra” como indeseable, lo que llevó a su invisibilización sistemática. Sin embargo, esta no es la única presencia en el país/continente que se ha tratado de opacar.

La población indígena en América es puesta en una vitrina, queremos que todo el mundo admire sus prácticas ancestrales, pero despreciamos sus cuerpos racializados como parte de la población sujeta de derechos, viéndose obligados a desplazarse hacia la periferia, espacial y epistémica del país. Por lo tanto, encontrar espacios dónde escuchar y hablar con algunxs de ellxs, sin el constante “darles voz a los que no tienen voz”, es difícil, más aún hallar espacios donde lo Afro y lo

Atzín X. Pichardo Gamboa, ENAH
atzin.pichardo@enah.edu.mx

Fabiola Yael Jiménez Manzano, ENAH
fabiola.jimenez@enah.edu.mx

Mónica Pérez Juárez, ENAH
monica.perez@enah.edu.mx

1 En este texto se decidió hacer uso de la “x” como una forma lingüística de des-binarizar el género, es decir, como un modo de emplear lenguaje incluyente y no sexista.

Indo, tan íntimamente entrelazados históricamente, conecten y abran su infinidad de posibilidades de reelaboración a una nueva historia de *Nuestra-Afroindoamérica.* Por todo lo dicho, es que debemos hablar sobre el quinceavo coloquio realizado en diciembre de 2023 por Afroindoamérica Red Global Antirracista.

Los primeros pasos hacia lo que se convertiría en Afroindoamérica Red Global Antirracista se dan en 2006, cuando el Dr. J. Jesús María Serna Moreno, por petición de la Dra. Luz María Martínez Montiel, comienza a dar la clase "Afroamérica" en el Colegio de Estudios Latinoamericanos (CELA) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Para 2007, junto a un grupo de estudiantes de la clase "Afroamérica: aportes africanos a la cultura de Nuestra-América", deciden integrar un colectivo independiente llamado Mackandal,[2] el cual tenía como objetivo enfocarse en el estudio de la presencia africana en México y América Latina, con enfoque latinoamericanista así como inter, multi y transdisciplinario. Es dos años después, entre el 30 de noviembre y el 1 de diciembre de 2009, cuando se llevó a cabo el primer Coloquio de Afroindoamérica.

En el año 2010, "Estudios Afroamericanos" se aprueba como parte del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM, quedando como responsable el Dr. Jesús Serna y corresponsable el Dr. José Emilio Rolando Ordoñes Cifuentes, a quien se le hace un homenaje póstumo durante el segundo coloquio, en ese mismo año. Entre todas las actividades del PAPIIT, las más destacadas fueron las colectas de víveres para las comunidades de la Costa Chica, así como la colaboración con los Encuentros de Pueblos Negros y las prácticas de campo a dicha región. A través de éstas, se reafirmó la necesidad, la urgencia y la importancia del vínculo con lo que llamamos realidad.

En distintos balances generales se ha mostrado cómo gracias a todas estas acciones aumentó la concientización sobre las problemáticas de la diáspora afrodescendiente, nacional e internacional. En 2013, se transforma en "Seminario Permanente Afroindoamérica", aunque el camino trazado ya había sumado a diversas personas investigadoras, estudiosas, artistas y activistas dispuestas a colaborar en la "construcción de un mundo menos desigual" (Afroindoamérica, 2022).

Es en 2020, tras pronunciarse por el asesinato de George Floyd y el racismo estructural y sistémico en el mundo, que surge "Afroindoamérica Red Global Antirracista", integrada por académicos y académicas, estudiantes y activistas –de México, América Latina y el Caribe– que participan de manera conjunta y organizada contra el racismo, la violencia y otras formas de opresión. A la Red le interesa también la historia en la medida que considera relevante reconocer el origen de los pueblos afro, su lucha por mantenerse durante siglos como pueblos o comunidades libres a pesar de la dominación y en la que unieron su suerte a los pueblos indígenas y demás explotados de la tierra, en un proceso de resistencia cimarrona

2 Alusión al héroe haitiano que "seguía vivo después de la muerte" y que llevó a la única revolución de independencia triunfante de esclavos negros en la historia de la humanidad (Cruz Santiago, 2023).

que no terminó con la independencia ni con la abolición de la esclavitud ni con la conquista de sus derechos civiles, porque continua a través de problemas ambientales, neo-extractivistas, migración forzada y racismo instituticional, así como la indiferencia a sus saberes. El enfoque de la Red y quienes la integran parte de una postura latinoamericanista que intenta construir un mundo donde quepan muchos mundos (Afroindoamérica, 2020).

Conforme a lo dicho, los coloquios internacionales de Afroindoamérica Red Global Antirracista surgen como una respuesta, aunque no única, ante estas violencias. Este trabajo conjunto, a lo largo de más de quince años de incansable esfuerzo, ha creado y consolidado diferentes espacios, como cursos gratuitos, conversatorios, diplomados, blogs de difusión, entre otros, que tienen como objetivo "generar y promover la investigación, análisis, discusión y difusión en torno a la población indígena y afrodescendiente en Nuestra América" (Estudios Afroaméricanos, 2010).

Específicamente en la semana del 4 al 8 de diciembre del año 2023, se llevó a cabo el *XV Coloquio de Afroindoamérica Red Global Antiracista "Racismo y otras violencias en Afroindoamérica"*, en la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa (UAM-I), en el cual, de manera tanto presencial como virtual, fuimos testigxs de diversas ponencias, conferencias magistrales y presentaciones de libros, contando con la participación de periodistas, investigadorxs independientes, estudiantes, colectivos y activistas de diferentes latitudes de México, República Democrática del Congo, Brasil, Costa Rica, Cuba, Colombia, Estados Unidos, Costa de Marfil, entre otros países. En estas jornadas se discutieron temas sobre las afrodescendencias, la diáspora, migraciones, educación, feminismos negros, violencias, racismos, retos y resistencias respecto a los pueblos y comunidades afrodescendientes e indígenas en la región de Nuestra América.

El amplio intercambio de diálogo se integró a lo largo del coloquio haciéndonos ver y experimentar diferentes análisis y críticas contra el racismo y las violencias que aún aquejan a las personas racializadas de manera negativa en Afroindoamérica; así como nuevas aristas a problemas históricos, políticos y jurídicos, desarrollando la cuestión más allá de lo fundamentalmente racial ante el *colonialismo*, la *blanquitud*, el *patriarcado* y el *capitalismo*, desde la época de la esclavización hasta las resistencias, luchas y defensas de lxs afrodescendientes e indígenas contemporánexs.

El XV Coloquio Internacional Afroindoamérica estuvo bajo el tema "Visibilización del racismo y otras violencias contra las autonomías comunitarias antisistémicas por parte del capital, el colonialismo, el patriarcado y los Estados nacionales en Afroindoamérica". Los ejes temáticos fueron los siguientes: *1)* Racismo y otras violencias contra los pueblos originarios y afrodescendientes por parte de los proyectos de desarrollo capitalista en nuestra América*; 2)* Pluralismo jurídico y sistemas normativos de los pueblos afro e indoamericanos; *3)* Feminismo, identidades sexogenéricas, cuerpo-territorio y violencia en Afroindoamérica; *4)* Ubuntu, la lucha por la vida y las relaciones entre África y los pueblos de Afroindoamérica; *5)* Artes, patrimonio cultural, literatura y educación; *6)* Historia y memoria. Valorando el pasado desde Afroindoamérica; *7)* Participación política, logros y retos de los Decenios

Internacionales en Afroindoamérica; y *8)* Nuevas tecnologías, representación e identidad. Estos ocho ejes conformaron un total de diecisiete mesas, contando con la participación de cuatro o cinco ponentes en cada una de ellas.

El primer día, 4 de diciembre, se otorgó el reconocimiento a la Dra. Yolanda Wood Pujols por su trayectoria, dedicación y aportaciones en Afroindoamérica Red Global Antiracista, reconocimiento presentado por Margarita Aurora Vargas Canales. Seguido de esto se presentó la conferencia magistral "Arte del Caribe contemporáneo: miradas críticas ante el racismo" impartida por la Dra. Pujols y comentada por Jesús María Serna Moreno. A dicha conferencia magistral le seguirían otras tres, distribuidas en los distintos días del evento.

El día 6 de diciembre se presentó "El decenio afrodescendiente. Notas para una evaluación", impartida por Francisco Ziga y moderada por Fernando Cruz Santiago. El 7 de diciembre la conferencia magistral estuvo a cargo de Citlali Quecha Reyna con el título "El decenio internacional de los afrodescendientes: un acercamiento desde México", moderada por Rocío Gil Martínez de Escobar. El día de la clausura, 8 de diciembre, se llevó a cabo la última: "Para un balance de la Década Internacional de los Afrodescendientes en Colombia y América Latina", impartida por Darío Henao Restrepo y comentada por Jesús María Serna.

De igual manera, el 8 de diciembre, antes de la clausura oficial del coloquio, se presentaron dos libros, con la moderación de Rocío Gil. El primer libro presentado fue *De naos de olvido, altares sin tumba e imaginarios de la guerrilla. Desmemoria e identidad del Pacifico Mexicano (Atoyac y la Costa Grande de Guerrero)* (2023), bajo la autoría de Judith Solis Téllez y comentado por Jesús Serna. El segundo libro fue *Racismos entrelazados. Intersecciones de las opresiones racistas en México* (2023), coordinado por Cristina V. Masferrer León y comentado por dos de las autoras: Johana Navarrete Suárez y Berenice Vargas García. Este último tuvo como detalle compartir de forma digital el libro a todas las personas presentes, a través de un código QR.

Si bien todas las mesas y temáticas son importantes, haremos mención particular de aquellas que, por su temática, relevancia o formato, resonaron en nuestras reflexiones una vez culminado el evento. Tal es el caso de la mesa 3 "Mujeres racializadas y estereotipos colapsados", en la que se discutió cómo la idea colonial de aspirar hacia la blanquitud, lo "ideal", hace que nos sintamos insegurxs con nosotrxs mismxs, nuestro cuerpo y nuestro entorno, haciéndonos sentir incómodxs en espacios donde hay cuerpos más hegemónicos, violentando nuestras mentes y nuestro ser. Lo dicho se ve claro en la ponencia "Blanquidad, blanqueamiento y desigualdad con mujeres de la CDMX", de Laura Fernanda España Pérez.

También se dieron conversaciones sobre el cabello afro, que durante mucho tiempo fue señalado como "exótico" o cabello "sucio", "malo" o rebelde", como se expuso en la presentación "Afroemprendimientos como espacios de identidad, memoria y resiliencia", a cargo de Analaura Abreu Alfonso. La ponente enfatizó cómo los afroemprendimientos, creados principalmente por mujeres negras-afrodescendientes para el cuidado de su cabello

a través del uso de productos adecuados, son otra forma de resistencia, a través de la cual se genera conciencia e información respecto al cuerpo y cabello de las mujeres afrodiaspóricas.

De igual forma, durante el coloquio nos fue posible observar algunas rupturas con la norma académica de presentación por parte de lxs ponentes. Para ejemplo, en la mesa 5, "Afrodescendientes en la actualidad latinoamericana", se presentó un performance con imágenes, música, cantos y citas de autores como Franz Fanon, bajo el título "Afrocuerpa, sonoridades y performatividades. México y Colombia, dos contextos de Mujeres Afrourbanas", a cargo de Jessica Esther Moreno; ampliando el discurso a sensorial, visual y sonoro, mostrando que las mesas de diálogo no tienen por qué ser sólo leídas y escuchadas, sino sentidas también; dándole una vuelta a las formas de expresión en los espacios considerados "serios".

Otro ejemplo de temas que deberíamos tener más en consideración son aquellos que abordan la dificultad para autores y autoras racializadxs que escriben e investigan desde perspectivas anti y contra racistas, para entrar en el canon de escritura, literatura y cine, tanto académico como popular. Lo dicho se reflejó en la mesa 7, "Escritura, racismo, invisibilización y enfoque interseccional en lo afro". Gabriel Hernández Soto, en su presentación "La escritura de la tradición oral. El deslinde de la oratura y la oralitura", propició la discusión de frases célebres y conflictivas desde una lectura crítica. Esta ponencia incentivó un debate con las personas asistentes, quienes aportaron al tema concluyendo en que estos lemas fueron sobre interpretados y/o recortados –como "Por mi raza hablará el Espíritu Santo", de José Vasconcelos– para crear una memoria laica, mestizante y encubrir ciertos "pecados" de origen; una discusión para reflexionar hacia quiénes está dirigido y porqué es importante no perder de vista su extensión y reflexión original.

En la mesa mencionada arriba también se habló sobre el imaginario creado sobre México y lxs mexicanxs en el cine nacional, sobre todo en la famosa "Época de Oro", en la que se producen y reproducen estereotipos racistas y clasistas de cómo "somos" lxs mexicanxs, como en la presentación "El imaginario mexicane y su representación en la pantalla nacional", impartida por Diana Laura Vázquez Soto. Esta mesa posibilitó la discusión sobre cómo la representación de lo "mexicano", según fue expresado también por ponentes y asistentes afrodescendientes, les ha llevado a sentir su experiencia menos válida y alejada de lo "deseado" o lo "esperado", llegando a verse expuestxs en aquellas representaciones donde aparecen solamente como víctimas de la marginación social, siendo obligadxs a redoblar sus esfuerzos para validar sus logros o su propia identidad afro o indo.

La mesa 16, "Educación y pedagogías en resistencia" fue abordada de otra manera, al contar con solo una presentación: "Encuentro de etnoeducadores Afro en México. Conversatorio-Mesa de diálogo". Esta conversaciòn fue llevada a cabo por integrantes del Centro de Estudios Afromexicanos Tembembe, la cual tuvo un formato mucho más personal con el público, al no sentarse en la mesa sino en el piso, como una forma de mostrarse en más cercanía al contar sus historias personales como personas afrodescendientes y cómo la educación en México es excluyente e inferioriza a las personas afromexicanas. También

realizaron una actividad didáctica quienes asistimos, en la que nos hicieron reflexionar sobre si alguna vez sufrimos racismo o violencia, aunque no todas las personas presentes fuéramos afrodescendientes. Esta dinámica de autorreflexión nos invitó a pensar más en cómo el racismo está bien estructurado dentro de nosotrxs por parte de la sociedad.

La clausura del coloquio fue por parte del cuarteto femenino *Caribe en la Voz. Raíces: el gesto, el canto y el cuerpo*, interpretando canciones que narraban historias sobre el trabajo, relaciones y resistencia afrodescendiente, mostrando también la importancia y relevancia de las artes, en este caso la música, como representación, orgullo y resistencia afro. Debemos resaltar aquí la importancia de las mujeres tamboreras y lo difícil que ha sido y continúa siendo su proceso para entrar y permanecer en este espacio musical, el cual anteriormente era algo reservado casi exclusivamente para los hombres. No hace mucho tiempo tuvimos la oportunidad de conversar con un babalocha y nos mencionó que aún ahora es complicado, casi imposible, que una mujer toque el tambor durante las ceremonias de montar santo. Por lo que hacerse de los tambores, estilos, versos y rítmicas en este espacio masculinizado nos muestra otra forma de resistencia.

Algo que notamos a lo largo del evento fue la poca participación por parte del alumnado, profesorxs y personas ajenas a la institución sede. Quizá fue consecuencia de la poca, casi nula, difusión que le dieron al evento, ya que cuando entramos al recinto nos percatamos que no se veía algún cartel o póster del coloquio y, si lo hubo, pasó desapercibido. De igual manera, en las redes sociales de la institución anfitriona no habían publicaciones relacionadas con la promoción del coloquio, lo cual creemos afectó totalmente la asistencia al mismo, así como la participación externa.

Consideramos que en un evento de esta magnitud, y con la participación nacional e internacional que tuvo, era merecedor de una mayor divulgación para que las ponencias y las presentaciones hubieran sido aún más enriquecidas con un mayor número de diálogos, preguntas y comentarios. Es sumamente importante la difusión de estos espacios temáticos ya que son pocos y, ciertamente, en la academia este tipo de temas continúan invisibilizados. Es precisamente por lo que se deberían resaltar, promocionar y divulgar más estas jornadas, independientemente de si se trata de especialistas en el tema o aquellas personas con interés, ya que el racismo es una discusión que nos afecta a todxs.

A pesar de ciertos percances técnicos, problemas con el micrófono, la transmisión en vivo o la proyección de los medios audiovisuales que llevaban lxs exponentes, se tuvo una participación activa por parte del público, quienes tuvieron mucho interés por ciertos temas. Algunos comentarios que se escuchaban reflejaron esta apertura: "yo vengo a aprender", "no sabía nada sobre mi parte afrodescendiente", entre otras. Además, se incentivó la interacción con lxs ponentes después de sus participaciones, con el fin de conversar, intercambiar ideas o conseguir bibliografía para adentrarse en las temáticas. También se pudo ver muchas participaciones por la red social *Facebook* donde la transmisión en vivo se llenaba de preguntas y comentarios. De igual manera, las jornadas se caracterizaron por estar repletas

de reencuentros entre amigxs y colegas, y la oportunidad de conocer nuevas personas, intercambiar ideas, puntos de vistas, experiencias, conocimientos y aprendizajes.

¿Por qué seguir hablando de antirracismo?

Como hemos mencionado en párrafos anteriores, en Nuestra América se siguen viendo y viviendo casos de violencia, exclusión e invisibilidad hacia personas racializadas en negativo, perpetuando las ideas colonialistas y racistas que han estereotipado a estas poblaciones de manera negativa como "perezosas", "criminales" y "sospechosas". Ideas que siguen permeando en la estructura social y mental de la población de Afroindoamérica.

Hoy en día se aspira a la *blanquitud*, la cual se asocia con lo "bueno, correcto, civilizado". Sobre la *blanquitud,* Federico Navarrete nos menciona que "no es un atributo racial en sí mismo, sino una forma de ser, de comportarse, una identidad cultural o un ethos del capitalismo" que está ligado con la aspiración, el ascenso social y el prestigio (Navarrete, 2020, p. 10). Eduardo Restrepo y Verónica Cortés (2023, p. 16) nos dicen, además, que opera como el lugar de la "norma" y de lo no cuestionado. Se trata de marcos de lo que es deseable, dando como consecuencia que aquello que no entra en lo "normal" sea violentado, no únicamente de manera física sino también simbólica. Un ejemplo de esto son las redes sociales, en donde la violencia racista persiste en memes y comentarios negativos hacia migrantes y personas leídas como negras, perpetuando su rechazo y su exclusión social.

Las leyes y políticas, en el caso de México, siguen haciendo oídos sordos ante denuncias por violencia racista e incluso, siendo ellxs mismxs lxs que recurren a actos y comentarios de esta índole. La educación escolar sigue con el mismo patrón de invisibilización y exclusión respecto a la existencia de personas africanas y afrodescendientes, esto se puede ver en los libros escolares de texto. En el trabajo de Cristina Masferrer León, "Racismo, ignorancia y olvido. La esclavitud y las personas de origen africano en la educación primaria y secundaria de México" (2014), se aborda que, si bien se ha avanzado en comparación con épocas anteriores en temas de visibilización, todavía protagoniza un discurso que reduce la presencia africana y afrodescendiente a personas esclavizadas, sin realmente profundizar o complejizar en el tema e incluso con información errónea o desactualizada.

Por último, durante toda la semana que duró este XV Coloquio, fuimos testigas de algunos de los hilos que tejieron y dieron forma a historias y luchas invisibilizadas y oprimidas, algunas olvidadas, pero siempre vivas. Historias que encontraron en Afroindoamérica Red Global Antirracista y su coloquio un espacio de colaboración, intercambio, reflexión, compañía y de denuncia en contra de los sistemas opresores y jerárquicos estructurados históricamente en nuestra sociedad. Es por tanto muy importante seguirle la pista, y si es posible colaborar, en espacios como este que abordan las diferentes experiencias afro e indo en Nuestra América, y que alzan la voz para seguir conquistando derechos fundamentales y su reconocimiento, haciendo que las voces y las ideas retumben en nuestro interior.

Referencias

Afroamérica
12 de junio de 2020
[Afroindoamérica Red Global Antirracista].*Pronunciamiento 2020.* [Imagen]. *https://www.facebook.com/photo/?fbid=304243533920510 0&set=pb.100057442068663.-2207520000.*

Afroindoamérica Red Global Antirracista.
20 de septiembre de 2022
[Afroindoamérica Red Global Antirracista]. *Pronunciamiento Octubre 2021.* [Imagen]
https://www.facebook.com/photo/?fbid=547504937174237&set=a.547504933840904

Cortés, V. y Restrepo, E.
2023 "Blanquidad y privilegios raciales: apuntes conceptuales", en*Tabula Rasa*, 45, pp. 13-21. *https://doi.org/10.25058/20112742.n45.01*

Cruz Santiago, Fernando
4 de diciembre *XV años de Afroindoamérica: valoración de un esfuerzo.* [Discurso inaugural]. XV Coloquio Afroindoamérica Red Global Antirracista "Racismo y otras violencias en Afroindoamérica". Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Ciudad de México, México.

Estudios Afroamércanos
14 de enero de 2010 ¿Quiénes somos? [entrada de blog]. *Estudios Afroamericanos. Los aportes africanos a las culturas de Nuestra América. https://afrocialc.blogspot.com/2010/01/quienes-somos.html*

Moreno Figueroa, M.
2022 "Entre confusiones y distracciones: mestizaje, racismo, anti-negro en México", en *Estudios Sociológicos del Colegio de México.* 40, pp. 87-118. *https://doi.org/10.24201/es.2022v40nespecial.2084.*

Masferrer León, C.
2014 "Racismo, ignorancia y olvido. La esclavitud y las personas de origen africano en la educación primaria y secundaria de México", en J. J. M. Serna y F. Cruz (coords.). *Historia de América Latina y el Caribe: Afroindoamérica, resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia,* pp. 141-158. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (cialc)-Universidad Nacional Autónoma de México (unam).

Navarrete, F.
2020 "La blanquitud y la blancura. Cumbre del racismo mexicano", en *Revista de la Universidad de México*, Dossier Racismo, septiembre, pp. 7-12. *https://www.revistadelauniversidad.mx/download/57514c72-6ff7-4126-8b00-105c363293fe.*

OTREDAD

Musa x paradisiaca, fotografía negra

María Antonia Méndez Mercado

"¿Acaso llevo un plátano en la cabeza?"

Me hice la pregunta mientras caminaba por los pasillos de la Nave Mayor del mercado de la Merced, en la Ciudad de México. Pues sí, pensé: "una va por la vida recordando y deseando plátanos en alboronía, fritos y en tentación". "Quizá la mera presencia es leída como una especie de vínculo a mi lugar de origen".

Compré una penca que pesaba aproximadamente doce kilos. Llegué al apartamento, los dejé colgados y acomodé el fondo, un terciopelo negro. Llevaba semanas con la idea rondando en la cabeza, como moscas revoloteando sobre la cáscara cuando está agarrando el tono negro –madurado–. Al mismo tiempo, pensaba en la acumulación de imágenes creadas en un contexto colonial: mujeres y plantas retratadas hasta el cansancio; cuerpos conectados.

Y si caminar por el mercado correspondía a una clave de lectura y era acertada, la fotografía llegó como una suerte de contradicción, una muy negra.

La serie *Musa x paradisiaca, fotografía negra* es un ensayo visual, resultado de la investigación "¿Quién come qué? Diásporas contemporáneas negras y afrodescendientes en la nave mayor del mercado de la Merced de la Ciudad de México". Desde la autoetnografía, me planteo una búsqueda de lo negro, que es leído en los cuerpos que, al igual que el mío, pertenecemos a una diáspora de afrodescendientes en la ciudad.

Vengo del Caribe colombiano y vivo desde el 2018 en la colonia Merced Balbuena. Percibo el mercado como un territorio de resistencia, sospecha y múltiples cruces: históricos, migratorios, culturales, familiares y comerciales. Estoy amarchantada con una señora que vende caro, pero es la única con la que consigo ñame "diamante". El pasillo está junto a la zona que habilitaron para locatarias y locatarios que se vieron afectados por el incendio ocurrido en diciembre del 2019, y que fueron instalados a las afueras de la nave, mientras se hacían las reparaciones a sus locales.

En ese pasillo había dos hermanos que vendían yuca. No es que la yuca no me guste, lo que sucede es que al probarla me queda la sensación de que le faltaba más tiempo enterrada antes de ser arrancada. Necesita mucha candela para ablandar. Una ocasión me ofrecieron "hoja de mandioca". Me detuve con curiosidad porque era muy específico el uso de las palabras, y les pregunté:

María Antonia Méndez Mercado
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
mariamendez.contacto@gmail.com

— "¿Qué puedo guisar con ella? Cuéntame, me interesa saber".

Y, con cara de asombro, uno de ellos me contestó:

— "¿Tú no eres de ese país? Aquí viene una mujer que se parece mucho a ti y nos encarga esa hoja. Dice que hace un guisado bien chido".

— "¿De qué país?", le pregunté.

— "De África".

Aquella mujer, a la que se referían, es de Costa de Marfil y tiene muchos años viviendo en la Ciudad de México. Lo sé porque uno de los hermanos me contaba cada tanto algo de aquella mujer; se comunicaban por celular, ella hacía el encargo y pasaba por las hojas. Llegamos a pensar que tenía un restaurante. Me gustaba que uno de los hermanos me contara historias de esa mujer con quien sólo se comunicaba con él por mensajes.

Visité el mismo pasillo en distintas horas, cada día, con la ilusión de toparme con ella y preguntarle sobre aquella preparación. Y, de paso, entrevistarla con la intención de probar ese "guisado chido" al que se referían. Logré tener su número de teléfono y nunca fui capaz de llamarle. El encuentro nunca sucedió, sin embargo, las historias a medias y la remota posibilidad de verla, de probar su sazón, provocaban en mí una especie de cercanía. Yo también buscaba un ingrediente cada tanto en la Merced.

La investigación comprende visitas de observaciones, escucha y experimentación fotográfica. ¿Quién come qué? aborda los rasgos fenotípicos como elementos diferenciales a partir de las dinámicas comerciales entre marchantes y quienes transitan por el mercado. Surgen preguntas sobre el adiestramiento del ojo: ¿Quién come qué? Como una suerte de posible venta sostenida en la imagen. En este caso el fenotipo racializado: lo que se ve y lo que se ofrece.

Si bien, el plátano macho puede –o no– ser una especie de detonante visual entre cuerpos transitando los pasillos de la Nave mayor en el mercado de la Merced, me interesa cómo en lo cotidiano sobreviven imaginarios que, de una forma u otra, están insertados en lo negro y son vigentes.

Cabe señalar que *Musa x paradisiaca, fotografía negra* no se trata de un proceso lineal ni predeterminado, sino de posibles cruces entre las preguntas sobre lo negro. Un proceso de exploración que va desde elementos de la estética "*dark*" usada en la fotografía culinaria, las recetas de tratamiento digital raw que voy construyendo a partir de mi cuerpo –negro– en la imagen, y las formas en que decido representarme humana-planta.

Ficha técnica:

Serie ensayo fotográfico. México. Año 2020.

Técnica: Autorretrato, fotografía digital, cámara Nikon d5600 af-s, lente dx 35mm f/1.8g, flash, fondo de terciopelo negro y penca de plátano macho.

Musa x paradisiaca, fotografía negra hace parte de la colección permanente del Museo de Arte Moderno de Cartagena de Indias-mamc, Colombia. Exposición colectiva hábitat, Arte Joven Contemporáneo. Beca "Reactivarte Arte Joven 20x21" otorgada por el Ministerio de Cultura de Colombia a través del Programa de Fortalecimiento de Museos 2021.

"*¿Quién come qué? Diásporas contemporáneas negras y afrodescendientes en* la nave mayor del mercado de la Merced de la Ciudad de México" se desarrolló en el marco del Proyecto de Investigación Formativo "Repensando África y lo afro: antropología e historia desde Améfrica Ladina", coordinado por la Dra. Berenice Vargas García y el Dr. Maina Mutonya, adscrito a la Licenciatura de Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

OLOR A TINTA

Reseña. “Lagartos y gatos monteses: Nahualismo y relaciones interétnicas entre afrodescendientes y mixtecos de la costa chica de Oaxaca”

Nelly Dainiz Aboyte De La Rosa

Reseña: García Berrum, J. R. (2023). *Lagartos y gatos monteses: Nahualismo y relaciones interétnicas entre afrodescendientes y mixtecos de la costa chica de Oaxaca.* Tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología. Universidad Nacional Autónoma de México. 180 páginas.

En esta tesis, Jorge Raúl García Berrum hace un análisis sobre el tonalismo –también llamado nagualismo– y las relaciones interétnicas en la Costa Chica mexicana. El autor se centra en dos localidades ubicadas en el estado de Oaxaca: La Cruz del Itacuan,[1] de población mixteca, autoadscritos como cruceños o *Ñuu Savi*;[2] así como en el poblado El Cerro de la Esperanza,[3] localidad en la que habitan personas que se autoadscriben como negros costeños o morenos de la costa –a quienes conocemos como afromexicanos[4] o afrodescendientes–.

El objetivo de García Berrum es comprender las dinámicas relacionales entre *ñuu savi* y afrocosteños, con énfasis en el nagualismo. Destaca la relevancia de las relaciones interétnicas en la Costa Chica mexicana entre *ñuu savi* (mixtecos) y afrocosteños, pasando por la influencia que tienen unos sobre otros y viceversa, las dinámicas sociales y políticas que se dan entre estos pueblos, y la vinculación del tonalismo/nahualismo entre ellos.

---

1 Se encuentra en el municipio de Pinotepa Nacional, en el distrito de Jamiltepec (García-Berrum, 2023, p. 16).

2 A pesar de que el autor utiliza indistintamente las denominaciones indígena, mixteco, *ñuu savi* o cruceño para referirse a los pobladores de La Cruz del Itacuán durante la tesis, yo optaré por usar las autodenominaciones de la comunidad, es decir: *ñuu savi* y cruceño.

3 Ubicado en el municipio de Pinotepa Nacional, distrito de Jamiltepec (García-Berrum, 2023, p. 29).

4 En este caso, retomaré las autodenominaciones afrocosteña (o), costeña(o) y morena(o) durante este escrito.

Nelly Dainiz Aboyte De La Rosa

Escuela Nacional de Antropología e Historia

dainizaboyte13@gmail.com

Recibido: 16 de abril del 2024
Aceptado: 19 de junio del 2024

El autor reconoce la importancia del tema, ya que es uno de los más estudiados dentro del campo de la antropología (García-Berrum, 2023, p. 7) y ofrece una recopilación multi pragmática de referencias como parte del estudio de sus principales líneas de interés: identidad, otredad, nagualismo y relaciones interétnicas. En cuanto a la recopilación historiográfica de los estudios en torno al nahualismo/tonalismo, el tema en el que se desarrolla esta tesis, realiza un balance de los argumentos más antiguos con respecto a este, desde George Foster, Lucille Kaplan, Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfredo López Austin hasta Natalia Gabayet. No obstante, el autor se centra principalmente en la propuesta de Roberto Martínez González que, de acuerdo con García Berrum, propone desde el *neonahualismo* una definición mínima que puede ser de utilidad para analizarlo desde distintos contextos (García-Berrum, 2023, p. 11).

Esta tesis consta de cinco capítulos, los cuales serán analizados de forma general para después indagar a propósito de sus conclusiones. La tesis empieza con el capítulo donde el autor hace un acercamiento etnográfico que nos muestra las dinámicas socioculturales de ambas comunidades. En el apartado sobre La Cruz del Itacuan, poblado *Ñuu Savi*, García ofrece un detallado análisis sobre la configuración del lugar, como las dinámicas sociopolíticas, la ubicación geográfica y la cosmovisión. En este rubro hace referencia al mito fundacional, la cotidianidad, la vestimenta, las costumbres y otros aspectos específicos sobre esta comunidad. Se ahonda en los temas de organización religiosa como las mayordomías en las festividades importantes y dinámicas sociales como lo son los *tatamandones*,[5] ya que son aspectos fundamentales para el entendimiento del tema estudiado.

Así mismo, el autor analiza las dinámicas sociales y culturales dentro del poblado afrocosteño El Cerro de la Esperanza o localmente llamado El Chivo. Se observa –de igual manera que con la localidad anterior– una descripción exhaustiva de los usos y costumbres, como, por ejemplo, la celebración a la Virgen de la Candelaria, las expresiones culturales propias de esta entidad, como la Danza de Toro de Petate y la Danza de los Diablos, así como prácticas socioculturales como el queridato.[6] También nos habla sobre otros aspectos específicos como la migración, la cual es muy común en la zona de la costa y se da en grupos de afrodescendientes y pueblos originarios por igual.

Las etnografías aquí desarrolladas resultan de gran valor para la investigación porque abordan las distintas dinámicas sociales que poseen los poblados de interés para el autor, lo que permite hacer una comparación entre ambas para dar cuenta de cómo se relacionan entre sí, y así entender las dinámicas interétnicas de la zona.

“Estudios sobre el nahualismo”

En este apartado, el autor retoma las principales definiciones e investigaciones en torno al tema y nos señala que en 1859 se comenzaron a plantear las primeras hipótesis alrededor

5 Los cuales tienen un rol de autoridad social y religioso-festiva (García-Berrum, 2023, p. 22).

6 Una forma de alianza en la cual un hombre puede tener una o más parejas (Quecha, 2006, p. 117).

del mismo, con los trabajos de Charles Étienne Brasseur de Bourbourg. También nos habla sobre las discusiones que emergieron en la academia en torno a la terminología *nahual* y/o *tono*, la cual fue evolucionando a través de las distintas doctrinas que se estudiaron. Por medio de esta recopilación y balance de información con respecto al tema del nagualismo, se hace un ejercicio relacional para mostrar la posible diferenciación entre nagualismo y tonalismo.

No obstante, durante la redacción de este capítulo, el autor se desvía de los pueblos de estudio, centrándose en casos como el de los *Batsil Winik'otik y los Winik atel*, comúnmente conocidos como tzotziles y tzeltales, pueblos originarios del estado de Chiapas (INPI, 2018). El hecho de que no todas las vertientes de este apartado se encuentren relacionadas con el objeto de estudio principal puede dificultar un tanto la comprensión del tema. Por otro lado, un aspecto que podría problematizarse en este capítulo es el planteamiento de un concepto homogeneizado –el propuesto por Martínez González y retomado por García Berrum–, que aplique a cualquier cultura, en cualquier espacio geográfico. Esto podría suscitar un problema en la comprensión de las concepciones específicas de lo que es el *tonalismo/ nagualism*o para cada cultura, lo que daría pie al borramiento de la diversidad cultural que existe en las diferentes regiones de México.

"Mira, ya llegó el tigre"

En este capítulo, García Berrum retoma a George Foster, Lucille Kaplan y Aguirre Beltrán para discutir sobre los principales estudios de nagualismo entre afrocosteños y plantear un problema alrededor de sus postulados. Más adelante, retoma también las investigaciones realizadas en la zona por Citlali Quecha y Natalia Gabayet. Los principales elementos que destacan aquí son la apropiación del tonalismo por parte de la población afrodescendiente, los rituales de obtención de tono, los tipos de tono, los variados rituales de curación, el reconocimiento del tono y la supervivencia de los tonos; los cuales más tarde servirán al autor para hacer una revisión etnográfica en la comunidad costeña el Cerro de la Esperanza (El Chivo). En líneas generales, lo que el autor nos dice sobre el tonalismo entre los afrocosteños del Cerro de la Esperanza (El Chivo) es que inicialmente se concibe como una práctica para generar una frontera identitaria que se apropió una vez que las primeras personas africanas y afrodescendientes esclavizadas llegaron a México (García-Berrum, 2023, p. 75).

El devenir tono y sus implicaciones se conciben de la siguiente manera: una vez que un bebé no bautizado deviene tono, después de haber sido expuesto al ritual de obtención de tono a través del rapto, es lamido por un animal y éste se vuelve su animal compañero de por vida. La supervivencia de una persona tono dependerá de los procesos de cuidado que ésta tenga durante su vida. La persona nunca sabrá que tiene un par animal a no ser que tenga manifestaciones en su cuerpo que le hagan sospechar y asistir con un curandero que lo diagnostique; su relación con su adscripción dependerá del curandero que esté encargado de sanarle. También podrá realizar ciertos actos asociados con algún comportamiento animal (García-Berrum, 2023, p. 74).

El autor nos habla de los tonos más comunes en las comunidades afrodescendientes costachiquenses, que son: tigre, gato montés, toro, oso, catecuan, venado, sapo, serpiente y mapache (p. 83). De igual modo, menciona que existen tonos de "lagarto" (cocodrilo), los cuales se presentan más comúnmente en las comunidades que se encuentran cerca del océano y las lagunas (p. 84). Para los costeños, la especie del tono de cada persona generalmente es desconocida y se descubre una vez que la persona enferma, a través del curandero o brujo, que es quien ayuda a identificar el tono en el monte. Usualmente se encuentran en manadas interespecie, y también se dan las relaciones de parentesco en el mundo de los nahuales. Los tonos de los niños son concebidos como vulnerables y también resulta importante señalar que, según el autor, ocurren peleas frecuentes a causa de disputas jerárquicas o territoriales.

"De eso no se habla"

De acuerdo con Jorge García, las y los autores que discuten la manifestación del nagualismo/tonalismo en el pueblo originario *ñuu savi*, y los cuales se abordaron durante esta investigación, son Lucille Kaplan, Veronique Flanet y Hermenegildo Lépez Castro; quienes se retoman y se analizan las aportaciones de cada uno de ellos. De entre sus aportes, el autor rescata aspectos generales como la concepción del devenir tono para los *ñuu savi*, las dinámicas sociales y familiares de los tonos, las diversas formas de curar de tono, la diferenciación entre *Ña va'a ini* (tono), *Tasi* (nahuales) y *Ñatata* (curanderos), los tipos de tono que tienen los cruceños, el papel de los *Ñatata* o curanderos, la incorporación de manadas y el devenir tono en esta comunidad originaria.

García Berrum destaca que durante las entrevistas realizadas en esta etnografía utilizó algunos vocablos en Tu'un Savi (lengua mixteca de la Costa). Sobre el tonalismo, nos dice que para los cruceños todas las personas nacen teniendo un tono al cual están ligados toda la vida, y lo que se adquiere con el tiempo es la obtención de varios tonos y la habilidad de curar a quienes lo padecen. El reconocimiento del tono se da a través de los sueños de los curanderos y de prácticas como el susto. Poseen tono de animales como tigre, león, onza-león, onza-tigre, gato montés, tigrillo –entre otros animales– (p. 111); así como de fenómenos metereológicos como rayos y aire, como señala más adelante.

El autor encontró que dentro de la comunidad *ñuu savi* el ordenamiento de los tonos era jerárquico. Aparecen figuras como los *natata*, quienes nacen con el don de curar y también forman manadas de tonos, de los cuales pueden controlar las acciones. Por otra parte, los *tasi* y los *tay* son figuras muy importantes en el entendimiento del devenir tono para este pueblo. Los *tasi* son personas que infligen daño a otros a través de figuras de animales y generan miedo a la población en general (García Berrum, 2023, p. 117) y los *tay* están divididos en dos: *Tay Savi*, relacionados con el agua y *tay ndoso,* relacionados con elementos cósmicos. Estos seres "existen desde el origen del mundo (…) y hacen llover" (p. 118); cuando pelean entre sí pueden alterar el clima con sus peleas. El autor anota que los tonos de los *ñuu savi*

pelean o hacen daño a los afrodescendientes y/o a sus pares por medio de fenómenos climáticos asociados a sus tonos.

Relaciones interétnicas y nahualismo

El autor retoma categorías como 'identidad étnica' para comprender cómo se desarrollan las dinámicas de interacción, los estereotipos y las otredades. Por medio del análisis de los conceptos de 'identidad' y la noción de 'otredad' entre los pueblos afrocosteños y *ñuu savi*, se encontró que en la zona existe una jerarquización étnica, clasificada de la siguiente manera: mestizos, afrocosteños y personas pertenecientes a pueblos originarios. No obstante, se señala que durante los últimos años se han dado vínculos de amistad, compadrazgos y matrimonios entre ellos (García Berrum, 2023, p. 133). Aun así, el autor apunta que en la zona se pueden observar dinámicas sociales de interacción asimétricas.

En cuanto al tema del tonalismo, Jorge García concluye que las diferencias sociales y políticas entre afrocosteños y *ñuu savi* se deben más bien a la falta de información que tienen uno sobre otro, y al desconocimiento de las prácticas particulares de cada grupo. Por ejemplo, entre las similitudes en el nagualismo/tonalismo se encuentran el daño a los tonos, los tonos de animales, la curación por medio de un curandero o brujo, así como la subsistencia en el monte a través de manadas.

García Berrum reconoce que los tonos se vuelven marcadores identitarios y territoriales de cada grupo, debido a esto, se rescatan afinidades con sus especies más comunes, las cuales son lagarto para los afrodescendientes y rayo para los *ñuu savi*. Debido a esto, se puede identificar la manera en que los pares animales corresponden a un orden cosmológico y apreciamos la incidencia del nagualismo/tonalismo en las relaciones interétnicas de la zona.

El autor también señala que los tonos de ambos grupos sociales pelean entre sí, que pueden dañar directamente a una persona y que los curanderos pueden curar a quien posea un par animal sin importar a qué grupo pertenezca. Esto, lejos de ser un marcador de diferenciación, nos muestra lo fuertes que son las relaciones interétnicas entre estos grupos. Aun con ello, se reconocen las dinámicas de poder entre afrodescendientes y *ñuu savi*, en las que los afrocosteños ocupan un lugar de menor subordinación en el ámbito social. No obstante, se considera que debido a su manifestación como fenómenos climáticos, las coesencias de los *ñuu savi* son más poderosas. Ocurren peleas por estas mismas jerarquías, sin embargo, las relaciones interétnicas entre estos dos grupos resultan mucho más complejas.

Siguiendo al autor, se entiende que el nahualismo y el tonalismo en la Costa Chica es un fenómeno que forma parte del ethos de los pueblos originarios, en este caso, el pueblo *ñuu savi*, el cual ha sido apropiado por pueblos afrodescendientes de la zona. Por esta razón, encontramos aspectos singulares en los que difieren unos de los otros. Gracias al análisis hecho en esta tesis es posible visualizar las distintas aristas del nahualismo y las dinámicas sociales en estas dos comunidades, la recopilación de testimonios sobre el devenir nagual y la concepción del tono.

Comentarios

Desde mi perspectiva, esta tesis tiene gran valor antropológico por el puntual balance bibliográfico y el exhaustivo trabajo etnográfico que presenta, éste último destacándose por las íntegras descripciones de las culturas de interés, acompañadas de fotografías que ayudan a situarse en el contexto abordado. Estos rescates etnográficos que se hacen en los poblados abordados me parecen ilustrativos y educativos para la contextualización de quienes no conocen la zona, pues muestra de forma integral el ordenamiento social, político y religioso, de ahí que le encuentre relevante. Eso hace de la tesis una referencia imprescindible para quien se interese por el estudio del nagualismo/tonalismo en general, y en especial en la Costa Chica. Por otro lado, el análisis comparativo para dar pie a las relaciones interétnicas en la Costa Chica me ha parecido un ejercicio innovador, ya que implica una especialización en dos etnias sumamente complejas y diferenciadas. En cuanto al tema del tonalismo, sus conclusiones –aunque no las comparto– parecen funcionar para explicar el fenómeno sincrónico contemporáneo que se vive en la región. Sin embargo, algunos elementos expuestos durante la tesis pueden resultar debatibles ante las miradas antropológicas actuales, como son las corrientes decoloniales y los estudios horizontales que reestructuran la relación de la o el antropólogo con el área de estudio.

Por ejemplo, nos encontramos que el autor entiende el nahualismo como un sistema de representación simbólico, siguiendo la teoría de Roberto Martínez González, quien construye una definición general sobre el nahualismo en los pueblos originarios. Esta me parece desacertada, ya que agrupar a todos los pueblos originarios de México implicaría borrar todas las diferencias y, consigo, el concepto otredad se volvería estéril. Con esto se corre el riesgo de caer en reduccionismos en lo que respecta a los pueblos originarios, ya que no todas las etnias en México tienen las mismas raíces, de modo que esta simplificación dificulta el reconocimiento de la multiculturalidad del territorio mexicano.

En cuanto al objetivo de conocer las formas de autoadscripción de cada pueblo, el autor no cumple con éste, pues usa de manera repetitiva la categoría ‘indígena’ para referirse al pueblo cruceño *ñuu savi*, a pesar de haber mencionado durante la investigación que las personas pertenecientes al pueblo de la Cruz del Itacuan se autodenominaba como cruceños o *ñuu savi*. Desde mi perspectiva, usar las autodescripciones de cada pueblo es un acto político que se vuelve una pieza clave para la reivindicación del autonombramiento de los pueblos, y al pasarlo por alto el esfuerzo antropológico se convierte en un ejercicio de poder que perpetúa argumentos colonialistas.

Ligado a esto, en lo que refiere a las relaciones interétnicas y su relevancia, coincido con el autor en que con el paso del tiempo han ido en incremento en esta zona, ya que la cercanía entre pueblos originarios y afrodescendientes hace casi imposible hablar de una pureza en las culturas de la región. Por esta razón, me parece que la diferenciación total de las culturas como originarias o afro, tal como es presentada en la tesis, puede resultar un argumento simplista. Los dinamismos e intercambios entre grupos hacen que las manifestaciones culturales –como el tonalismo–, se transformen y tomen elementos de las culturas

que convergen en un mismo espacio, dando como resultado un nuevo ordenamiento dentro de estas mismas.

En este contexto, se entiende que estas comunidades perciben su identidad más allá de una categorización de la misma, deviniendo en nuevos signos de identidad para redefinirla, como lo explica Homi Babha: "[Los] espacios 'entre-medio' [in-between) proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad [selfhood) (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad" (Babha, 1994, p. 18). Las mismas relaciones interétnicas han dado pie a una homologación del pensamiento y a la creación de nuevas y diversas cosmovisiones, como las que se pueden apreciar hoy en día en la Costa Chica Oaxaqueña.

Referencias

Babha, H. K.
1994 *El lugar de la cultura*. Manantial.

García Berrum, J. R.
2023 *Lagartos y gatos monteses: Nahualismo y relaciones interétnicas entre los afrodescendientes y mixtecos de la Costa Chica de Oaxaca* (tesis de licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos [INPI]
8 de febrero de 2018 Etnografía de los pueblos tzotzil (Batsil Winik' Otik) y tzeltal (Winik Atel). [entrada de blog]. *Instituto Nacional de Pueblos Indígenas-Gobierno de México.* *https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-de-los-pueblos-tzotzil-batsil-wnik-otik-y-tzeltal-winik-atel?idiom=es*

Quecha, C.
2006 *Los matrimonios y la construcción de fronteras identitarias. El caso de Collantes* (tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México.

Politización de las representaciones afros en la película La Negrada

Brian Salvador Santiago Hernández

Reseña: León Fernández, A. I. (2022). *El cine mexicano como espacio de configuración para la afrodescendencia. El caso de la película La negrada y sus públicos.* Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. 172 páginas.

La tesina *El cine mexicano como espacio de configuración para la afro descendencia. El caso de la película La negrada y sus públicos,* se centra principalmente en las representaciones de las personas afrodescendientes en el cine mexicano y cómo han sido los imaginarios nacionales que se han generado a través del tiempo, desde 1936 hasta el 2019. La obra se enfoca especialmente en la película *La Negrada,* del director Jorge Pérez Solano, sobre la cual la autora realiza un análisis atento considerándola la primera representación en el cine de hombres y mujeres reconocidos como afromexicanos. Un análisis basado en la realización de trabajo etnográfico en torno a la manera en la que públicos diferenciados perciben estas representaciones, con énfasis en las distintas opiniones generadas por estos públicos en torno de la población afromexicana.

Esta tesina fue presentada en agosto de 2022 por Ana Isabel León Fernández para obtener el grado de Maestra en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa; trabajo dirigido por Ana Rosas Mantecón, contando con las asesorías de Rocío Gil Martínez de Escobar y Ricardo Chica Geliz.

Un aspecto a destacar es que, desde el inicio del texto, la autora manifiesta abiertamente su lugar de enunciación, al mencionar que realizará un uso cauteloso de los términos con los que se dirigirá a las personas que forman parte de la comunidad afrodescendiente de la Costa Chica:[1]

> […] quienes se autoreco nocen como "negras"; sin embargo, estas denominaciones se utilizan guardando cautela, ya que el nombra-

1 La Costa Chica es una región geográfico-cultural mexicana que se localiza en el litoral del Pacífico sur, abarcando desde Acapulco (estado de Guerrero) hasta Huatulco (estado de Oaxaca). Históricamente, esta región concentra un porcentaje alto de comunidades afrodescendientes.

Brian Salvador Santiago Hernández
Escuela Nacional de Antropología e Historia
helldant@gmail.com

Recibido: 15 de abril del 2024
Aceptado: 1 de julio del 2024

> miento de dichos grupos es, actualmente, un tema controversial y, en lo personal, al no formar parte de la diáspora africana, el definir o legitimar una u otra denominación no me corresponde en lo absoluto. (León, 2022, p. 9).

Si bien hay varios temas explorados en la tesina, la autora se centra principalmente en "explorar la experiencia de ver *La Negrada*, dentro de diferentes tipos de públicos, algunos de ellos racializados, en el contexto mexicano actual, en medio de la lucha por el reconocimiento a las poblaciones afrodescendientes y afromexicanas" (León, 2022, p. 20).

Es así que, desde su lugar de enunciación, Ana Isabel León pretende responderse cómo fue la recepción de dicho filme por diferentes públicos afrodescendientes de la Costa Chica y "cómo esos públicos dialogaron con las representaciones de la negritud que se muestran en la película" (León, 2022, p. 10). Para ello, la autora también se propuso recorrer los antecedentes de la representación de la negritud en el cine mexicano y profundizar en el tipo de narrativa generada en *La Negrada*, con el fin de explorar cómo ha operado históricamente el racismo hacia los pueblos negros-afromexicanos (León, 2022, p. 10).

Para responder a sus preguntas de investigación, la metodología de Ana Isabel León se basó en el trabajo de campo realizado en la Costa Chica, el cual consistió en observación y entrevistas a personas pertenecientes a redes del movimiento afrodescendiente en distintas localidades del estado de Oaxaca; así como también el uso de la etnografía digital en redes sociales, además del análisis documental y bibliográfico, con el fin de conocer el impacto, la recepción y el sentido de la película *La Negrada* en públicos diferenciados.

La organización de esta tesina se encuentra dividida en introducción y tres capítulos principales. 1) "La cuestión de lo afrodescendiente en el cine mexicano de ficción", 2) "La afrodescendencia en la Costa Chica: una mirada Histórica", y 3) "Públicos diferenciados y experiencias del ver la película La negrada" (León, 2022, pp. 2-3). Así mismo, cada capítulo cuenta con apartados o subcapítulos en los cuales se profundiza y contextualiza la negritud en México, desde una perspectiva histórica y su representación en el cine nacional, un análisis crítico de la película *La Negrada* y el desarrollo de la parte etnográfica en los distintos públicos diferenciados de la Costa Chica.

En el primer capítulo la autora hace una síntesis de la trama del filme *La Negrada* y realiza un análisis histórico sobre las diversas representaciones de las personas afros en el cine nacional, así como en algunas novelas y sobre algunos personajes de la cultura popular, además de un breve análisis de la película *Angelitos Negros* en la versión de 1948. Es de destacar que Ana Isabel León realiza una lista sobre el género del cine de ficción desde 1936 hasta el 2018, año en el que se estrena la película *La Negrada*, un listado que puede ser de utilidad en futuras investigaciones históricas, de ciencias sociales o estudios culturales, ya que se basa en filmes que incorporan alguna representación de ciertos personajes negro-afrodescendientes o bien, elementos relacionados a la negritud. Además, en su balance incluye el nombre de los actores afrodescendientes que participaron en ellas, así como los directores de cada una. En este capítulo también se presentan algunas entrevistas realizadas en la Costa

Chica que reflejan cuáles son las opiniones e ideas que tienen los espectadores afrodescendientes en torno a las representaciones de los afros y la negritud en el cine nacional.

En el segundo capítulo se realiza un análisis histórico sobre la diáspora africana en México, así como un repaso por las historias que se cuentan en torno a la llegada de los grupos africanos a México durante la trata esclavista en el siglo XVI y de qué manera se han conservado esas historias. Dentro del análisis histórico se menciona la importancia que tuvieron las personas africanas y afrodescendientes en la historia nacional y cómo se les ha negado formar parte de ella. Por último, la autora analiza los principales prejuicios que se han formado en torno al cuerpo y las actividades realizadas pertenecientes a la diáspora africana dentro del país, así como el racismo reflejado desde el exterior de estas comunidades y dentro de las mismas; mencionando también la importante lucha llevada a cabo por intelectuales y activistas pertenecientes a la comunidad afromexicana en la obtención de sus derechos, reconocimiento y visibilización nacional.

La tercera parte de este trabajo se centra principalmente en un análisis etnográfico de un público diferenciado basado en el modelo óptico de Ricardo Geliz (León, 2022, pp. 19-20), el cual fue adaptado y modificado por la autora. León Fernández realiza una clasificación basada en distintos criterios para los grupos entrevistados divididos en dos: grupos con auto-identidad y grupos con exo-identidad (León, 2022, p. 13). Posteriormente, elabora una clasificación basada en los siguientes cuatro tipos: I) públicos generales externos, II) públicos locales –o lo que la autora también define como "grupos a ras de suelo"–, III) públicos activistas-académicos y IV) públicos mediadores culturales. Las entrevistas se efectuaron durante el estreno de la película (2018) y en proyecciones realizadas cuatro años después, así como también analizó comentarios de redes sociales.

En este trabajo se plantean dos ideas en torno al público: una sería la del espectador y la otra la del usuario. La autora enfatiza que ambos son sujetos consumidores con agencia: "la concepción del consumidor como un sujeto activo –no un consumidor pasivo– que negocia, se apropia y produce sentidos y significados" (León, 2022, p. 106). Podemos entender que la diferencia entre el espectador y el usuario radica en el campo de acción, "las capacidades y cualidades con que ya pensábamos a los receptores, continúan, solo que se les añade la capacidad de acción, misma que lo convertiría no en un llano espectador, sino en usuario" (León, 2022, p. 108).

De esta manera, se toma en cuenta la capacidad de agencia y de transformación en torno a los productos culturales de consumo audiovisual por parte de los usuarios que vieron la película *La Negrada.* Durante su trabajo de campo con los diversos públicos antes mencionados, Ana Isabel León hace un análisis en torno a los aspectos que fueron percibidos como positivos y negativos por quienes se consideran afromexicanos, puntualmente sobre su representación en la película. Esto fue central para la autora, en tanto la importancia del material radica en ser el primer filme en el cual se les da una representatividad en el cine nacional, especialmente al integrar actores y actrices no profesionales, sino pobladores de varias localidades de la Costa Chica.

De acuerdo con los resultados de León Fernández, las opiniones divididas giran en torno a una representación que podría considerarse como reduccionista y esencialista por los estereotipos racializantes que se reproducen en la película. Sin embargo, un aspecto positivo es que el filme se realiza en un medio geográfico que permite captar elementos importantes de las actividades económicas desarrolladas por los grupos afros de la Costa Chica y que fue muy bien recibida por algunos usuarios.

Otro punto muy controversial es el tema del queridato,[2] sobre el cual se desarrolla la trama principal de la película y que la autora de esta tesina plantea como un aspecto que podría repercutir negativamente sobre la imagen que se tiene de los grupos afros; replicando un estereotipo errado en torno a las prácticas sexoafectivas y sociales que tienen éstos, con lo que se contribuye a la creación y reproducción de un prejuicio basado en un filme de ficción.[3]

Si bien las posturas a favor y en contra de la película *La Negrada* son diversas en los distintos públicos planteados, hay que tener en cuenta que el reconocimiento en el cine para estos grupos es importante porque se les da una visibilidad en un espacio que durante mucho tiempo se les fue negado. O bien, en el que fueron interpretados por extranjeros o, peor aún, por actores no negro-afrodescendientes, haciendo uso del *black face*,[4] lo cual reforzó el imaginario de estos grupos como externos o que simplemente no formaban parte de la población mexicana; una idea cimentada por parte del proyecto nacionalista, el cual planteaba una imagen de lo mexicano como mestizo –excluyendo "lo negro"–, con lo que se les condenó a un exilio histórico y de no pertenencia y reconocimiento como mexicanos. Tal como sostiene Mónica Moreno:

> Lo que parece ser una característica permanente y necesaria para el proyecto racial del mestizaje es una aversión continua, fomentada en toda la población, a la idea de lo Negro, la Negridad, y un desfavorecimiento persistente de la población racializada como Negra. Es esta aversión continua y des-favorecimiento persiste al que podemos llamar racismo anti-negro. (Moreno, 2022, p. 98).

2 De acuerdo con Itza Varela Huerta, el queridato es una "institución cultural de la Costa Chica que se finca en las prácticas hegemónicas de los varones para tener dos familias, no sólo dos esposas, en el mismo pueblo o en pueblos cercanos. Esta práctica es tolerada, pero no aceptada por las mujeres" (Varela Huerta, 2020, p. 95).

3 Por filme de ficción me refiero a que la narrativa de la historia y los personajes de la misma son una invención del director y guionista Jorge Pérez Solano.

4 *Black face* se refiere al uso de maquillaje obscuro en el rostro por parte de personas blancas, emulando el fenotipo de personas racializadas como negras. En un origen realizado por artistas blancos, este maquillaje buscaba exagerar algunos rasgos –como el color de la piel, el tamaño y color de los labios y la forma del cabello– para imitar la apariencia estereotipada de personas negras-afrodescendientes, principalmente para burlarse o ridiculizarlos. Esta práctica se realizó desde principios del siglo XIX hasta mediados del siglo XX –aunque siguen habiendo manifestaciones en la actualidad–.

El análisis expuesto en la tesina refleja la importancia que puede tener la visibilidad en los medios audiovisuales para las representaciones afros, la posibilidad de ser reconocidos como parte importante de la historia nacional, y también ser reconocidos por otros grupos étnicos nacionales; favoreciendo de esta manera que el Estado se vea obligado a incluirles dentro de su discurso nacional, del cual han sido negados durante décadas.

Además de que este proceso de reconocimiento institucional les tendría que garantizar que el Estado y sus instituciones respeten sus derechos y atienda sus necesidades y demandas. Como bien se puede leer en la tesina, esta situación es manifestada por Lola Ovando, directora de arte en la película:

> Uno siempre tiene la ilusión de que el arte es una ventana hacia otros mundos, hacia otras realidades, porque si algo es real es que la comunidad está inmersa en un índice de pobreza brutal, el índice de pobreza que tiene Corralero es altísimo y es una pobreza distinta, quiero ser cuidadosa con las palabras que uso pero es una pobreza […], pero es una pobreza poco atendida […] (León, 2022, p. 60).

Ante el reconocimiento institucional es necesario que la situación de precariedad y racismo que viven las comunidades afromexicanas de la Costa Chica cambie, ya que, si bien la tesis muestra las perspectivas tanto de algunos miembros del equipo de rodaje, en la película también son visibles las condiciones materiales en esta zona.

Un aspecto positivo de la tesina es que hace una crítica seguida de los comentarios de los distintos públicos en torno al peligro que se puede reflejar en las representaciones, ya que éstas pueden caer nuevamente en los estereotipos. Una situación que tiene que evitarse para no reproducir ideas erróneas, esencialismos y prejuicios racistas hacia los grupos afros, pues los medios de comunicación son una plataforma con mucha responsabilidad, como señaló Stuart Hall:

> En las sociedades modernas, los diferentes medios de comunicación son sitios de especial importancia para la producción, reproducción y transformación de las ideologías […] Lo que ellos "producen" es, precisamente, representaciones del mundo social, imágenes, descripciones, explicaciones y marcos para entender cómo es el mundo y cómo funciona de la manera como se dice y se muestra que funciona […] Ayudan a clasificar el mundo en términos de categorías raciales. (Hall, 2013, pp. 306-307).

El trabajo de Ana Isabel León nos permite reflexionar sobre la importancia de las representaciones en los medios audiovisuales y cómo a través de éstos se puede mostrar una realidad que omiten otros discursos. De la misma manera, en el campo de estudios afrodescendientes la autora aporta un trabajo en el cual se toma en cuenta la opinión del grupo étnico implicado en el rodaje, permitiéndonos entender cómo es que quieren ser representados en el cine y cuáles son las representaciones con las que no están de acuerdo; reflejando así que el consumidor no es simplemente un espectador sin agencia, sino también un usuario de productos

culturales y que pueden pronunciarse ante las inconformidades de sus representaciones o hacer un uso político de ellas.

La lectura de la tesina es imprescindible principalmente para aquellas personas interesadas en temas que aborden y relacionen el uso de las representaciones afro y el cine nacional, brindándoles un enfoque crítico y político sobre las mismas. La vigencia de este trabajo es muy útil para comprender la manera en la que se han ido construyendo los distintos discursos y perspectivas en torno a las representaciones de lo afro y lo negro en el cine mexicano, mostrándonos, desde un enfoque histórico y antropológico, la importancia de la agencia de los sujetos representados y su papel activo como consumidores y espectadores.

Referencias

Hall, S.
2013 "Los blancos de sus ojos: ideologías racistas y medios de comunicación", en N. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (comp.). *Sin garantías Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 305-310). Corporación Editora Nacional.

León Fernández, A.I.
2022 *El cine mexicano como espacio de configuración para la afrodescendencia. El caso de la película La negrada y sus públicos* (tesina de maestría). Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Moreno, M. G.
2022 "Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México", en *Estudios Sociológicos De El Colegio De México*, 40, 87–118. *https://doi.org/10.24201/es.2022v40.208*

Varela, I. A.
2020 "Nuevas imágenes, viejos racismos: la representación de los pueblos negros-afromexicanos en La negrada" en *Alteridades*, 59, 87-97. *https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2020v30n59/Varela*

NOVEDAD EDITORIAL

¡El Hip Hop lo sigue reinventando todo! Algunas experiencias desde Abya Yala Una reseña del libro de Adriana Guadalupe Dávila Trejo (coord.)

Mariel Garibay Domínguez
Karime B. Prado Hernández

Reseña: Dávila Trejo, Adriana (Coord). (2023) *¡El Hip Hop lo sigue reinventando todo!* Argentina: Editorial Leviatán. 125 páginas.

El Hip Hop lo sigue reinventando todo, este es el título del libro que nos convoca. La coordinadora Adriana Guadalupe Dávila Trejo y las personas colaboradoras de esta obra, como Batallones Femeninos, Zanya Libertad Echeverria Velázquez, Juan Enamorado, Andrés Steeven Gil Boliva, Roberto Andrés Padilla Fuentes y Carlos Vargas, nos llevan hacia una reflexión acerca del Hip Hop y cómo es que éste ha impactado en muchas vidas.

El Hip Hop se ha transformado de diferentes maneras, para cada cuerpo, para cada identidad, para cada lugar, para cada realidad. Conectando con nuestro ser, insertándose en nuestras almas, encontrándose con nuestros valores, sentimientos y pensamientos, para así, tomar un papel en todos los espacios que operan en nuestras realidades. Todo esto se expresa desde la introducción elaborada por Adriana Dávila. El libro se divide en dos partes. La primera aborda en tres capítulos las experiencias, sentires y acercamientos al Hip Hop, donde se puede aprender sobre la colectividad con Batallones Femeninos, el movimiento Hip Hop en los medios de comunicación con Carlos Vargas (Combativo) y diversas experiencias al ser parte de este movimiento en varios países de Latinoamérica con Roberto Andrés (Alicantoh).

La segunda parte tiene por título "Fragmentos de intervenciones sociales, investigaciones y discusiones conceptuales en torno al Hip Hop" y está formada por cuatro capítulos. En el primero, "Encuentro Internacional Repensar el Hip Hop.[1] Un aporte desde el quinto elemento" se describe el propósito del encuentro, cómo

Mariel Garibay Domíngue, ENAH
120210249@enah.edu.mx

Karime B. Prado Hernández, ENAH
120210245@enah.edu.mx

Recibido: 15 de abril del 2024
Aceptado: 15 de junio de 2024

1 Evento que reúne a académicos, artistas, activistas y entusiastas del hip-hop de diversas partes del mundo para dialogar sobre el impacto, importancia y transformación de este movimiento. Se ha llevado a cabo en tres ocasiones desde febrero de 2022.

se llegó a este y su importancia para el movimiento y la generación de esta obra colectiva. Esta segunda parte también nos presenta la relevancia del Hip Hop como alternativa de pacificación de juventudes en Honduras, las experiencias entre jóvenes zapotecas con el Rap como herramienta para el rescate de la lengua originaria, además de la producción contrahegemónica y la apropiación respecto a la cultura Hip Hop. Finalmente, el libro cierra con una breve descripción del lugar de enunciación de quienes participaron en el libro.

Este libro invita a repensar el Hip Hop desde las vivencias de *Abya Yala*,[2] no únicamente como un movimiento cultural que surge en la segunda mitad del siglo XX y que se ha convertido en un producto comercial, sino como un espacio de enunciación, de existencia y resistencia, como ha argumentado la coordinadora Adriana Dávila (2023a). En conjunto, la obra expone al Hip Hop y, la historicidad del mismo, como dos elementos vistos no como algo pasado, sino comprendiendo al RAP como un documento histórico parlante (Batallones Femeninos, 2023, p. 28) que funciona como una herramienta para escuchar, compartir conocimiento y estrategias para construir un futuro desde el respeto, la reciprocidad y la colectividad.

En nuestra lectura, esta obra es afín a los Estudios Culturales, ya que se interesa en la comprensión de la relación de lo cultural y lo político abordando aspectos como la identidad, la raza, el género y otros desafíos de la cotidianidad actual. Lo anterior no sólo desde la teoría, sino enfatizando la práctica al proponer el Hip Hop como una herramienta de reinvención, resignificación, reconstrucción, supervivencia, expresión y existencia misma.

Este libro nos propone resonar en nuestro interior para luego lanzarnos al exterior y cuestionar qué es lo que podemos hacer con nuestras realidades como mujeres resistentes y existentes en el sistema patriarcal, madres, jóvenes, artistas, estudiantes, profesionistas, obreras, oprimidxs marginalizadxs, silenciadxs o borradxs de la estructura imperante; para así revalorar cómo podemos transformar el "deber ser" sistémico, los discursos que legitiman estas nociones estructurales y a partir de dónde se pretende agenciar estas otras posibilidades de resistir y reexistir (Anangonó, 2023). Nos invita a preguntarnos quiénes serán esxs sujetxs qué conformarán esas redes de apoyo que nos ayudarán a enfrentarnos a la construcción de un lugar mejor y por qué, para qué y para quién tenemos ese objetivo en común y en colectividad.

Por otro lado, este libro tiene la intención de romper con las imposiciones epistémicas académicas, pues se reitera que los conocimientos hegemónicos y construidos desde la academia no son los únicos existentes y válidos para fundamentar teorías. Así, se nos exponen diversos casos en los que el Hip Hop es una herramienta de construcción de saberes, de espacios, de autorreconocimiento e identificación (Dávila, 2023b, p. 12). Y en ese sentido, el Hip Hop también puede producir sus propias teorías, retomando la idea

2 Concepto empleado por algunos movimientos sociales e ideólogos indígenas desde la intelectualidad para referirse a América Latina partiendo de teorías decoloniales. De acuerdo con el pueblo Kuna, de donde proviene el término, este puede traducirse como "Tierra madura" o "tierra en florecimiento".

expuesta en la obra de que las teorías parten de observar y reflexionar, una sucesión de cosas que ocurren una tras otra; de tal manera que las y los raperos, los hacedores de la cultura Hip Hop (Dávila, 2023b, p. 12), son creadores de teorías que nos ayudan a comprender esta cultura sin apegarse al modelo académico.

Una de las ideas centrales de este texto es reconocer la importancia de la colectividad, pues ésta es necesaria para circular y socializar los saberes, para hacernos parte de un territorio, no solamente físico, sino también corporal, afectivo y pensante. Esto es lo que se vuelve la noción de una comunidad, en donde no existan las disputas por los espacios públicos, políticos y sociales. La intención de la obra es ofrecer una producción contrahegemónica, que reivindique la introducción del origen del Hip Hop como consecuencia de hechos violentos hacia grupos marginalizados, aislados e históricamente negados; hecho que también generó la búsqueda de nuevos espacios de convivencia, existencia y, por tanto, de resistencia.

En este libro se da prioridad a la lectura de las experiencias y sentipensares compartidos por aquellas personas y colectivos que la integran, en una segunda parte, se muestran discusiones teóricas, investigaciones y ejemplos de intervenciones sociales. Al respecto, es necesario precisar que para algunos miembros de la comunidad hiphopa, el activismo tiene un valor fundamental, como sostiene Diosa Espiral (p. 24), pues para ellos es una tarea inexorable promover una participación respecto a cuestiones políticas y sociales, porque ahí se encuentra el trabajo colectivo y el apoyo fraternal.

En el capítulo titulado "Reclamar un espacio en el mundo: ¿Por qué somos raperas en colectividad?", Batallones Femeninos, uno de los colectivos dentro de la comunidad del Hip Hop partícipes en la creación y consolidación de este libro colectivo, comparten cómo las mujeres en este espacio han luchado por un lugar y un reconocimiento, resistiendo por el suyo, por el de las demás mujeres y por las que vienen a ser parte de esta comunidad. Y no solo esto, también se expone la experiencia de productores como Alicantoh, quien en el capítulo "Explorando los Subterráneos del Rap: Un Viaje desde el Sur del Mundo", explora la esencia del Hip Hop como herramienta de unión entre diversos colectivos, países y espacios; posibilitando el que se forjaran relaciones entre activistas, académicos y grupos interesados en el movimiento por llegar y unir a más personas para reconstruir y repensar la cultura Hip Hop desde todos los espacios y visiones posibles.

Otro aspecto a resaltar es que este trabajo nos invita a repensar el Hip Hop vendido por los medios de comunicación hegemónicos y *mainstream*, donde generalmente es estigmatizado negativamente y criminalizado, por lo que es indispensable crear una reflexión desde el respeto sobre las posibilidades de este movimiento como un espacio de expresión y diálogo, pues los medios repercuten considerablemente en la manera que la sociedad recibe, percibe y reproduce el Hip Hop. Esto no quiere decir que el texto muestre un embate directo con los medios, sino que nos dice que es importante un uso consciente de éstos, pues hace mención de la radio como una herramienta que fue de gran utilidad para introducir el Hip Hop en México.

Las personas autoras y colaboradoras no buscan una romantización del Hip Hop, sino una proyección de este más allá de la idea violenta que se ha propagado alrededor de esta práctica cultural. Para lograr esto es importante conocer las diversas actividades, intervenciones, investigaciones y discusiones que se tienen respecto al Hip Hop. En ese sentido, el *Encuentro Internacional Repensar el Hip Hop,* además de ser una de las razones de la creación de la obra que estamos comentando, también se convirtió en el espacio ideal, creado a partir de un movimiento estudiantil que llegó a ser un lugar no sólo para académicos, sino también para raperos, activistas, colectivos, productores y otros interesados en repensar y exponer el Hip Hop. Algo que es importante destacar de este libro es que cada experiencia mencionada es explicada por sus protagonistas, lo que permite exponer por ellas y ellos mismos sus lugares de enunciación, para así interpretar cómo perciben y encarnan el Hip Hop, cómo lo viven, lo construyen y cómo se identifican a partir y dentro de él.

Este libro es un acercamiento al Hip Hop, pero no solo de la historia y de su origen –no expone fechas y personajes comúnmente citados–. Para las ciencias sociales y las humanidades, es un libro que vale la pena explorar porque nos demuestra en cada página la esencia del Hip Hop, permite conocer y recordar sus posibilidades vistas desde distintos lugares y geopolíticas. Por ejemplo, pone en la mesa otras formas de hacer Hip Hop, permite conocer el Hip Hop más allá del Bronx, premisa de la obra que se sugiere en la introducción: el Hip Hop como un movimiento para todxs, como cambiante, reconstruible e inclusivo. Un espacio de expresión, de enseñanza, aprendizaje, diálogo, autoconocimiento y reinvención.

Todo esto desde con una intención que busca la colectividad, la reciprocidad y el apoyo mutuo, pues demuestra que no es un movimiento aislado, sino que, al contrario, es nutrido por y para todos los sectores; desde agrupaciones pequeñas, colectivos, intervenciones municipales, estatales, nacionales, hasta espacios académicos. Pero, ¿por qué leer este libro? Más allá de un acercamiento a la música de manera personal y académica, hay que tener en cuenta que el Hip Hop nos posibilita adentrarnos en un mundo en donde exista una posibilidad de apoderarnos de la palabra, de transformar los discursos y visiones hegemónicas imperantes. Nos ayuda a desarrollar una conciencia y escucha crítica, política y social; nos invita a formar vínculos con la música, el cuerpo, la palabra, la lucha y la resistencia.

Al momento de leer esta obra colectiva es importante no dejar de lado que estas otras latitudes y narrativas se contraponen al proceso de blanquitud, a la forma de exclusión y homogeneización del ser, de comportarse y del pensar, y pasan por encima del racismo sistemático que niega y limita a lo no-hegemónico. Esta apuesta queda demostrada a través de todas aquellas experiencias narradas, de las distintas realidades que enmarcan estas existencias no hegemónicas como creadoras y partícipes del Hip Hop; desde mujeres, madres, jóvenes, estudiantes, entre otras muchas personas que encuentran y crean en este movimiento redes de apoyo, espacios cómodos y seguros para todas aquellas existencias fuera del prototipo hegemónico blanco.

Por otro lado, el libro también nos invita a reflexionar respecto a la racialización y criminalización del Hip Hop y su comunidad, pues hoy en día esta práctica cultural sigue

siendo objeto de injusticias y opresiones sistemáticas. Algo más que añadir es que *¡El Hip Hop lo sigue reinventando todo!* nos relata las experiencias de esta expresión cultural desde latitudes-otras y narrativas latinoamericanas, así como también nos da conocimiento de las acciones políticas y sociales que están realizando personas desde la música y el activismo, para así crear espacios seguros, sin represiones y juicios, hacia la cultura del Hip Hop haciendo un llamado de unión.

Referencias

Alicantoh
2023 "Explorando los Subterráneos del Rap: Un Viaje desde el Sur del Mundo", en A. Dávila (coord.), *¡El Hip Hop lo sigue reinventando todo!,* pp. 41-46. Leviatán.

Batallones Femeninos
2023 "Reclamar un espacio en el mundo: ¿Por qué somos raperas en colectividad?", en A. Dávila (coord.), *¡El Hip Hop lo sigue reinventando todo!,* pp. 19-32. Leviatán.

Dávila Trejo, A.
2023a "La potencia del rap feminista: acciones y acompañamientos desde el activismo" [Ponencia inédita]. *Segundo Coloquio de Abordajes Socioantropológicos de la Música*, Ciudad de México. 19 de octubre.

Dávila Trejo, A.
2023b "Introducción", en A. Dávila (coord.), *¡El Hip Hop lo sigue reinventando todo!* (pp. 9-16). Leviatán.

Mary Prince: Voces y ecos de resistencia

Solangel Rodríguez Pérez

Reseña: Prince, Mary. (2022). *La historia de Mary Prince, una esclava de las Indias Occidentales. Contada por ella misma. Con suplemento del editor. Y anexo de la historia de Louis Asa-Asa, un africano capturado* (Ana Elena de Arazoza Rodríguez, Trad.). México, Ediciones del Lirio, Instituto de Historia de Cuba-Editorial Historia, Centauri Press, (Obra original publicada en 1831). 175 páginas.

"Todos los esclavos quieren ser libres. Ser libre es muy bueno".
–Palabras del testimonio de Mary Prince

Entre los siglos XV y XIX, un aproximado de doce y medio millones de personas africanas fueron esclavizadas y posteriormente trasladadas a distintas latitudes del mundo (Velázquez e Iturralde, 2016, p. 46), cohesionando, de esta manera, las historias de África, Europa y América. La esclavitud, como sistema o institución, desencadenó transgresiones físicas, mentales, sociales, espirituales, todas de magnitudes y violencias reprochables.

Mary Prince nace en Bermuda[1] para el año de 1788, justo en el corazón de la esclavitud en América.[2] Por su ascendencia africana, fue una mujer racializada negativamente como negra y, al igual que su madre y padre, la mayor parte de su vida estuvo en calidad de esclava. No obstante, desde su cotidianidad demostró indignación a los tratos que recibía, lo cual la llevó a identificarse como activista y abolicionista, configurándose como defensora por la libertad de los pueblos esclavizados en las Indias Occidentales. Expuesto lo anterior, exhorto a las personas que se acercan a este libro a que lean la historia de Mary Prince reconociendo que su vida, experiencias y testimonios responden a este contexto.

La historia de Mary Prince, una esclava de las Indias Occidentales. Contada por ella misma llega al público gracias al trabajo en conjunto del Instituto de Historia de Cuba, Ediciones Lirio, Centauri Press y a la excelente labor de la traductora literaria cubana, Ana Elena de Arazoza Rodríguez, quienes publicaron la primera versión en español del texto biográfico de Mary Prince en 2022. A 193 años de su

1 Lo que actualmente se conoce como Bermudas o Islas Bermudas. Concuerdo con la traductora Ana de Arazoza en conservar los nombres de lugares tal como aparecen históricamente.

2 Geográficamente, Bermudas es un territorio localizado en América del Norte, miembro de la comunidad del Caribe y territorio británico de ultramar.

Solangel Rodríguez Pérez
Escuela Nacional de Antropología e Historia
solangel.rodriguez@enah.edu.mx

Recibido: 15 de abril del 2024
Aceptado: 6 de junio de 2024

publicación, el testimonio de Mary se dispone en una edición español-inglés, posibilitando el acercamiento al idioma de la obra original.

Antes de iniciar con el texto encontraremos un mapa que nos detalla con nombres y fechas los cambios de locación que Mary efectuó con sus distintos amos. Esto nos ayudará a ubicarnos geográficamente mientras realizamos la lectura. Entre las páginas conseguiremos identificar la presentación a la primera edición en español, redactada por Miguel Ángel Flórez Góngora, cuya intención es informarnos sobre las personas que hicieron posible la publicación, así como verter datos específicos para adentrarnos a la obra. Los prólogos elaborados por María del Carmen Barcia Zequeira, para ambas versiones, nos demuestran que desde un enfoque histórico se puede profundizar en hechos y en personas para dotar a la narración de un mejor contexto.

Tanto la versión en inglés como en español cuentan con notas de la traductora, en las que nos deja en claro ciertas decisiones que tomó para efectuar la traducción y la manera en que se verán reflejadas a lo largo del texto. El libro también contiene prefacios y posdatas que se recuperan de la versión en inglés. De esta manera, se nos presenta al editor del texto original, el señor Thomas Pringle, páginas en donde él mismo aprovechará para contarnos, cómo, por petición de Mary, resolvió en publicar su historia para apoyarla a ella y a la literatura antiesclavista. Figuran como complementos a la narrativa apéndices y narraciones –*Narración de Louis Asa-Asa, un africano capturado* y *Narración de un niño negro*–, así como un suplemento por parte de Thomas Pringle, que nos expone el proceso de Mary para conseguir su libertad.

El apartado que corresponde a la presentación de la historia de Mary es de hecho la colaboración de la voz y oratura[3] de Mary Prince, junto a la pluma de Susanna Strickland –o Susanna Moodie–.[4] Ante esto, la duda que me irrumpe es: ¿cambió algo en el relato de Mary Prince?[5] Considero que, en realidad, se fusiona la experiencia de Mary –como persona esclavizada– con el estilo de escritura de Susanna. Al analizarlo a profundidad, ellas no compartieron la misma visión de la vida, pues aunque ambas vivieron y fueron mujeres en la misma época, no se vieron atravesadas por las mismas vicisitudes.

3 El término oratura nace como contraposición a las expresiones "literatura primitiva", "literatura folklórica", las cuales eran designadas para referirse a la información y los conocimientos no occidentales. La oratura recopila cuentos, leyendas, refranes, narraciones épicas, así como producciones verbales que expresen la historia de alguna persona o grupo, la religión, la educación, etcétera, considerando a este conjunto como fuentes de información fidedignas. El escritor keniano Ngũgĩ wa Thiong'o define a la oratura como "la fusión de todas las formas artísticas" que rechazan la frontera entre lo oral y lo escrito. Para acceder a más información del concepto, se recomienda la lectura J. J. Prat Ferrer (2007), Las culturas subalternas y el concepto de oratura. *Revista Folklore,* 316, 111-119. *https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcrr3p6.*

4 Literata canadiense, quien fuese conocida de Thomas y Margaret Pringle. A ella se le pidió ayuda para plasmar por escrito la historia de Mary.

5 De acuerdo con varios pies de página del texto se aclara que se intentó mantener el relato de Mary íntegro, solo con menores modificaciones para su publicación.

Teniendo esto presente, podemos abordar este texto como los inicios de una literatura que busca interpretar a las personas esclavizadas en su complejidad, sin necesidad de llegar a extremos, es decir: ni representándolas como eternas víctimas ni plasmándolas como sujetas violentas y faltas de cordura. Este argumento se ve reforzado por la misma información que Mary nos proporciona, pues nos cuenta los cambios que hubo en su autopercepción pasando de ser una infante feliz y, en sus palabras, sin pensamientos relacionados a su condición de esclavitud,[6] hasta ser la mujer plenamente consciente de las atrocidades de ese sistema. Como podemos vislumbrar, ella misma se consideró una persona sujeta a cambios durante toda su vida.

Por lo tanto, en mi lectura fui capaz de discernir los objetivos de la versión en inglés publicada en 1831 y la versión al español del 2022. En este tenor, para la primera versión mencionada considero que se interpreta la voz de Mary como forma de resistencia a los malos tratos y las condiciones que le deparó la vida como esclavizada. Tal discurso lo dirige a la población londinense que aún dudaba de las condiciones que propiciaba la esclavitud en las Indias Occidentales, pues para parte de dicha sociedad seguían valiendo más las palabras de un esclavista que las de una persona que había vivido en carne y hueso la esclavización. O como la misma Mary menciona:

> Yo he sido esclava –yo sé lo que siente un esclavo– yo misma puedo decir por mí misma y por lo que me han contado otros, lo que siente un esclavo. El hombre que diga que los esclavos son muy felices en la esclavitud –que no quieren ser libres– ese hombre es o un ignorante o un mentiroso. (Prince, 2022, p. 65)

Para la versión en español, parto del conocimiento de que esta publicación pertenece a la *Colección Justicia Racial,* cuyo objetivo es recuperar historias de vida, así como la de Mary, para visibilizar las inclemencias y brutalidades que las personas africanas esclavizadas y sus diásporas tuvieron que afrontar. De esta manera, se contribuye a que temas como el racismo y la discriminación racial sean públicos para su discusión. En ese sentido, las historias presentadas no buscan victimizar ni dejar estáticos a sus personajes, más bien, la intención es mostrar cómo por medio de la memoria se abordan otras formas de representar la resiliencia de las diásporas africanas y su participación en movimientos que determinarían su futuro.

Es así que a lo largo del texto acompañamos a Mary en sus alegrías y tristezas, desde sus palabras aprendemos de su vida más allá de la esclavitud, visualizamos que se plantea como una mujer determinada, llena de sueños y deseos; nos presenta a su familia, a sus seres queridos, a su esposo, etcétera. En cuestiones relacionadas a la esclavitud y haciendo una lectura con perspectiva de género, su relato nos esclarece cómo el sistema esclavista

6 A pesar de esto, quisiera resaltar que su pensamiento sí se encontraba sumergido en una lógica colonialista, pues ella misma se enuncia como mascota (Prince, 2022, p. 29).

cohesionaba de manera distinta a hombres y mujeres; por lo que esta obra puede hacer parte de la genealogía de estudios que se abordan desde la imbricación de opresiones.

Actualmente el racismo sigue siendo un problema real dentro de las sociedades y no necesariamente se necesita que las personas sean expertas en estos temas para reconocer que las desigualdades persisten. Al leer la vida de Mary Prince podemos adherir a nuestro pensamiento crítico una mayor conciencia sobre los procesos históricos que han moldeado el mundo actual, comprendiendo de esta manera las raíces del problema y así trabajar activamente para su erradicación.

Esta obra nos recuerda que la importancia de este tipo de publicaciones radica en la colaboración para el rechazo a la historia única (Ngozi-Adichie, 2018), aquella que reproduce por medio de historias incompletas los estereotipos que privan de la dignidad y desacreditan las vivencias de los y las personajes que la configuran. Si se rechaza la historia única, se rechaza la historia del progreso único, se repiensan estereotipos, dando pie a visibilizar los daños y reminiscencias que el colonialismo ha perpetrado. Nos adentramos al repensar de la historia, la manera en que se ha escrito y se quiere escribir. En este sentido, podemos presentar alternativas que permeen a las Ciencias Sociales para que, en la producción de conocimiento, no se redunden los mismos discursos hegemónicos.

Referencias

Prince, M.
2022 *La historia de Mary Prince, una esclava de las Indias Occidentales. Contada por ella misma. Con suplemento del editor. Y anexo de la historia de Louis Asa-Asa, un africano capturado* (Ana Elena de Arazoza Rodríguez, trad.). Ediciones del Lirio, Instituto de Historia de Cuba-Editorial Historia, Centauri Press, (Obra original publicada en 1831).

Ngozi Adichie, C.
2018 *El peligro de la historia única.* Literatura Random House.

Velázquez, M. E. e Iturralde G.
2016 *Afrodescendientes en México: una historia de silencio y discriminación* (Segunda ed.). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

CAJÓN DE SASTRE

Administrar, controlar y contener: múltiples niveles de gubernamentalidad en la gestión de migrantes centroamericanos ilegalizados en tránsito por México

Erika Hernández Guevara

Resumen

El presente trabajo examina la intervención coordinada entre el estado,[1] la sociedad civil y las organizaciones no gubernamentales (ONG) –consideradas como múltiples niveles de gubernamentalidad– en la administración de migrantes en tránsito ilegalizados[2] en México. Desde la economía política de las migraciones y una perspectiva histórico-estructural, el estudio explora los efectos del estado y de la sociedad civil en las experiencias vividas de las personas migrantes provenientes de Centroamérica. Esta investigación se desarrolló, tomando como lugar de indagación etnográfica, en un albergue para migrantes en tránsito, ubicado en Apizaco, Tlaxcala, entre los años 2019 y 2021. Se recuperan los testimonios de dos migrantes hondureños solicitantes de refugio, así como de dos funcionarios del albergue, lo que proporciona una visión directa de la complejidad y los efectos de estas intervenciones institucionales. Los hallazgos destacan la precariedad y la inestabilidad de las trayectorias migratorias, así como la articulación y las tensiones de los organismos mencionados.

Palabras clave: Estado, Sociedad civil, Organismos supranacionales, Gubernamentalidad, Migrantes en tránsito

1 De acuerdo con la Real Academia Española, *Estado* –con mayúscula– es un conjunto de órganos de gobierno de un país soberano y a la unidad política que constituye un país o a su territorio. Por su parte, Philip Abrams, en *Notes on the Difficulty of Studying the State* (1988), se refiere al *estado* –con minúscula– debido a una cuestión epistemológica y de análisis con la intención de "desmitificar" el poder y abstracción de este. Abrams, inspirado en Engels, argumenta que "el estado se nos presenta él mismo como el primer poder ideológico sobre el hombre […] la característica más importante del estado es la de construir el interés común ilusorio de una sociedad" (Abrams, 1988, p. 60). Lo cual dificulta su análisis al estudiarlo. Es en esta vertiente en la que se inclinan mis formulaciones para nombrar al *estado* –con minúscula– a lo largo de este ensayo.

2 *Illegality* o ilegalidad (De Genova, 2002, p. 422), al igual que la ciudadanía, es un estatus jurídico que implica una relación con el estado. En el entendido de que la persona en sí misma no es ilegal, sino más bien su condición jurídica dentro de un estado-nación al que ingresó de manera subrepticia o no autorizada, pero que se convierte en una identidad preminentemente política. Término que será detallado con más precisión durante este ensayo.

Erika Hernández Guevara

Posgrado en Antropología
Universidad Nacional Autónoma de México

erika.hdzguevara@gmail.com

Recibido: 3 de mayo del 2024
Aceptado: 20 de septiembre de 2024

Abstract

The present study examines the coordinated intervention of the state, civil society, and non-governmental organizations (ngo's) –considered as multiple levels of governmentality– in the administration of migrant illegality in transit through Mexico. From the perspective of the political economy of migration and a historical-structural approach, the study explores the effects of the state and civil society on the lived experiences of migrants from Central America. This research was conducted through ethnographic inquiry at a migrant shelter in transit located in Apizaco, Tlaxcala, between 2019 and 2021. Testimonies were gathered from two Honduran asylum seekers as well as from two shelter staff members, providing a direct view into the complexity and effects of these institutional interventions. The findings highlight the precariousness and instability of migrant trajectories, as well as the coordination and tensions among the organizations.

Keywords: *State, Civil society, Supranational organizations, Governmentality, Migrants in transit*

Introducción

Con el acelerado crecimiento del flujo de migrantes centroamericanos en tránsito por México, desde el estado, asociaciones civiles, hasta organismos supranacionales, han mostrado su preocupación por la atención a esta población. En este sentido, se han inscrito tres narrativas de interés y análisis abocadas al "problema" de la migración. El primero es el ámbito de los derechos humanos instruido por asociaciones civiles. El segundo es la acción burocrática, frecuentemente del estado, que pretende encontrar "solución al problema de la migración" por medio de la generación de políticas públicas y migratorias que buscan tener mayor vigilancia y control sobre las poblaciones consideradas o catalogadas como "indocumentadas"[3]. Por último, hay una narrativa que criminaliza a esta población y que es considerada como un riesgo o amenaza para los países de destino y de tránsito (Heyman, 2010). Aparentemente, las primeras dos narrativas se muestran como contradictorias por el simple hecho de que la primera responde a la agenda de sociedad civil y la segunda al estado. Sin embargo –como me propongo mostrar a lo largo de este ensayo–, con la desregulación de

3 De acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española (RAE), 'indocumentado/indocumentada' refiere a una persona que no lleva consigo documento oficial por el cual pueda identificarse o que carece de él. Sin embargo, al igual que el término 'ilegalización', la persona en sí misma no es indocumentada, sino más bien su condición jurídica dentro del espacio del estado-nación en el que se encuentra. Particularmente en las investigaciones de la academia estadounidense, hay una perspectiva que utiliza el término *undocumented migration,* en el sentido de que es una "problemática" que debe ser abordada para darle solución (De Genova, 2002). Es en este contexto en el que Heyman (2010) refiere a esta narrativa. A lo largo de este ensayo, utilizo dicho término entre comillas para hacer referencia a ello.

la vida social y la creación de una agenda neoliberal, la participación de ambos organismos e instituciones se encarnan en múltiples niveles de gubernamentalidad (Fraser, 2003), en donde trabajan de manera articulada, aunque con tensiones existentes, bajo el propósito de controlar, intervenir y administrar a estas poblaciones que transitan por México.

Para tal fin, organicé este trabajo en cuatro apartados. En el primero, aludiré a las causas estructurales de la migración proveniente de Centroamérica. En seguida, daré cuenta de las funciones del estado y sus instituciones en la administración y control de poblaciones ilegalizadas en México. En el tercer apartado, mostraré el contexto en el que surgió la sociedad civil, así como el trabajo coordinado con el estado al que Fraser (2003) denomina "múltiples niveles de gubernamentalidad globalizada" en la gestión de la "migración indocumentada". En este apartado ejemplifico, a través de las experiencias vividas de dos personas solicitantes de refugio, la manera en la que el estado y la sociedad civil intervienen durante su proceso de refugio. El último apartado está dedicado a las conclusiones.

Metodología

La información que presento es el resultado de mi investigación de maestría, particularmente del último capítulo de mi tesis de grado, que desarrollé entre los años de 2019 y 2021. Tomé como lugar de indagación etnográfica el albergue para migrantes "La Sagrada Familia" A.C. (LSF) de Apizaco, Tlaxcala, institución abocada a la asistencia de personas migrantes procedentes de Centroamérica y otros países que transitan por la región con el propósito de llegar a Estados Unidos. En ese lugar realicé un voluntariado desde septiembre de 2019 hasta marzo de 2020, pero debido a la contingencia sanitaria por COVID-19, declarada en marzo del mismo año por la Organización Mundial de la Salud (OMS), me vi obligada a suspenderlo. Durante la pandemia, LSF fue de los pocos albergues para personas migrantes en la región que permaneció abierto y no fue sino hasta septiembre de 2020 cuando pude reanudar gradualmente mis visitas. A pesar de la dificultad de realizar trabajo de campo, conseguí recabar testimonios y experiencias migratorias a partir de entrevistas semiestructuradas y abiertas a migrantes primerizos –aquellos que migran por primera vez–, remigrantes y retornados –migrantes que han acumulado experiencia migratoria por distintos motivos–, categorías que me permitieron desentrañar la construcción de una identidad política marcada por el déficit de ciudadanía y los efectos disciplinarios de las fronteras temporales en la experiencia de la ilegalidad de estos migrantes centroamericanos (Mezzadra y Neilson, 2017; De Genova, 2002).

Mi inserción al campo como voluntaria, independientemente de considerarse como parte de las acciones de ayuda humanitaria, me permitió realizar observación participante y conocer la dinámica del albergue, pero, sobre todo, de los que se estacionan fugazmente allí, así como de los solicitantes de refugio que permanecen por más tiempo. Utilicé técnicas documentales para obtener información y sistematizar información estadística generada

por el albergue, así como de otras fuentes como el *Pew Research Center*.[4] Con ello, pude conocer la intensidad del flujo migratorio y realizar una estimación total de migrantes primerizos y remigrantes clasificados por el número de salidas de sus países de origen, así como de las ciudades de destino tanto en México como en Estados Unidos de acuerdo con su nacionalidad.

LSF está situado en un lugar estratégico donde confluyen las principales rutas ferroviarias hacia el norte del país. Los migrantes se trasladan de manera "indocumentada" en los vagones del tren mejor conocido como "La bestia"; que ha sido nombrado así por el riesgo físico e incluso mortal al abordarlo, durante el desplazamiento y al descender del tren. Este albergue ofrece un comedor, atención médica, regaderas para ducharse, ropa, atención jurídica y un lugar para descansar hasta por 48 horas. La mayoría de los migrantes que se detienen en LSF son de Honduras, seguidos por salvadoreños, guatemaltecos y, en los últimos años, se han sumado a este flujo migratorio un número considerable de haitianos y venezolanos. De acuerdo con la información de la LSF que sistematicé, en mayor medida, este flujo migratorio que transita por esta ruta está conformado mayoritariamente por hombres en edades laborales que oscilan entre los 18 y 29 años.

Para los propósitos de este estudio, recupero los testimonios de dos migrantes hondureños, Arturo y Guillermo,[5] quienes salieron de sus países por razones diferentes; ambos iniciaron el proceso de solicitud de asilo en México y, en sus experiencias, se ilustra la intervención tanto del estado como de la sociedad civil. Asimismo, incluyo los testimonios de Rebeca y Raúl, colaboradores del albergue LSF.

La cuestión de Centroamérica

Me parece pertinente comenzar por contextualizar este flujo migratorio. Considero que es importante ir más allá del presente etnográfico y del lugar de observación para conectar las experiencias vividas de los migrantes centroamericanos con los efectos del estado (Trouillot, 2011) y de la sociedad civil, con procesos estructurales e históricos inobservables en el trabajo de campo. Para tal fin, me remonto a finales del siglo XIX, donde distintos autores (Pérez, 2019; Pastor, 2016) señalan que en este periodo Centroamérica comienza una etapa

4 Es un organismo norteamericano no partidista que informa al público sobre temas y tendencias que configuran el mundo. Este organismo realiza encuestas de opinión pública, investigación demográfica, análisis de contenido y otras investigaciones de ciencias sociales basadas en datos. De acuerdo con su portal de internet, *Pew Research Center* estudia una amplia gama de temas que incluyen política; medios de comunicación; tecnología e internet; raza y etnia; asuntos internacionales; tendencias sociales, demográficas y económicas; ciencia de datos; y migración.

5 Los nombres de todos los informantes que participaron en esta investigación, incluidos los colaboradores del albergue, fueron cambiados por pseudónimos con el fin de preservar su anonimato. Cabe señalar que sus edades, nacionalidades y otros datos fueron conservados para tener el contexto del informante.

de cambios de reestructuración económica en el que se intensifica la producción de poblaciones excedentes en la región.[6]

En la búsqueda de proyectos de modernización y desarrollo se implementaron "Reformas Liberales" con el fin de atraer grandes capitales de inversión. En este sentido, Centroamérica se convirtió en un polo atractivo, no solo por las concesiones fiscales y territoriales que otorgó el estado a los inversores extranjeros, sino también por la alta demanda a nivel mundial de alimentos y materias primas. Las producciones cafetaleras y bananeras en Centroamérica fueron fundamentales para el mercado mundial, sin embargo, la instalación de estos enclaves agroexportadores involucró la expropiación y privatización de la tierra (Harvey, 2007; Pastor, 2016).

Particularmente, la producción bananera adquirió una significativa importancia y experimentó un notable crecimiento debido a su elevada demanda a nivel global. A diferencia de la producción cafetalera, las plantaciones de banano requieren de labores de cultivo más intensas y continuas. Por ello, la mano de obra migrante proveniente del Caribe, que inicialmente había sido crucial para el cultivo, no resultó suficiente para cubrir la demanda de producción, por lo que las comunidades rurales que habían sido desplazadas fueron absorbidas ante las demandas del capital. Así, los desplazamientos internos aumentaron, al mismo tiempo que se observó una fuerte movilidad entre fronteras y enclaves que anteceden al desplazamiento a Estados Unidos de poblaciones excedentes (Li, 2009; Pastor, 2016; Wolf, 2006).

A inicios de la Primera Guerra Mundial, Estados Unidos se convirtió en el principal socio comercial de Centroamérica. En ese periodo, grandes industrias, particularmente la *United Fruit Company* (UFC),[7] había ganado prominencia como líderes en la producción bananera a tal grado de convertirse en un monopolio. Sin embargo, en la coyuntura de la Gran Depresión de 1929, la anulación de contratos de exportación resultó en despidos masivos. Como resultado, se consolidaron sindicatos obreros que demandaban derechos laborales, estos movimientos dieron paso a las primeras guerrillas en Guatemala –1930–, Honduras –1932–, El Salvador –1932– y Nicaragua –1934–. En este contexto, surgió una generación de dictadores auspiciados por el gobierno estadounidense (Pastor, 2016), hecho que dejó a la luz la verdadera inestabilidad de las economías de monocultivo, pero también de la inestabilidad en el ámbito político, económico y social de la región. No fue sino hasta 1945 cuando

6 Este término, inspirado en Marx y reiterado por Li (2009, p. 68), refiere a la continua tendencia del capital concentrado en la capacidad productiva de mano de obra y su desplazamiento o sustitución por tecnologías que abaratan el trabajo. En este proceso, algunos logran incorporarse y ser absorbidos por las demandas del capital en otras regiones del mundo. En otro escenario, el capital encuentra útiles los recursos naturales –frecuentemente de zonas rurales– pero no a su población, por lo que la absorción laboral queda nula en esta descripción.

7 En 1889, a partir de industrias bananeras pequeñas, se funda oficialmente la *United Fruit Company,* industria que se consolidó y expandió rápidamente a Honduras, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Costa Rica, Colombia y otras islas del Caribe. Era tan rápida su expansión que fue conocida como "el pulpo" debido al acaparamiento y despojo de tierras de campesinos, finqueros e indígenas (Pastor, 2016; Wolf, 2006).

se consigue que los gobiernos de Centroamérica fueran democráticamente electos, en este periodo, se implementaron reformas agrarias que permitieron la formación de sindicatos y la prohibición de monopolios, situación que amenazó directamente los intereses de la UFC.

En un ambiente de tensión política, aunado a la Guerra Fría, se produjeron más conflictos internos en Centroamérica, distintos autores califican los conflictos armados de la década de los 80 del siglo XX en la región como "el campo de batalla de la Guerra Fría" debido al auspicio y respaldo militar de Estados Unidos para combatir a "el enemigo invisible del comunismo" (Binford, 1996; Montoya, 2018; Pastor, 2016). Esta intervención extranjera exacerbó los problemas estructurales, de desigualdad y represión por parte de regímenes militares; paralelamente, los gobiernos de Estados Unidos, Canadá y México abrieron programas de refugiados para las personas víctimas de la guerra en Centroamérica.

En 1992 se firmó el primer acuerdo de paz de El Salvador en el Castillo de Chapultepec en la Ciudad de México, con ello, se buscó que la región de Centroamérica alcanzara estabilidad política, crecimiento económico y reducción de la pobreza. Paralelamente, se instauró la industria maquiladora en la región, misma que inició una transición de enclaves agrícolas y economía de monocultivo hacia una economía manufacturera y de servicios. La instalación de esta industria está relacionada con la política de intervención tras la entrada del neoliberalismo (Montoya, 2018; Sassen, 2003; Pastor, 2016).

Desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, Centroamérica ha pasado por múltiples procesos de despojo y desplazamiento interno, esta llamada acumulación originaria (Harvey, 2005) muestra una serie de procesos que incluye la mercantilización y privatización de la tierra, así como la expulsión forzada de la población. A esto se suman los conflictos armados en la región[8]. Tal como señala Castillo y Toussaint (2015, p. 72), a pesar de que se sentaron las bases de resolución de conflictos en Centroamérica, pronto comenzaron a experimentar las consecuencias económicas y sociales de los conflictos armados. A raíz de ello, el perfil de los migrantes se diversificó, los motivos de su migración ya no estaban directamente relacionados con las guerrillas. La actual narrativa dominante de la migración muestra que, estos flujos migratorios se deben principalmente a la violencia, la falta de empleo y la inestabilidad política. Pero, al dar un vistazo a la historia contemporánea de la región, esta versión subestima los problemas estructurales que están en el trasfondo de estos flujos migratorios. Cada elemento analizado de manera individual no explica con precisión las causas de estos flujos, pero se deben considerar como factores que se han ido articulando a lo largo del tiempo.

8 Existen distintos contextos de desplazamiento forzado en la región de Centroamérica. De acuerdo con Castillo y Toussaint (2015), en los años 80 del siglo pasado, en una coyuntura de crisis económica y política en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, provocó conflictos armados en donde las guerrillas, el ejército y grupos paramilitares se enfrentaron entre sí. Ante la escalada de violencia, particularmente de zonas rurales, miles de personas fueron desplazadas. En cifras oficiales, se tiene un registro de 46,000 refugiados procedentes de Guatemala en México, aunque se habla de más de 100,000 refugiados.

Actualmente, la población excedente en la región es producida a través de los ajustes estructurales y de las políticas neoliberales.[9] Esta población, no forma parte del ejército industrial de reserva, pues atraviesa por un sistema en donde la violencia, el miedo y la impunidad son componentes cruciales para la producción de una fuerza laboral altamente explotable (Green, 2009). Como resultado, la migración transfronteriza responde a una salida momentánea, generada bajo condiciones de mayor vulnerabilidad (Li, 2009).

Intervención y control de migrantes ilegalizados por el estado

Me atrevo a afirmar que la coordinación entre el estado y la sociedad civil no era tan evidente antes de la pandemia por COVID-19. Al regresar al albergue LSF en septiembre de 2020, noté varios cambios significativos: habían instalado un lavamanos en la entrada, una carpa grande con el logotipo del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados –ACNUR– en el patio central, equipada con dos camas, así como dos tinacos de agua, de igual manera, con el logotipo de ACNUR. Ese día no había muchas personas albergadas; de hecho, el flujo migratorio se había reducido considerablemente. Por lo que Rebeca, la coordinadora de ayuda humanitaria del albergue, me puso al tanto de los cambios implementados a raíz de la pandemia.

Para que el albergue siguiera funcionando durante la contingencia, ACNUR realizó una evaluación y dictaminó que se necesitarían más lugares de saneamiento, así como un lugar especial para aislar a las personas que presentaran síntomas del virus. Debido al reducido flujo migratorio durante los meses de abril, mayo y junio, el Instituto Nacional de Migración –INM– de la Ciudad de México derivó a cuatro familias, solicitantes de refugio, al albergue LSF donde pudieron pasar el periodo de confinamiento. En ese momento, despertó mi interés por entender por qué el INM, siendo una institución del estado, tenía la facultad para derivar a estas personas al albergue LSF, una institución de la sociedad civil. Se cree que la soberanía es política y la intervención humanitaria es profundamente apolítica e, incluso, anti-política (Mamdani, 2009). Esto se debe principalmente a que la sociedad civil fue pensada como una alternativa al estado, pero antes de profundizar en sus funciones, es importante mostrar las funciones y los límites del estado en el tratamiento de las "poblaciones indocumentadas" en México.

Estudiar en sí mismo el estado tiene cierta complejidad, no solo porque es analizado como algo abstracto y autónomo, sino también por su poder político (Abrams, 1988). Cabe preguntarse, ¿de qué manera se ejerce el poder? Para Foucault (2007, p. 213), el poder se articula entre la seguridad-población-gobierno. La población es ese objeto que el gobierno

9 En el campo de los estudios migratorios se han formulado distintas perspectivas teóricas que dan cuenta de las causas o detonantes de la migración. Canterbury (2012, p. 21) señala que los estudios migratorios están entretejidos en las tradiciones teóricas en los que destacan el modelo clásico –desarrollo y migración–, la perspectiva neoclásica, el keynesianismo, desarrollo económico y migración, teoría neoliberal y migración; para estas perspectivas, la migración es un medio para fortalecer el modelo de acumulación centrado en el imperialismo. Por lo que su análisis debe tomarse con cautela, pues si bien hay un "desarrollo" este es desigual.

debe tomar en cuenta para gobernar de manera racional y reflexiva. Así, la gubernamentalidad sería el conjunto de instituciones, de procedimientos, análisis y reflexiones que permiten una forma específica de poder que tiene como objetivo la población. La economía política sería su forma primordial de saber y los dispositivos de seguridad su instrumento técnico. De esta manera, el estado puede percibirse de distintas formas ya que no es un objeto estático: se habla de estados soberanos, gobiernos estatales y de las políticas del estado, mismos que evocan discursos de derecho, justicia y razón del estado (Asad, 2008). Pero también se redefinen sus fundamentos de soberanía y obligación de obediencia, criterios de ciudadanía y nacionalidad. Trouillot (2011) destacada que, si bien hay dificultades al estudiar el estado, la labor del etnógrafo debe enfocarse en los efectos del estado a través de la experiencia vivida de los sujetos, así, se tendrá que mostrar en qué momento y en qué condiciones se producen esos efectos.

Teniendo en cuenta, la forma en la que el estado ejerce su poder político, entonces ¿cómo definir a este sujeto subordinado por los mecanismos de control político? Para Sider (2006) el ciudadano es un sujeto dotado de derechos y obligaciones, pero la ciudadanía también tiene sus contradicciones. Si bien, los principios democráticos liberales ofrecen libertad e igualdad compartidos universalmente, el modelo neoliberal crea un conjunto de políticas en donde se exacerban las desigualdades a través del desmantelamiento del estado de bienestar; el ser humano es administrado como "capital humano" para sí mismo y para el estado. Lo que conlleva a apelar una responsabilidad individual en donde no se garantiza seguridad ni protección mismas que se convierten en normativa (Brown, 2016). Ahora bien, ¿qué pasa con las denominadas "poblaciones indocumentadas" provenientes de Centroamérica?

Tal como lo señalé en el apartado anterior, estas poblaciones que han atravesado por un despojo generacional –despojo de tierras, medios de subsidio y, en general, del estado de bienestar– en algunos casos son arrojados a las largas filas del ejército industrial de reserva (Wolf, 2006) o, bien, al "banquillo de espera" (Mezzadra y Neilson, 2017) con la esperanza de ser empleados en compañías transnacionales –por ejemplo, la industria maquiladora–. En otro escenario, son desplazados por falta de oportunidades, la violencia y diversos factores que los obliga a acercarse a regiones en donde se concentra el capital –Estados Unidos y en los últimos años en México– para ser son absorbidas como trabajadores baratos y superexplotables en condiciones precarias (Harvey, 2007; Smith, 2011; Wolf, 2006).

Al transitar de manera indocumentada por México o al ingresar a Estados Unidos de manera subrepticia, estas poblaciones son producidas por el recurso de la ilegalización, previsto por las leyes de los estados-nación (Heyman, 2010). Es decir, se vuelve un sujeto indeseable, criminalizado, despojado de derechos en una situación sociopolítica incierta, enmarcado en la condición de ilegalidad y deportabilidad que lo mantiene en desventaja frente a otros sujetos dotados de derecho. La ilegalidad es un estatus jurídico que, al igual que la ciudadanía, conlleva una relación con el estado (De Genova, 2002, p. 422). Las personas migrantes viven la condición de ilegalidad a través de la deportabilidad, es decir, la amenaza constante de su expulsión y deportación del espacio del estado nación, por lo

que es un sujeto moldeado por el miedo y la incertidumbre de su condición migratoria (De Genova, 2002). Si bien es cierto que desde los derechos humanos y organismos supranacionales –señalados en el siguiente apartado– se exige la protección y garantía a los individuos sin distinción, el estado ha desarrollado instituciones y políticas para administrar y controlar estas poblaciones (De Genova, 2002).

Esta administración y control se refleja en la necropolítica (Mbembe, 2011), donde se ejerce el poder de manera selectiva y, el estado tiene la capacidad de crear políticas de "hacer vivir y dejar morir" (Li, 2009). Aunque esta decisión tiene tintes catastróficos y fatalistas, está en el corazón mismo de la gobernanza. La necropolítica no implica de manera directa un genocidio, pero sí la implementación sigilosa de políticas públicas selectivas para la administración de poblaciones excedentes, en este caso, migrantes centroamericanos ilegalizados. Para el estado, esta población se gestiona como "un problema"; para el capital, resulta esencial la reproducción de la fuerza de trabajo humana en tanto que, el capital necesita trabajadores y consumidores, y esto solo es posible mediante la exacerbación de las desigualdades (Federici, 2020). No es una coincidencia que en este contexto selectivo y de "economización neoliberal de la vida política" (Brown, 2016), cobraran expresión instituciones estatales –como las que presento a continuación– que administran estas políticas contradictorias.

Los efectos de las instituciones del estado en la experiencia vivida de los migrantes centroamericanos ilegalizados

Existen dos instituciones del estado mexicano que fueron creadas en el contexto de la agenda política de los estados neoliberalizados (Brown, 2016), la primera es la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados –COMAR– misma que fue creada el 22 de julio de 1980 (D.O.F: 22/07/1980) –bajo la administración del entonces presidente José López Portillo– con el propósito de atender a extranjeros en el territorio nacional que sufrieron persecución política en su país de origen; particularmente, en el contexto de conflictos armados en Centroamérica. Actualmente las funciones de la COMAR se relacionan con la atención de personas que solicitan refugio por razones de desplazamiento forzado derivado de la violencia, desastres naturales o que su vida se vea amenazada directamente.

Para ejemplificar este procedimiento, traigo a colación el caso de Guillermo. Guillermo es un joven originario del departamento de Colón, Honduras quien migró en septiembre de 2020 a la edad de 25 años. Estudió una carrera técnica en Gastronomía y, al graduarse, inauguró un establecimiento de banquetes en enero de 2020 con el apoyo de su padre, Don Martín –quien migró hace más de diez años a Estados Unidos– su negocio estaba progresando al punto de que en poco tiempo logró recuperar su inversión. Tres meses después de la inauguración de su establecimiento, se declaró a nivel mundial la emergencia sanitaria por COVID-19, no obstante, esto no afectó las ganancias de su establecimiento, puesto que Guillermo comenzó a vender comida a domicilio y expandió su menú.

Tiempo después, en agosto del mismo año, un individuo se acercó a su negocio solicitando un servicio especial. Guillermo no dudó en atenderlo, puesto que este hombre era conocido por sus vínculos con el narcotráfico y no quería tener problemas con él. Unas semanas después, el hombre regresó acompañado de otras personas para proponerle un negocio: realizar actividades de "lavado de dinero"[10] dentro del establecimiento de banquetes. Guillermo no respondió de inmediato y pidió un tiempo para considerar la propuesta. Sin embargo, él sabía que no se podía negarse, ya que conocía casos de personas asesinadas por rehusarse a colaborar con el crimen organizado. Días antes de que se cumpliera el plazo, en septiembre de 2020 Guillermo y su primo, decidieron migrar hacia Estados Unidos. Su movilidad fue limitada debido a la pandemia, con dificultad llegaron a Tenosique, Tabasco en el sur de México con la esperanza de encontrar un albergue para migrantes que les brindara ayuda. Pero, los albergues en la región y en gran parte del territorio mexicano, se encontraban inhabilitados o bien, solo ofrecían alimentos, pero en general, las instalaciones permanecían cerradas. Al ver la dificultad del tránsito, dormir en la calle e, incluso, ser extorsionados por policías municipales, Guillermo abandonó la idea inicial de llegar a Estados Unidos y reunirse con su padre. Por lo que pensó en solicitar refugio en Palenque, Chiapas, no obstante, pronto notó que la espera sería larga (Guillermo, comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

Frecuentemente, los migrantes considerados "no calificados", "indocumentados" o solicitantes de asilo se enfrentan a las funciones del filtro de las fronteras con toda la dureza (Mezzadra y Neilson, 2017). Guillermo sabía que su caso no iba a ser considerado por encima de la larga fila que estaba en espera de refugio en el sur de México, así que procedió a avanzar solo, pues su primo optó por quedarse allí. Tras 18 días de tránsito, Guillermo llegó al albergue LSF de Apizaco, Tlaxcala en donde optó por iniciar su trámite de refugio.

Ahora bien, ¿qué implica solicitar refugio en México? ACNUR señala que, cualquier persona que salió de su país de origen de manera forzada por situaciones de violencia, persecución política o desastres naturales puede solicitar refugio; el trámite se realiza mediante la COMAR en la Ciudad de México, la persona interesada tiene un máximo de 30 días desde que ingresó al país para iniciar con su solicitud, también tiene la opción de iniciar este trámite a través de las oficinas del INM de cualquier entidad federativa del país. Si se opta por la segunda opción, el trámite se puede prolongar más de lo establecido, puesto que el INM es un mediador entre el solicitante de refugio y la COMAR. Cuando la persona comienza el trámite no puede salir de la entidad federativa en donde inició la solicitud, de lo contrario quedaría anulado. Así que, el solicitante de refugio debe presentarse cada semana para firmar su asistencia, siendo este un mecanismo de control del estado.

El solicitante de refugio recibe una constancia que avala que su trámite está en curso, lo que impide que sea deportado, pero al mismo tiempo es colocado en una situación liminal,

10 La expresión "lavado de dinero" alude a un procedimiento de cambiar grandes cantidades de dinero obtenidas por negocios ilícitos, por otras de origen legítimo.

Guillermo ya no era un "migrante indocumentado", pero tampoco gozaba de los beneficios de los refugiados, mucho menos de los ciudadanos. La identidad política del solicitante de refugio en la que se inscribió Guillermo forma parte del despliegue de tecnologías de demora temporal y de filtrado que se han vuelto fundamentales en muchas fronteras del mundo (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 165), colocar a los solicitantes de refugio en estas fronteras temporales, es una manera de contener y controlar esta población.

La segunda institución estatal es el INM, creada el 19 de octubre de 1993 (D.O.F: 19/10/1993) –durante la administración del expresidente Carlos Salinas de Gortari–. En el decreto se enfatiza la necesidad de su creación para el control de la "migración irregular" proveniente de América Latina, en los años 90 del siglo pasado, se observó un notable incremento de "migración irregular" relacionado con la inestabilidad política y económica de esa región. El INM tiene como objetivo controlar, supervisar y evaluar los servicios migratorios en coordinación con dependencias de la Administración Pública Federal; está facultada para atender y resolver la estancia legal y salida del país de los extranjeros, así como el procedimiento de naturalización y nacionalidad de quien lo requiera y cumpla con lo establecido. Particularmente, la creación del INM está relacionada con la definición de fronteras y su relación con la soberanía del estado, pues está articulada con la apertura del Tratado de Libre Comercio de América del Norte[11] –TLCAN–, que facilitó el flujo comercial y financiero, pero restringió el flujo de personas exacerbando la producción de poblaciones ilegalizadas.

Los migrantes ilegalizados que transitan por México, experimentan los efectos del estado (Trouillot, 2011) de distintas maneras, ya sea durante su tránsito o en las Estancias Migratorias[12] de esta institución. Tal es el caso de Arturo, migrante oriundo de San Pedro Sula, Honduras de 49 años. La primera vez que migró fue en 2019 a la edad de 43 años debido a la falta de empleo. Según refiere, su plan inicial era llegar a Florida, Estados Unidos para reunirse con familiares, pero, el tránsito era complicado, le costaba correr, esconderse y en general, pasar tantas horas arriba del tren, por lo que otros migrantes le aconsejaron quedarse en Guadalajara, Jalisco, un lugar "de oportunidades y de buenos empleos", así que

11 El decreto de la creación del INM advierte, particularmente, el interés en la apertura comercial en el contexto de las relaciones internacionales. No sería casualidad que tres meses después de su creación, entrara en vigor el 1 de enero de 1994 el Tratado de Libre Comercio de América del Norte –TLCAN–. D'Aubeterre, Lee y Rivermar (2020) señalan que la entrada de México al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercios –GATT– de 1986 y la firma del TLCAN en 1994 produjeron cambios en el régimen de acumulación y, en consecuencia, la liberalización de mano de obra rural del centro del país en el contexto de la adopción de una visión neoliberal para reducir el gasto social y la reestructuración del sistema de crédito rural para reducir la financiación gubernamental de la agricultura.

12 El artículo 15° del INM suscribe la creación de Estancias Migratorias como lugares establecidos para el alojamiento temporal de personas que no acreditaron su migración regular en el país. De acuerdo con el Informe de Rendición de Cuentas de Conclusión de la Administración 2012-2018 del INM, hasta ese momento, había cerca de 33 estaciones migratorias en todo el país, que "se han modernizado" para garantizar los derechos humanos de los migrantes indocumentados a través de mejoras administrativas para evitar la sobrepoblación, siguiendo los lineamientos de la Comisión Nacional de Derechos Humanos –CNDH– y las normativas del Plan Frontera Sur.

decidió quedarse. Arturo había conseguido empleo en el sector de la construcción, podía pagar un departamento para él solo y, además, enviaba remesas para sus hijos.

Por cuestiones de trabajo, que no detalló, en septiembre de 2020 Arturo tuvo que regresar a Palenque, Chiapas en donde un familiar le entregaría documentos importantes, sin embargo, al regresar, fue secuestrado en Orizaba, Veracruz. Los secuestradores llamaron a su familia en Honduras para pedir la cantidad de 5,000 dólares a cambio de su liberación. Arturo estuvo secuestrado cerca de 20 días hasta que su familia pagó el rescate; cuando lo liberaron, fue llevado con los ojos vendados a una localidad desconocida, pidió ayuda y unas personas lo instruyeron para que pudiera llegar a la ciudad más cercana. Pronto se enteró que estaba en la ciudad de Puebla porque una patrulla, al verlo sospechoso, lo detuvo cuando se encontraba caminando solo a las tres de la mañana:

> Conté lo que me pasó, me dijeron que me iban a dar un permiso, me pusieron en contacto con la COMAR, pero me dijeron que me tenía que esperar. Entonces estuve mes y medio encerrado en la estación migratoria, puesto que igual por el COVID me dijeron que los trámites eran aún más tardados […] La atención es ordinaria [dentro de la estación migratoria] la atención médica también, son bien dejaditos, viene la doctora cuando ellos la quieren pedir o el doctor. La estadía ahí es bien fea porque tienen gente que hay veces que son mareros que andan haciendo perjuicios fuera. Ahí tenían un muchacho que estaba todo pintado [tatuado] que andaba haciendo cosas afuera, que andaba robando y lo fueron a meter ahí y hacía muchos perjuicios dentro de la institución y a nosotros nos afectaba porque hay unos que estamos por la COMAR y eso afecta porque ahí todos los que llegan son por deportaciones, unos están 15 días y van pa'fuera, pero uno que está peleando [en trámite de refugio] está en eso del trámite de COMAR dura más. Como por decir, yo me estuve mes y medio […] es un poquito complicada por la estadía y también el estrés que uno pasa al estar encerrado, que uno no está acostumbrado al encierro […] y en general, es un lugar muy chico. Cuando yo estaba había como unas 90 o 100 personas en una sola habitación, como con 30 camas mucha gente se duerme en el piso con una colchoneta y los que ya no alcanzaron pues nada más así en el suelo (Arturo, comunicación personal, 11 de diciembre de 2020).

Para que Arturo fuera considerado como solicitante de refugio, tuvo que argumentar que en Honduras su vida también estaba corriendo peligro, puesto que el secuestro sucedió en México y, ante la COMAR, su vida peligraba más en México que en Honduras. Sin embargo, su caso fue analizado, por lo que estuvo detenido 45 días en la estación migratoria de Puebla.

Posterior a este tiempo, al igual que Guillermo, Arturo recibió una constancia que avalaba que su trámite estaba en curso, como indica el protocolo, no podía abandonar el estado, pero, los albergues del estado de Puebla estaban inhabilitados por la contingencia sanitaria. Los funcionarios de la COMAR le comentaron que estaban haciendo los trámites

oportunos para canalizarlo a un albergue del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia –DIF–. No obstante, Arturo tenía que proporcionar su número telefónico privado para atender las indicaciones, lo que no contemplaron es que, al ser secuestrado, fue despojado de todas sus pertenencias, así que no contaba con un dispositivo móvil. Tras pasar varios días durmiendo en la calle, sin la posibilidad de conseguir un celular, como última opción abandonó el estado de Puebla para dirigirse al albergue LSF de Apizaco, Tlaxcala –a 53.4 km de distancia–. Los dispositivos de control detrás de este proceso someten a los solicitantes de refugio a una vigilancia permanente, que controla y administra a estos sujetos migrantes bajo la amenaza de cancelación del trámite y de deportación en caso de infringir alguna norma (Mezzadra y Neilson, 2017; De Genova, 2002).

En la intervención estatal no sólo están presentes instituciones gubernamentales –COMAR, INM–, sino también instituciones supranacionales –ONU, CNDH, ACNUR, etc.–. Los dominios de intervención de los gobiernos nacionales están cambiando rápidamente y los instrumentos que le permiten al estado una planeación gubernamental también. Cada vez se incorporan ONG e instituciones transnacionales como el Banco Mundial –BM– y el Fondo Monetario Internacional –FMI– que producen efectos de legibilidad similares e, incluso, más potentes que los del estado (Trouillot, 2011). El carácter transnacional de la gubernamentalidad está siendo disgregado, se separa en distintas funciones y agencias que operan en varios niveles, algunas globalmente y otras de manera regional o local (Fraser, 2003, p. 27). Por lo que, de acuerdo con Trouillot:

> …la capacidad de planeación de las ONG a nivel local y regional en el Sur y el poder del Banco Mundial y del FMI para imaginar promover, en todas partes, un futuro basado en su evaluación presente […] han llevado a que muchas prácticas dejen de ser nacionales. En términos analíticos se trata de instituciones semejantes al Estado, para bien o para mal. (Trouillot, 2011, p. 166)

Cabe preguntarse ¿en qué momento empiezan a ser relevantes estas instituciones y agencias supranacionales que intervienen en distintos niveles de gubernamentalidad en la toma de decisiones y administración de la población? A tal efecto, en el siguiente apartado destaco las intervenciones de la llamada sociedad civil de la mano del estado en la producción e intervención de migrantes centroamericanos ilegalizados en México.

"Suplimos funciones del estado sin dinero del estado": la emergencia de la sociedad civil en el tratamiento de poblaciones indocumentadas

En el apartado anterior mencioné que, si bien hay dificultades teórico-metodológicas para estudiar el estado, es posible analizar sus vínculos y el poder con otras instituciones aparentemente ajenas como es el caso de las que hacen parte de la llamada sociedad civil. Precisamente, la sociedad civil global fue pensada –y aun guarda esa imagen– como una alternativa al estado, como si fuera independiente a este, su orden normativo traspasa fronteras; para entender sus objetivos es importante conocer el contexto de su creación.

De acuerdo con Chandhoke (2002), a inicios del siglo XX se creó la Oficina Central de Asociaciones Internacionales para coordinar las acciones de las Organizaciones No Gubernamentales –ONG– en diferentes países. Al término de la Segunda Guerra Mundial, en 1945 el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas institucionalizaron estas relaciones de consultoría con cuarenta y una ONG. Para 1968, el número había aumentado a 500 y en 1992 eran más de mil. Si añadimos este número a otras interacciones con las Naciones Unidas, el número alcanza a más de decenas de miles y la cifra sigue en aumento. Actualmente cuando se habla de sociedad civil inmediatamente se piensa en ONG, debido al poder que han alcanzado en el impacto a la sociedad y en las políticas del estado.

Específicamente en la década de 1990 se observó una explosión de ONG que llevaron temas críticos a mesas internacionales de discusión, exigieron cambios y propusieron alternativas a temas de coyuntura alrededor del mundo. La sociedad civil global cobró mayor relevancia debido a su capacidad de influir en la opinión pública internacional; demostró aptitudes para recopilar, cotejar, seleccionar y publicar información de temas especializados –desarrollo, medio ambiente, violación de derechos humanos, entre otros–; se volvieron influyentes por el distintivo particular de la *ética* en la intervención política; adquirieron autoridad moral y legitimidad debido a que afirmaban representar los intereses públicos generales contra los intereses oficiales impulsados por el estado (Chandhoke, 2002, pp. 40-41).

Por su parte, Chatterjee (2004) sostiene que la idea inicial de la sociedad civil se ha ido transformando, actualmente es la asociación de un grupo de élite moderno, aislada de la vida popular, en donde se encarna la libertad cívica y la racionalidad normativa. Al igual que Chandhoke (2002), Chatterjee (2004) señala que la sociedad civil, pensada como una alternativa al estado, cobró fuerza a nivel mundial en 1980, en el contexto de la coyuntura de la globalización, una época de cambios estructurales de orden político y económico internacional. En esta época, durante el Consenso de Washington, se creó una agenda neoliberal con recomendaciones políticas dirigidas a países del "sur global" endeudados por préstamos internacionales. Entre estas recomendaciones destacaron la liberalización comercial, privatización, desregulación, fortalecimiento de los derechos de propiedad y reformas tributarias:

> Si traducimos estos imperativos económicos en términos políticos, encontramos que el consenso dictaminó lo siguiente: a) el estado, particularmente en los países del tercer mundo, debería retirarse del sector social; b) el mercado debe liberarse de todas las limitaciones; y c) las personas de la sociedad civil deberían organizar su propia reproducción social y económica en lugar de depender del estado (Chandhoke, 2002, p. 43).

La idea de que las personas deben organizar su propia reproducción se configuró desde la implementación del régimen del "capitalismo financiarizado y globalizador" (Brown, 2016) que deslocalizó los procesos de reproducción y se trasladó a regiones de bajo salario para promover la desinversión estatal, como resultado, surgió una nueva producción mercantilizada y privatizada accesible solo para quien pueda pagarla. Chandhoke (2002) y Fraser

(2016) sugieren que la centralidad de la deuda es el principal impulsor de este régimen debido a que las instituciones financieras como el BM y el FMI ejercen presión al estado para que se implementen políticas de austeridad y se reduzcan las medidas de bienestar. En este contexto, las ONG comienzan a suplir funciones que hasta ese momento eran propias del estado y empiezan a ser consideradas como "guardianes de la sociedad", "espacios de solidaridad" etc. (Chandhoke, 2002). No obstante, para la década de 1990 la agenda neoliberal no había cumplido con las promesas de crecimiento y estabilidad financiera para los países endeudados.

La sociedad civil y sus manifestaciones en el marco de un nuevo modelo de regulación

Hasta este punto se entiende el contexto en el que la sociedad civil, a través de las ONG, comenzaron a suplir las funciones que eran consideradas del estado. En algunos países del sur global, como es el caso de América Latina, es visible la participación y el papel de las agencias de desarrollo y organismos supranacionales actuando coaligadamente con ONG y asociaciones que trascienden fronteras. Esta participación se expresa en "niveles múltiples de gubernamentalidad", tal como lo advierte Fraser (2003)[13]:

> En general, estamos viendo el surgimiento de una estructura de niveles múltiples de gubernamentalidad, un edificio complejo en el cual el Estado nacional no es sino sólo un nivel entre otros. Este nuevo modelo globalizante de regulación conlleva una dispersión considerable de la gubernamentalidad. A diferencia de su predecesor fordista, el modelo posfordista de regulación tiende a "gobernar a distancia", mediante redes flexibles y fluctuantes que trascienden a sitios institucionales y estructurados. Ya no centrado en el Estado-nación, el orden presente trabaja por medio de los poderes y voluntades de una colección dispersa de entidades, incluyendo Estados, organismos supranacionales, compañías transnacionales, ONG, asociaciones profesionales e individuos (Fraser, 2003, pp. 28-29).

En los "niveles múltiples de gubernamentalidad" estas entidades asumen distintas funciones, ya sea en el "marco de lo nacional", en donde las ONG suplen funciones estatales que anteriormente eran propias del modelo fordista o en un nivel internacional donde, de manera privada, se regulan nuevos negocios transnacionales. Este nuevo modelo de regulación se basa en mecanismos disciplinares sujetos al mercado, asimismo, establece nuevas formas de segmentación y de autorregulación, es decir, "responsabilizada para algunos y de represión abierta para otros" (Fraser, 2003, p. 31).

13 Fraser (2003) recupera el concepto de gubernamentalidad de Michel Foucault. La autora señala que Foucault elaboró sus conceptos a partir del poder disciplinario de la modernidad, en ese contexto analizó la regulación social durante la época fordista. Sin embargo, Fraser propone releer a Foucault bajo la luz de la época posfordista debido a que el régimen actual va orientado a la "desregulación" y la "flexibilización" de la vida social por medio del desmantelamiento del estado de bienestar.

Ahora bien, ¿cuáles serían los mecanismos y funciones de la sociedad civil ante las "poblaciones indocumentadas"? La idea de ejercer presión para el beneficio de "poblaciones vulnerables" se configuró desde la formación moderna del estado (Chatterjee, 2004). Por un lado, el pueblo en la soberanía del estado y, por otro, en la idea de que todos los ciudadanos son portadores de derecho –derechos universales–. Es aquí donde se distingue a las poblaciones de los ciudadanos. Las poblaciones son identificables, cuantificables, clasificables, son intervenidas por instrumentos de gubernamentalidad y políticas, como es el caso de los migrantes centroamericanos ilegalizados. Pero no son intervenidos como ciudadanos, la sociedad civil funge como un intermediario entre estas poblaciones desprovistas de ciudadanía –que no pueden participar como actores de la sociedad política– y el estado, con la finalidad de buscar reconocimiento y protección a estas poblaciones "que no tienen voz" políticamente.[14]

El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados –ACNUR–, agencia de la Organización de las Naciones Unidas –ONU–, es un claro ejemplo de los organismos supranacionales. Según el sitio web de esta agencia supranacional (ACNUR, *s.f.*), sus inicios se remontan al contexto de posguerra en 1950, cuando brindó ayuda a millones de personas desplazadas en Europa. Desde entonces, ACNUR ha estado presente en distintas crisis humanitarias –Revolución Húngara en 1956; descolonización de África 1960, etc.–. Tal fue su impacto que en los años 1954 y 1981 recibió el Premio Nobel de la Paz por brindar asistencia a personas refugiadas en el mundo. A lo largo del siglo XXI ha brindado atención en África, Medio Oriente y Asia; ha sido partícipe en la ayuda de personas desplazadas internamente. Actualmente la agencia cuenta con 18,015 personas laborando en 135 países.

Esta institución ha sido pieza clave para la atención de "crisis humanitaria", a tal propósito generan datos estadísticos para alertar y llamar la atención de la sociedad civil y procurar el reconocimiento por parte de los gobiernos y de la comunidad internacional. Y no es que las cifras no sean importantes, no es que no representen una realidad, después de todo esos números son personas, pero la decisión de "quién necesita más ayuda" siempre es terciada por una selectividad relacionada con el poder del estado. En la creación de políticas

14 Chatterjee (2011: 217-218) ejemplifica sus formulaciones a partir de estudios etnográficos de Bengala Occidental, donde muestra el surgimiento de políticas emergentes orientadas a grupos específicos de la población. Estos grupos transgreden líneas estrictas de la legalidad al luchar por vivir y trabajar en asentamientos ilegales. Tanto el estado como las ONG tratan a estos grupos como instrumentos convenientes para la administración de la asistencia social a grupos de población marginales y desfavorecidos. Estas poblaciones asentadas ilícitamente, piden vivienda y condiciones de vida como una cuestión de derechos. En el momento en que escribí mi tesis de maestría argumentaba que, para el caso de los migrantes centroamericanos ilegalizados, la situación era diferente, pues a estas poblaciones no se les podía movilizar políticamente por su situación jurídica. Sin embargo, en el presente etnográfico –año electoral– en el que reescribo mis formulaciones la situación es diferente. Pues en el cierre de precampaña del candidato del Partido Acción Nacional –PAN– por la jefatura de gobierno de la Ciudad de México, distintos medios de comunicación difundieron la presencia de migrantes haitianos en este mitin político. No se sabe con exactitud si recibieron algún pago monetario o alguna promesa de regularización migratoria, puesto que no accedieron a dar declaraciones.

de reconocimiento surgen nuevos ejes de poder, legislaciones y políticas que a su vez crean y/o exacerban las desigualdades.

Fraser (2000) proporciona pistas para retomar ese amplio debate relacionado con la reivindicación de la redistribución o las luchas por el reconocimiento. Este debate se exacerbó a finales del siglo xx como parte del progresivo avance de paradigmas políticos en los que la clase fue reemplazada por la identidad de grupo como principio aglutinador de la movilización política –agendas que privilegiaban la cuestión de la pertenencia nacional, etnicidad, raza, género y sexualidad–. De esta manera, las luchas por el reconocimiento han predominado, mientras que el reclamo de la redistribución pareciera ir en retroceso. El reconocimiento tiende a apelar a la especificidad de determinado grupo y reclama el respeto a la diferencia, la reivindicación de la redistribución reclama la abolición del orden económico, sus injusticias y la igualdad. No obstante, se piensa que estas reivindicaciones son contradictorias entre sí, pero la autora señala que no se pueden pensar como separadas.[15]

Fraser formula lo anterior para aludir a la bivalencia de las luchas movilizadas en torno a la cuestión del género y la raza, idea que me ayuda a pensar en la condición "bivalente" de los migrantes ilegalizados. Por un lado, la mayoría de los migrantes centroamericanos con los que dialogué señalaron que migraron por falta de empleo y para tener "una mejor vida". En palabras de Fraser (2000), esto es la expresión de una injusticia socioeconómica que está relacionada con las desigualdades de la estructura económica-política, es decir, expresiones de la explotación económica y de la dominación política que la legitima. Por otro lado, otros migrantes declaran que salieron de sus países de origen por causas de violencia, extorsión y amenazas de muerte, por lo que al llegar al lugar de destino –México o Estados Unidos– solicitan la condición de refugiados para ser incluidos en la sociedad política. Estas injusticias son culturales o simbólicas y están arraigadas en modelos sociales de representación, interpretación y comunicación que requieren de reconocimiento. Ahora bien, ¿qué pasa cuando un migrante se encuentra en ambos "extremos"? Una vez más, junto con Fraser se puede plantear que:

> [L]as comunidades bivalentes pueden ser víctimas tanto de una distribución socioeconómica desventajosa como de un reconocimiento cultural inadecuado, de forma que ninguna de estas injusticias es consecuencia directa de la otra, sino que ambas son fundamentales y equivalentes en cuanto a sus causas (Fraser, 2000, p. 40).

Pensarlas como polos opuestos desencadena dificultades, en especial cuando se trata de buscar "soluciones" en tanto que, al hacerlo se originan mayores desigualdades. Tanto los

15 Fraser (2000, pp. 42-43) piensa en el género como un modo bivalente. Por una parte, tiene una vertiente económico-política que lo introduce en el ámbito de la redistribución. Por otra, tiene una vertiente de valoración cultural, es decir, desde el ámbito del reconocimiento. Sin embargo, subraya que la redistribución y el reconocimiento no están separados, son formas que están institucionalizadas por el estado y la economía que se entrelazan mutuamente de manera dialéctica. El resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica.

migrantes que salieron por falta de oportunidades, como aquellos que ahora son solicitantes de refugio están atrapados por las tenazas de la económica-política –redistribución– y de la valoración cultural o simbólica insuficiente o precaria –reconocimiento– (Fraser, 2000). No obstante, en la lucha centrada en el reclamo del respeto por los derechos humanos, tiene mayor peso ideológico y político el polo del reconocimiento. Las experiencias de Guillermo y Arturo son un ejemplo de ello; al inicio, ninguno de los dos tenía planeado solicitar refugio en México, dadas las circunstancias que atravesó cada uno, se vieron obligados a construirse a partir de una identidad política y fueron orillados a buscar el reconocimiento legítimo del régimen de migración vigente.

Estas identidades políticas, como la figura del refugiado, se construyen a partir de las consecuencias directas de crisis políticas y están inscritas en la ley, es decir, son reconocidas por el estado, pero también por organizaciones supranacionales como ACNUR,[16] en ellas, se inscriben los efectos de la organización del poder (Mamdani, 2001). En el caso de Centroamérica entre los años 2018 y 2022, ACNUR reporta una cifra de 580,000 refugiados y solicitantes de asilo de origen centroamericano alrededor del mundo. Igual que la ilegalidad y la ciudadanía (De Genova, 2002), la identidad del refugiado también es una condición política otorgada por el estado. En términos de control se muestra un ejercicio de legitimación, casi nunca cuestionado, relacionado con la administración de la población migrante.

Albergue para migrantes La Sagrada Familia A.C: el despliegue de la sociedad civil en un lugar de tránsito

En la intervención de poblaciones ilegalizadas también destacan otras organizaciones como los albergues para migrantes. De acuerdo con el Observatorio de Migración Internacional (OMI, 2023), la presencia de los albergues para migrantes en México se remonta a la primera mitad del siglo XX cuando, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, llegaron cientos de personas en calidad de exiliados o refugiados mismos que fueron atendidos directamente por el estado. Desde los años 90 del siglo pasado, en México comenzaron a proliferar albergues y centros integradores para personas migrantes; actualmente los albergues son dirigidos por organizaciones de la sociedad civil y organizaciones eclesiásticas. Tan solo entre la sociedad civil y la iglesia católica, se estima que hay alrededor de 103 albergues y comedores distribuidos a lo largo del país que atienden principalmente a población retornada y migrantes en tránsito (OMI, 2023).

El albergue LSF de Apizaco, Tlaxcala es uno de ellos que opera en un marco nacional y se articula con otros niveles de gubernamentalidad transnacional. Este albergue, de acuerdo

16 Mamdani (2001) elabora sus formulaciones a partir del genocidio de Ruanda en 1994. El autor analiza el contexto político, geográfico e histórico para entender las condiciones en las que se suscitó dicho acto. En este hecho intervinieron distintos actores políticos y agencias supranacionales como ACNUR. El resultado de esta intervención no sólo exacerbó las diferencias entre los Tutsi y Hutu, sino que también traspasó fronteras. ACNUR generalizó el reconocimiento de todos los Tutsi como víctimas, bajo esta noción fue "más fácil" que adquieran la condición de refugiados. Por otro lado, se generalizó a los Hutu como perpetradores.

con Raúl, director de LSF comenzó a proyectarse en el año 2000 a través de asambleas conformadas por "La Pastoral Migrante" en coordinación con la Diócesis de Tlaxcala, sacerdotes de las comunidades eclesiásticas de Tlaxcala y académicos de la Universidad Iberoamericana de Puebla –IBERO–. Durante ese período, se empezó a notar que jóvenes varones cruzaban el municipio de Apizaco a bordo de trenes; algunos continuaban su trayecto sin detenerse, mientras que otros optaban por buscar asistencia tanto en las iglesias católicas como entre los habitantes locales. Estos hombres, que se identificaron como salvadoreños, guatemaltecos y hondureños, quienes argumentaron que solo estaban de paso. Sin embargo, se detenían fugazmente en este punto en busca de ayuda –alimentos, un lugar para descansar y, en casos extremos, atención médica– pues su verdadero objetivo era llegar a Estados Unidos.

En un principio, sacerdotes y la población en general brindaron estos servicios en un lugar improvisado detrás de la iglesia católica "Cristo Rey".[17] Con el transcurso del tiempo, se observó un aumento significativo en el número de personas migrantes. Pronto, las asambleas consideraron la posibilidad de establecer una asociación civil que pudiera brindar estos servicios de manera más organizada. Después de diez años de gestión, en 2010 se fundó oficialmente el albergue LSF A.C. No obstante, debido a la falta de experiencia administrativa, en 2011 se formalizó una colaboración con la IBERO Puebla para que acompañara el proceso organizativo del albergue. Durante ese mismo año, se estableció "Un Mundo Una Nación" A.C. con el objetivo de otorgar una figura jurídica al albergue, respaldando así sus acciones y ampliando la atención a las comunidades migrantes (Raúl, comunicación personal, 24 de febrero de 2020).

A pesar del distanciamiento jurídico del albergue respecto a la iglesia católica, su imagen sigue siendo crucial de manera simbólica para la generación de proyectos y la vinculación entre la comunidad y la institución. Sin embargo, en años recientes, algunos residentes cercanos al albergue han expresado un rechazo, atribuyendo un aumento en los robos y asaltos en la región a las personas migrantes. A pesar de esto, otros vecinos continúan respaldando activamente el proyecto, además, la separación legal con la iglesia católica facilita la búsqueda de financiamiento por parte de instituciones estatales. Es aquí donde se muestra la relación oscilante y la pretendida autonomía de la sociedad civil frente al estado, así como la disgregación de la gubernamentalidad (Chandhoke, 2002; Fraser, 2003). Esta conexión no solo se refleja en los procedimientos para hacerse de recursos, sino también en la concertación de objetivos, tal como lo expresa Rebeca coordinadora de ayuda humanitaria de la LSF:

> Tenemos un acuerdo de palabra con el INM. El anterior encargado era un poco más accesible, en ese momento se logró que las personas que requerían ser retornadas voluntariamente, en lugar de que nosotros los lleváramos a las

17 La iglesia católica "Cristo Rey" ubicada en la Colonia Ferrocarrilera de la ciudad de Apizaco, se encuentra a un costado de las vías ferroviarias. El albergue se puede visualizar cuando los migrantes van a bordo del tren.

> instalaciones, que están como a media hora del albergue, ellos enviaban una de las camionetas aquí a la iglesia y pues ya se los llevaban […] También teníamos un acuerdo de que no estuvieran haciendo revisiones y operativos cerca del albergue. Hace tres años [2018] teníamos policías afuera del albergue queriéndose llevar a los chicos o eran muy violentos […] El primer operativo grande que logramos documentar fue por testimonios de las personas migrantes que lograron escapar, nos contaron que estaba el INM, la Guardia Nacional, la Policía Estatal y la Policía Municipal […] Según nos comentaron los migrantes, los policías estatales y municipales ejercen mucha violencia hacia ellos, cuando en realidad no están facultados para realizar estos operativos (Rebeca, comunicación personal, 29 de abril de 2021).

En 2014 la IBERO, tras cumplir con sus objetivos, dejó de participar en la organización del albergue, no obstante, su intervención abrió la puerta a otras instituciones que colaboran para suplir las necesidades del albergue, tales como: Médicos Sin Fronteras, Cruz Roja Internacional y ACNUR. Rebeca refiere que la LSF tiene comunicación directa y vínculos con albergues de "inspiración religiosa" de todo el país, sin embargo, existe una estrategia geográfica para atender a la población migrante –división entre el sur, centro y norte del país–. "Se tiene comunicación sobre todo porque tenemos que trabajar más o menos en sincronía […] Pero no recibimos apoyo económico por parte de la iglesia" (Rebeca, comunicación personal, 29 de abril de 2021).

Filantropía y ayuda humanitaria

Las funciones que desempeña este albergue constituido bajo la figura jurídica de una asociación civil son básicas, suplen necesidades inmediatas de alimentación, atención médica, mitigan los efectos de la fatiga del viaje, además brindan asesoría jurídica para realizar trámites de refugio y para interponer demandas si han sido víctimas de algún delito. Por elementales que sean estos servicios generan un gasto económico, prácticamente todos los albergues reciben donaciones de vestimenta, alimentos no perecederos y medicamentos, sin embargo, dentro del presupuesto de estos albergues también están considerados los servicios propios de las instalaciones como el agua, la luz, el gas, el internet, servicio de telefonía y, por supuesto, el pago de los funcionarios del albergue, entonces ¿de dónde provienen los recursos para que una asociación civil u ONG puedan mantenerse?

Rebeca refirió que los materiales de curación son cubiertos por Médicos Sin Fronteras, el internet y el servicio telefónico los proporciona La Cruz Roja Mexicana. Por su parte, desde el año 2015 ACNUR ha sido pieza clave para la mejora del albergue, no proporciona dinero, pero si insumos y materiales:

> ACNUR regularmente está en comunicación con todos los albergues, a todos los albergues del país los ha apoyado de diferentes maneras […] les ayuda con la infraestructura o con el pago del personal del equipo. En nuestro caso no porque no somos una ciudad clave para ellos, ellos sobre todo apoyan a

> los albergues más concurridos como albergues de la frontera sur y norte, que son ciudades que van a tener a las personas por más tiempo. Ellos buscan sobre todo integrarlos a la comunidad, o sea, que busquen procesos ahí, como vivienda, trabajo, hacen convenios con empresas para que les den empleo a las personas migrantes. Por eso es que a estos albergues les dan más apoyo y nosotros [LSF] solamente les servimos como de monitoreo, para monitorear los flujos de tránsito […] Nosotros somos un albergue meramente de tránsito, por lo que rara vez hemos tenido solicitudes de refugio y ACNUR se enfoca en los albergues que tienen más solicitantes de refugio (Rebeca, comunicación personal, 29 de abril de 2021).

Se trata de las intervenciones de un organismo supranacional que se financia con los recursos de los estados miembros de la ONU operando en el marco de una asociación civil. Pero, igualmente importante, es el trabajo de los voluntarios y prestadores de servicio en el albergue. Con la pandemia de COVID-19 se develó con mayor claridad los múltiples niveles de gubernamentalidad globalizada en la gestión de las poblaciones ilegalizadas en México, asimismo, quedó al descubierto la importancia del voluntariado dentro de las asociaciones civiles:

> Desde la pandemia todos los voluntarios se fueron, no hubo mucho problema porque también bajó el flujo migratorio, digamos que era compensatorio. Pero los problemas comenzaron a ser otros. Cambió la atención que dábamos en un inicio. El verdadero problema comenzó a inicios de año [2021] porque comenzó a incrementar el flujo migratorio, nos rebasamos, las compañeras comenzaron a quedarse casi turnos completos, desde las ocho de la mañana, hasta casi las nueve de la noche. Optamos por reducir servicios y empezar a ser más estrictos con las medidas porque no nos dábamos abasto. No teníamos a la cocinera, entonces el responsable de turno lo que tenía que hacer era preparar los alimentos y hacer el registro del ingreso de los migrantes, casi paralelamente (Rebeca, comunicación personal, 29 de abril de 2021,).

Comaroff y Comaroff (2009) advierten que muchas corporaciones tienen un sentido fuera del "sector empresarial" conocido como "responsabilidad social corporativa", mismas que adquieren el discurso de que los ciudadanos también deben compartir responsabilidad "para habitar mejor el mundo". Numerosos estados-nación[18] piden a sus ciudadanos que realicen actividades voluntarias y no remuneradas, especialmente en áreas de la salud, el empleo y la educación. Sin embargo, cada vez es más frecuente la figura de los voluntarios en las ONG, de esta forma se "ha engendrado una amplia gama de instituciones y organizaciones y, ha adquirido una ideología fundada en el valor y el trabajo no alienado, inyectando así

18 Actualmente el Gobierno de México, a través del Instituto Mexicano de la Juventud, tiene un programa de voluntariado que lleva por nombre "Voluntad Joven", como su nombre lo indica, la participación es voluntaria y, por ende, no se prevé apoyos económicos.

en la economía un grupo de trabajo *libre* y voluntario que es una curiosa parodia de Marx" (Comaroff y Comaroff, 2009, p. 130).

Esta responsabilidad atribuida a la sociedad está estrechamente relacionada con el desmantelamiento del estado de bienestar y la idea de que las personas deben organizar su propia reproducción (Chandhoke, 2002; Fraser, 2003). El nuevo orden humanitario adoptado en la Cumbre Mundial de la ONU en 2005 reivindica la responsabilidad de la protección de las "poblaciones vulnerables". Este llamado orden humanitario se enfoca en aquellas entidades definidas como "fallidas" o "deshonestas", pero no es un sistema que reconoce la ciudadanía, pues se basa en el "lenguaje de los derechos humanos" (Mamdani, 2009).

Consideraciones finales

Dirigir la mirada a las causas estructurales de la migración centroamericana permite entender la forma en la que los flujos migratorios se han configurado en sintonía con procesos de acumulación por despojo. Con ello, es posible dar cuenta de la manera en la que estas poblaciones pueden ser absorbidas siempre y cuando encierren un valor para el capital o, en caso contrario, son obligadas a migrar a lugares en donde se concentra el capital para allí ser absorbidas como trabajadores baratos en condiciones paupérrimas. Los lugares de origen y los lugares de destino –en este caso Centroamérica y Estados Unidos, respectivamente– guardan conexiones históricas, intervenciones políticas y militares que configuran el apuntalamiento de estos regímenes migratorios.

La intervención de estas poblaciones refugiadas, asiladas e ilegalizadas se presenta en un contexto de desregulación de la vida social, en donde los efectos del neoliberalismo y la transferencia de funciones que eran consideradas "propias del estado", a la llamada sociedad civil se encarnan en la figura de las ONG, en la ayuda filantrópica y, en general, en instituciones supranacionales abocadas a la defensoría de los derechos humanos. Estos organismos operan en sintonía en múltiples niveles de gubernamentalidad (Fraser, 2003), trascendiendo las fronteras nacionales en un nuevo modelo de regulación posfordista. Estas intervenciones –a menudo contradictorias– se manifiestan en las experiencias vividas de las personas migrantes. Los casos de Guillermo y Arturo, cada uno con sus particularidades, pero ambos como solicitantes de refugio en México, ejemplifican la manera en la que el estado, la sociedad civil y organismos supranacionales administran y controlan, de manera articulada, estas poblaciones. Como resultado, se observa en sus experiencias el vaivén de sus trayectorias al pasar de migrantes ilegalizados a solicitantes de refugio en un contexto incierto.

Referencias

ABRAMS, P.
1988 "Notes on the Difficulty of Studying the State", en *Journal of Historical Sociology, 1* (1), 58-89. https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00004.x

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
s/f Historia del acnur. *https://www.acnur.org/mx/acnur/quienes-somos/historia-del-acnur*

Asad, T.
2008 ¿Dónde están los márgenes del estado?, en *Cuadernos de Antropología social, 27*, pp. 53-62. *https://doi.org/10.34096/cas.i27.4329.*

Binford, L.
1996 *The El Mozote massacre, Anthropology and human rights*. University of Arizona Press.

Brown, W.
2016 *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona. Malpaso.

Canterbury, D.
2012 "Migration theory; early roots", en D. Canterbury, *Capital accumulation and migration*, pp. 22-45. Brill.

Castillo, M. y Toussaint, M.
2015 "La frontera sur de México: orígenes y desarrollo de la migración centroamericana", en *Cuadernos intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, *12* (2), pp. 59-86. *https://doi.org/10.15517/c.a..v12i2.21700.*

Chandhoke, N.
2002 "The Limits of Global Civil Society", en M. Glasius, M. Kaldor y H. Anheier (eds.), *Global Civil Society*, pp. 35-53. Oxford University Press.

Chatterjee, P.
2004 *The Politics of the Governed*. Columbia University Press.

Comaroff, J., y Comaroff, J.
2009 *Ethnicity, Inc.* The University of Chicago Press.

D'Aubeterre, M., Lee, A. y Rivermar, M.
2020 *Class, gender and migration*. Routledge.

De Genova, N.
2002 "Migrant 'illegality' and deportability in everyday life", en *Annual Review of Anthropology, 31*, pp. 419-447. *https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.08543.*

Diario Oficial de la Federación
19/10/1993 Decreto por el que se crea el Instituto Nacional de Migración como órgano técnico desconcentrado, dependiente de la Secretaría de Gobernación. Secretaría de Gobernación. *https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4794257&fecha=19/10/1993#gsc.tab=0*

Diario Oficial de la Federación
22/07/1980 Acuerdo por el que se crea con carácter permanente una Comisión Intersecretarial para estudiar las necesidades de los refugiados extranjeros en el Territorio Nacional, que se denominará Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados. Secretaría de Gobernación. *https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4857130&fecha=22/07/1980#gsc.tab=0*

Federici, S.
2020 *Beyond the periphery of the skin: rethinking, remaking, and reclaiming the body in contemporary capitalism.* Kairos.

Foucault, M.
2007 "La gubernamentalidad", en G. Giorgio, y F. Rodríguez (coords), *Ensayo sobre biopolítica, excesos de vida,* pp. 187-215. Paidós.

Fraser, N.
2020 *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda.* Traficantes de sueños.

Fraser, N.
2016 "Contradictions of capital and care", en *New Left Review,* 100, pp. 99-117.

Fraser, N.
2003 "¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización", en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, 46* (87), pp. 15-33. *https://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/42392/38510.*

Fraser, N.
2000 "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era "postsocialista", en S. Watkins (ed.), *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo,* pp. 22-66. Traficantes de sueños.

Green, L.
2009 "The fear of no future: Guatemalan migrants, dispossession and dislocation", en *Anthropologica, 5*(2), pp. 327-341. *https://www.jstor.org/stable/25605488.*

Harvey, D.
2007 *Breve historia del neoliberalismo.* Akal.

Harvey, D.
2005 "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión", en *Socialist register 2004*, pp. 99-129. *https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/14997/11983.*

Heyman, J.
2010 "The state and mobile people at the U.S-Mexico border", en W. Lem, y P. Gardiner (eds.), *Class, contention and a world in motio,* pp. 58-78. Berghahn Books.

Li, T.
2009 "To make live or let die? Rural dispossession and the protection of surplus populations", en *Antidope, 41*(1), pp. 66-93. *https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2009.00717.x.*

Mamdani, M.
2009 *Saviors and survivors: Darfur, politics and the war on terror.* Doubleday.

Mamdani, M.
2001 *When victims become killers. Colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda.* Princeton University Press.

Mbembe, A.
2011 *Necropolítica. Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.

Mezzadra, S. Neilson, B.
2017 *La frontera como método o la multiplicación del trabajo.* Traficantes de sueños.

Montoya, A.
2018 *The violence of democracy. Political life in postwar El Salvador*. Palgrave MacMillan.

Observatorio de Migración Internacional, oim.
2023 "Albergues para migrantes en México", en *¿Qué pasa con la migración? http://omi.gob.mx/work/models/OMI/Seccion_Publicaciones/QPM/ApMMx/ApMMx.pdf*

Pastor, R.
2016 *Historia mínima de Centroamérica*. El Colegio de México

Pérez, M.
2019 *Las solas: migrantes hondureñas en tránsito por México hacia Estados Unidos. Violencia, despojo y producción de poblaciones excedentes* (tesis de doctorado). Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Sassen, S.
2003 *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Traficante de Sueños.

Sider, G.
2006 "The protection of race, locality and state: an Anthropology", en *Anthropologica,* 48 (2), pp. 247-263. *https://doi.org/10.2307/25605314.*

Smith, G.
2011 "Selective hegemony and beyond-population with 'no productive function': a framework for enquiry", en *Identities,* 18 (1), pp. 2-38. *https://doi.org/10.1080/1070289X.2011.593413*

Trouillot, M.
2011 *Transformaciones globales. La Antropología y el mundo moderno.* Universidad del Cauca

Wolf, E.
2006 *Europa y la gente sin historia*. Distrito Federal. Fondo de Cultura Económica.

Representación, participación indígena y mecanismos de inclusión política: conflictos y contradicciones en Tepoztlán, Morelos

Sofía Huerta Noguera

Resumen

Para las personas indígenas, los derechos de representación y participación política trascienden los sentidos, lógicas y conceptos electorales, normativos e institucionales. En la cabecera municipal de Tepoztlán, Morelos, desde los márgenes del Estado, la representación y participación políticas se perciben en una dimensión práctica donde hay una relación con los usos y costumbres de las comunidades indígenas, pueblos y barrios originarios. Sin embargo, también hay una búsqueda por acceder a cargos públicos vinculándose con partidos políticos, quienes a su vez controlan y operan mecanismos de inclusión democrática como las acciones afirmativas indígenas. El presente texto busca mostrar una perspectiva interna y desde los márgenes del Estado sobre la complejidad de estas formas y prácticas sobre la representación y participación políticas en lo local, donde observaremos contradicciones y conflictos.

Palabras clave: representación política, participación política, acciones afirmativas, márgenes del Estado

Abstract

For indigenous peoples, the rights of representation and political participation are not merely electoral, normative, or institutional in nature; rather, they transcend these meanings, logics, and concepts. In the municipal capital of Tepoztlán, Morelos, the concept of political representation and participation is perceived in a practical dimension that is closely tied to the traditional practices and customs of the region's indigenous communities, native peoples, and neighborhoods. Nevertheless, there is also a pursuit of access to public office through alliances with political parties, which in turn oversee and operate mechanisms of inclusion, such as affirmative action. This article aims to present an internal perspective and to examine these intricate forms and practices of political representation and participation at the local level, where we will observe contradictions and conflicts.

Key words: *Political representation, political participation, affirmative action, margins of State*

Sofía Huerta Noguera

Posgrado en Antropología
Universidad Nacional Autónoma de México

sofiahuertan@gmail.com

Recibido: 4 de juio del 2024
Aceptado: 28 de octubre de 2024

Introducción

El presente escrito tiene como principal interés compartir una parte de mi investigación de tesis de maestría, la cual pretende abonar a la discusión sobre la representación y participación políticas de personas indígenas en dos sentidos: al margen y dentro del Estado. Pero antes de darle seguimiento al objetivo de este artículo, es importante aclarar que la investigación de maestría aborda principalmente dos ejes. Por un lado, las nociones y medios del Estado para determinar y diseñar mecanismos de inclusión –dentro del Estado–, y por el otro, lo que ocurre a nivel local –al margen del Estado (Das y Poole, 2008)–, donde la concepción sobre la representación y participación de los pueblos indígenas, parten de diferentes formas de concebir, diseñar y poner en práctica mecanismos de inclusión. Adicionalmente, parte de estas formas, el del barrio de Santo Domingo,[1] ejemplifica cómo la representación y participación políticas tiene características específicas en lo local, a través de la asamblea como máximo órgano de toma de decisión, pero también por medio de cargos que parten de la necesidad del barrio de fortalecer su sistema normativo interno.

Caso del barrio de Santo Domingo, Tepoztlán

Santo Domingo de Guzmán es uno de los ocho barrios originarios del pueblo de Tepoztlán. Su historia está marcada por varios antecedentes de movilización social en torno a la defensa de la tierra y el territorio que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XX: el movimiento contra los proyectos de Montecastillo, el Teleférico, el Tren Escénico, el club de golf en los noventa, y recientemente contra la autopista La Pera-Cuautla en el 2011, y contra la compraventa de tierras comunales, tierras de uso de conservación y el turismo masivo. Estas movilizaciones enmarcan procesos organizativos a largo plazo que al menos en el barrio de Santo Domingo, representan principios que están ligados, por un lado, en sus lógicas y prácticas de representación y participación política local, y en segunda en la búsqueda de espacios de toma de decisiones y representación comunitaria a través de su sistema normativo interno.

El barrio de Santo Domingo, así como los otros barrios y las comunidades indígenas fuera de la cabecera municipal de Tepoztlán, enfrentan problemáticas ligadas con la escasez de agua, problemas de saneamiento, inseguridad, incendios forestales ocasionados y procesos de turistificación,[2] así como sus consecuencias, pues la presencia del turismo masivo

1 Se tiene conocimiento de que los conceptos usos y costumbres y sistema normativo propio implican un debate en cuanto a su uso, no obstante, en este estudio se usarán ambos de manera indistinta, pues es de mi interés posicionar el concepto de derecho propio con base en lo que Teresa Sierra define como derecho indígena: "es el resultado de múltiples intersecciones y transacciones entre el derecho estatal y las costumbres indígenas, expresión de relaciones de hegemonía y subalternidad, de ahí que más que un solo modelo para caracterizar al derecho indígena encontramos una manifestación diferenciada de prácticas y modos de regulación dependiendo de los pueblos, su historia, su identidad y su capacidad para resistir y negociar" (Sierra, 2002, p. 250).

2 Para la tesis retomo el concepto de *turistificación* del trabajo que realizaron en Tepoztlán César Mauricio Salas y Gustavo López Pardo, "este término hace referencia al impacto que tiene para el residente el campo, barrio o ciudad el hecho de que los servicios instalaciones y comercios pasen a orientarse y concebirse hacia el turista, por lo que el ciudadano que vive en ellos pasa a segundo término" (Salas y López, 2022, p. 57).

agudiza estas situaciones. A nivel local, el ayuntamiento no ha sido capaz de enfrentar estas problemáticas, un ejemplo de ello es la cancelación del carnaval en el 2023 por parte de las comparsas de los barrios,[3] debido a la inseguridad y falta de control del turismo por parte de las autoridades municipales; las manifestaciones en contra de la ausencia de un sistema de drenaje y saneamiento integral;[4] y los graves incendios forestales que han sido provocados por personas que suben a los cerros en época de vedas (Acuña, 2022).

El barrio de Santo Domingo, para enfrentar, atender y darle seguimiento a estas problemáticas y necesidades reproduce sus usos y costumbres como mecanismos donde la representación y la participación comunitaria tiene sus propias lógicas, requisitos, funciones y características, en clave autonómica[5] que están vinculadas con procesos y movimientos sociopolíticos de largo aliento y que tienen como uno de sus principios la defensa de la tierra y el territorio. Este sistema normativo interno contiene principalmente dos ejes rectores: mayordomía, que cambia cada año, y un consejo del barrio permanente, ante la ausencia de una autoridad política o autoridad auxiliar del municipio.

De la mano de estas dos autoridades tradicionales, el sistema normativo del barrio de Santo Domingo incluye comités como el del agua potable y el de seguridad, además de un representante de Coplademun,[6] que, si bien no es parte del sistema normativo del pueblo, es elegido en asamblea a mano alzada y tiene como función trabajar del lado de las autoridades principales del barrio para cumplir que las obras públicas del barrio se lleven a cabo siendo enlace del ayuntamiento. Por último y no menos importante se encuentra la brigada de guardabosques que es una asociación que no sólo cuida y vigila los cerros que están cerca del barrio, sino que canaliza los apoyos cuando ocurren incendios forestales, una situación que preocupa particularmente no sólo al barrio, sino al resto del pueblo.

Durante el trabajo de campo de la investigación de tesis –durante el 2023 y el primer semestre del 2024–, ocurrieron tres momentos que se consideran ejemplos de la cooperación y trabajo comunal entre estas autoridades comunitarias: la organización para la defensa del

3 Cancelación de Carnaval de Tepoztlán 2023 Publicación Facebook, 18 de febrero de 2023. Consultado el 14 de febrero de 2024 *https://www.facebook.com/lasantisima.trinidad.790/videos/1170310100311349*

4 "Ayuntamiento 'da largas' ante emergencia de aguas residuales en el barrio de Santo Domingo en Tepoztlán", 17 de enero de 2024. Desinformémonos. *https://desinformemonos.org/ayuntamiento-da-largas-ante-emergencia-de-aguas-residuales-en-el-barrio-de-santo-domingo-en-tepoztlan/*

5 Parto de la construcción teórico-conceptual de Aracely Burguete sobre la autonomía como un concepto polisémico que parte de las prácticas de las comunidades (Burguete, 2018). Además de considerar la autonomía como proceso para comprender las prácticas y dinámicas del barrio de Santo Domingo como parte de "estrategias para ganar mayores espacios de libertad, de control de territorios y de control cultural y de autogobierno, entre otros" (Burguete, 2010: p. 65).

6 Consejo de Planeación para el Desarrollo Municipal (COPLADEMUN) es un órgano estatal de participación ciudadana, la cual auxilia a ayuntamientos en funciones relacionadas a la planeación de obras públicas, principalmente, en los municipios. Este órgano está integrado por municipios y organizaciones sociales de los sectores públicos, sociales y privados de municipio, los cuales son designados por el cabildo a través de convocatoria pública.

territorio del barrio ante el crecimiento urbano a partir del turismo masivo, y, por otro lado, el cuidado ante incendios forestales en los tres cerros que son vecinos del barrio. Además de la reproducción y la defensa de las tradiciones en el caso del carnaval, a través de la comparsa Anáhuac, en la que se vinculan todos los cargos comunitarios y, por último: la autogestión y la negociación con el ayuntamiento para obras públicas sobre saneamiento y empedrado a través de Coplademun.

En específico esta situación ha llevado a que la comunidad se movilice y exija a través de manifestaciones, así como varias reuniones con el ayuntamiento para darle seguimiento a la problemática del empedrado y el saneamiento. Ante la problemática, tanto el Consejo del barrio, como la mayordomía retomaron el seguimiento formal con el ayuntamiento. Sin embargo, el ayuntamiento de Tepoztlán no le ha dado la importancia adecuada a la situación, menos aun cuando el presidente municipal, David Demesa Barragán, quien también es originario del barrio de Santo Domingo, pidió licencia en el 2024 para reelegirse por el Partido del Trabajo, dejando el partido que lo llevó a ganar el ayuntamiento en el 2021. Una de las mayordomas en el 2023 comentó que:

> De hecho, él quiere reelegirse –el presidente municipal–, pero al menos, aquí en el barrio, siempre se le han pedido las cosas, siempre se ha pedido su presencia y no se acerca. Entonces, en algún momento que él venga y se acerque por su campaña a pedir nuevamente el voto, yo estoy segura que la mayoría de vecinos del barrio, por lo menos, no lo van a apoyar, porque sabemos que no tiene palabra, porque firma y hace firmas que no son de él, o sea ya nos pasó que nos firmó un documento y no es la firma que él utiliza, sino que hizo un rayón cualquiera. Entonces eso habla mucho de él. (Huerta Noguera, 2024)

Lo que se ha observado hasta el momento es que las personas originarias del barrio de Santo Domingo consideran que la representación y participación política del barrio tiene que ser primeramente a través de sus usos y costumbres, los cuales son practicados al margen del Estado y construidos históricamente en clave autonómica como estrategia para mantener el control sobre su territorio, sus tradiciones y la reproducción de la vida comunitaria. Sin embargo, también sus integrantes han buscado, en más de un par ocasiones acceder a algún cargo público, particularmente la presidencia municipal.

El padre de una de las mujeres jóvenes del barrio decidió en el proceso electoral 2023-2024, buscar la candidatura para presidente municipal. Estefanía, quien también es originaria del barrio de Santo Domingo, asegura que él buscó primero en las elecciones del 2014-2015 esta candidatura. Sin embargo, no logró posicionarse debido al partido político. En las elecciones del 2024, tampoco logró ser candidato, pero le dieron una regiduría indígena, a la cual se accede a través de acciones afirmativas:

> Él era precandidato… no era la primera vez que intenta ser candidato. La primera vez sí fue candidato, pero recién se había fundado el partido. Él fue el primer candidato de Morena aquí en Tepoztlán, en el 2014-2015, creo.

> Todavía no pasaba esto del voto en cascada, fue solito… sí le dieron un presupuesto chiquito –para realizar su campaña– y todo se fue en las sillas para los mítines. Ya todo lo demás lo pusieron mi papá y mi mamá, sí había gente que daba 200 pesos, 500… poquitos, contados. Pero no hubo nada, fue un gasto muy grande para la familia. Y esa vez creo que quedó en tercer lugar, no quedó tan mal. Esa vez quedó un regidor por parte del partido, por el porcentaje de votos que se obtuvieron tuvo derecho, metieron a un regidor por parte del partido y ya. A partir de ahí ya se vino esto de que López Obrador iba a ser candidato en el 2018, ya todos empezaron a saltar a Morena, porque él y el partido –Morena– iban a ganar. Ahí sí se empezó a manejar que quien tuviera mayor capacidad económico para sostener una campaña, iba a ser el candidato. (Entrevista a Estefanía, 30 años, Barrio de Santo Domingo)

Que los partidos políticos tengan sus criterios para otorgar una candidatura –indígena o no– y decidir quién tiene oportunidad de representar a la gente tepozteca es una lógica que también se presenta en el caso de las diputaciones locales. Esto contrasta con la propuesta de las acciones afirmativas,[7] que buscan ser un mecanismo de inclusión temporal para mejorar la representación de grupos de situación de vulnerabilidad y discriminación. Es por lo anterior que se deben reflexionar sobre cuáles son las condiciones en las que se aplican estas acciones afirmativas y cómo se conciben en los márgenes del Estado, sobre todo para indagar: ¿cuáles son las limitantes de las comunidades indígenas, en este caso, el barrio de Santo Domingo de Guzmán, para acceder a cargos públicos –a través de las acciones afirmativas o no–, para tratar de enfrentar las problemáticas descritas anteriormente?

De arriba hacia abajo. Lógicas y prácticas del Estado sobre representación y participación política indígena

Los mecanismos de inclusión que han sido planteados por el Estado son principalmente dos: distritación electoral indígena y las acciones afirmativas. Ambas reproducen contradicciones, las cuales son analizadas principalmente a través de las prácticas políticas, las acciones y los discursos de autoridades electorales a nivel nacional: el Instituto Nacional Electoral –INE–, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación –TEPJF–; y a nivel local: el Instituto –IMPEPAC– y el Tribunal Electoral del Estado de Morelos –TEEM–. Sin embargo, para los fines concretos de este artículo, sólo me concentraré en las acciones afirmativas y los criterios establecidos por el IMPEPAC para las candidaturas por acción afirmativa a nivel local.

7 De acuerdo con la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, "Uno de los elementos esenciales de las medidas positivas, es precisamente que son temporales y deben cesar cuando desaparezca el motivo que justificó su implementación, aunado a lo anterior, la flexibilidad que caracteriza dichas acciones permite establecer que no son fijas e inmutables, sino que deben revisarse, evaluarse y modificarse en atención a su eficacia derivado de la situación de evolución de los grupos a los que ha sido destinada" (SUP-JDC-338/2023 y acumulados).

Para abordar la complejidad detrás de las lógicas y prácticas sobre representación y participación políticas, es importante partir de tres bases teórico-conceptuales-normativas. En primer lugar, el concepto de márgenes; en segundo, el abordaje sobre las contradicciones; y por último, explorar el marco normativo e institucional sobre la operatividad de las acciones afirmativas, como mecanismo y como política de inclusión del Estado.

Al menos desde hace una década, la antropología del Estado ha buscado enfocarse en el estudio de los márgenes, relaciones y dinámicas cotidianas de la sociedad (Lagos y Calla, 2007; Das y Poole, 2008; Abrams, *et.al*, 2015; Musseta, 2010), y dejar de lado el estudio de las funciones, instituciones y estructuras estatales como un ente homogéneo. Este enfoque ha permitido expandir la lógica de operatividad del Estado y que se puedan percibir otras dinámicas, relaciones y concepciones. Concretamente me interesa abordar el planteamiento de Das y Poole (2008) sobre los márgenes, ellas explican que la función ordenadora estatal implica pensarse desde sus márgenes especialidades y sociales, pues en estos espacios también "el Estado no ha podido instaurar el orden". Además de ser oportunidades donde se pueden crear espacios en donde las tensiones y crisis de las formas estatales se muestran como resistencias. Concretamente, considero adecuado abordar los tres enfoques de márgenes:

> El primer enfoque daba primacía a la idea de los márgenes como periferias percibidas como conformadoras de contenedores naturales de personas a las que se consideran insuficientemente socializadas en la ley (…); el segundo enfoque está relacionado con el concepto de margen que surge a partir de nuestras ponencias y debates del seminario, gira sobre las cuestiones de legibilidad e ilegibilidad (…) Reconocemos que las prácticas estatales que reúnen documentos y estadísticas se difieran todas ellas, en algún sentido, a consolidar el control del estado sobre sus sujetos, poblaciones, territorios y vidas; (…) el tercer enfoque se centra en el margen como un espacio entre los cuerpos, la ley y la disciplina… los márgenes proporcionan una perspectiva especialmente ventajosa desde la que observar cómo las disciplinas colonizan la ley y cómo se producen las categorías de patología a través de tácticas que son parásitos de la ley, incluso cuando ella se deriva de repertorios de acción (Das y Pole, 2008, pp. 10, 11, 12).

Es en este sentido que me interesa considerar que, en materia electoral, la función ordenadora del Estado opera en un sentido legible a través de elementos como la distritación electoral o la norma de cómo deberían de ser las acciones afirmativas y el registro de candidaturas. Mientras que en los márgenes se perciben las contradicciones y tensiones que permanecen ilegibles u ocultas, efectuadas por relaciones de poder y dinámicas entre actores políticos como las autoridades electorales y los partidos políticos.

Para identificar y analizar las contradicciones y los conflictos en los que caen los actores políticos y autoridades locales, se considera que el uso del concepto *contradicción* en la literatura antropológica, sobre todo de la antropología política, se ha usado de manera

aleatoria para explicar principalmente incongruencias en cuanto a los discursos y acciones de los actores sociales, y por otro lado, como sinónimo de oposiciones de un mismo sistema de representaciones. Sin embargo, lo anterior reduce la capacidad de análisis cuando las contradicciones tienen efectos en la realidad concreta y son parte de un mismo orden y lógica, particularmente cuando nos referimos al Estado. Para abordar las contradicciones en el interior del Estado se decidió considerar un concepto amplio que permita considerarlo desde sus diferentes vertientes, funciones y poderes. Es por lo anterior que se retoma el acercamiento teórico-conceptual de Bourdieu sobre el Estado, a partir del cual define que:

> El Estado es el resultado de un proceso de concentración de los diferentes tipos de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción-ejército, policía), capital económico, capital cultural o, mejor dicho, informacional, capital simbólico, concertación que, en tanto que tal, convierte al Estado en poseedor de una especie de metacapital, otorgando poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poseedores (Bourdieu, 1999, pp. 99-100).

Asimismo, es necesario considerar que desde esta perspectiva, Bourdieu menciona que la génesis del Estado está vinculada con lógicas y prácticas que le dan sentido a su formación y permanencia que a su vez se basan en la racionalidad del Estado moderno. Además, también resalta que el Estado tiene el poder de clasificar y producir un mundo social ordenador de tal manera que no hay necesidad de emitir órdenes. En otras palabras, más allá de la acumulación de capital marxista del Estado, en este *metacapital* y *capital simbólico*, se configura un orden de eficacia simbólica que a su vez configura su control y reproduce a su vez *violencia simbólica*:

> Uno de los principios de la eficacia simbólica de todo lo que el Estado produce y codifica –sistema escolar, código de circulación, código lingüístico, gramática, etc.– reposa en este tipo de coherencias o similicoherencias, en estas racionalidades o similiracionalidades. Los sistemas simbólicos ejercen un poder estructurado porque están estructurados, y un poder de imposición simbólico, de extorsión de la creencia, ya que no están constituidos al azar (Bourdieu, 2014, p. 237)

Cuando se coartan, en una dimensión práctica, estas similicoherencias y similiracionalidades, es cuando aparecen las contradicciones, las cuales pareciera que son imperceptibles o *invisibles* para el Estado, pues parten precisamente de su propia lógica racional. Por tanto, las contradicciones, si bien sí son incongruencias y oposiciones entre dos o más partes, cuando son operadas por el Estado, bajo el enfoque descrito anteriormente, también son prácticas, acciones políticas y discursos estatales que tienen su propio sentido racional. Considero que el Estado, en ese sentido, reproduce lógicas y prácticas –contradictoras o no– cargadas de eficacia simbólica que a su vez se construyen históricamente y que implican un análisis estructural sincrónico para comprender sus permanencias y transformaciones tanto a largo como a corto plazo.

Para los objetivos de este artículo, es importante en primer lugar reconocer las funciones del Estado mexicano como organizador y reproductor del sistema democrático, y en segundo, las transformaciones y permanencias en torno a las nociones de representación y participación políticas de personas indígenas, particularmente en el barrio de Santo Domingo de Guzmán, Tepoztlán. Lo anterior, para poder enmarcar las prácticas políticas, acciones y discursos sobre mecanismos de inclusión que son contradictorios porque en la praxis los actores políticos –autoridades electorales y partidos políticos– siguen reproduciendo prácticas que histórica y estructuralmente han mantenido la desigualdad, discriminación y otros acontecimientos contrarios y violatorios a los derechos indígenas de autonomía y libre determinación.

Si bien las demandas de representación y participación indígenas están presentes al menos desde los noventa con el Primer Congreso Estatal de Pueblos Indígenas en Chilpancingo, Guerrero (1993), y sobre todo con los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (2001), la respuesta del Estado mexicano no ha sido suficiente, sobre todo en la representación en el poder legislativo, la cual sigue siendo controlada por el sistema de partidos a través del control sobre mecanismos de inclusión democrática como las acciones afirmativas.

A partir de una serie de sentencias del TEPJF, algunas medidas fueron adoptadas y eventualmente son parte de unas jurisprudencias que abonan a lo que hoy conocemos como acciones afirmativas y redistritación. Sin embargo, estos procesos en combinación con las políticas neoliberales también implicaron que se abrieran espacios para personas indígenas en la estructura política (Valladares, 2008), sobre todo en la Cámara de Diputados. De manera operativa, la primera medida fue la redistritación en 1996, cuando se tomaron en cuenta pueblos, barrios, colonias y comunidades indígenas, y posteriormente, la configuración de acciones afirmativas en los procesos electorales 2018, 2021 y 2024.

El tema de representación y participación política es complejo, pues se podría abordar desde diferentes perspectivas, problemáticas, debates y retos por superar para mejorar la inclusión de la diversidad. Sin embargo, para los fines de este artículo sólo me voy a centrar en las acciones afirmativas en el estado de Morelos, así como las prácticas y condiciones en las que se aplican estas acciones afirmativas en el municipio de Tepoztlán, como se explicó en el primer apartado.

Acciones afirmativas en el estado de Morelos

Las acciones afirma tivas, las cuales son aplicadas exclusivamente por los partidos políticos, contienen una serie de prácticas, acciones y discursos que caen en contradicciones que se pueden percibir desde el origen de estas, durante su aplicación en las candidaturas y en el resultado final. Desde la parte "visible" los discursos y las prácticas políticas son contradictorias, pues si bien el INE ha referido en varias ocasiones que las acciones afirmativas han sido un "vehículo efectivo" para integrar a las personas indígenas (Murayama, 2021), la realidad es otra, no sólo en los resultados de las elecciones federales (2018 y 2021), sino

en el análisis de las prácticas políticas de los actores políticos como los partidos políticos a nivel local, es decir, a nivel estatal y municipal.

En el caso de Morelos, el estado no tiene representación a través de las acciones afirmativas indígenas en el Congreso de la Unión, pero sí son contempladas para el congreso local y algunos ayuntamientos. La aplicación de estas acciones afirmativas, las cuales también son implementadas por los partidos políticos, comenzaron en el proceso electoral local 2020-2021, cuando después de un par de juicios de la ciudadanía resueltos en la Sala Regional Ciudad de México del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación – SCM-JDC-403/2018 y SCM-JDC-88/2020), se impugnaron varios acuerdos del Impepac. Particularmente, este último juicio, el 88/2020, se divide en los siguientes puntos claves para el desarrollo de los criterios que fueron usados para las acciones afirmativas indígenas en las elecciones locales del 2021 y 2024:

Juicios	Asuntos
SCM-JDC-88/2020; SCM-JDC-89/2020; SCM-JDC-109/2020 y SCM-JDC-111/2020	Acción afirmativa vulnera el derecho de autodeterminación del municipio indígena
SCM-JDC-90/2020; SCM-JDC-107/2020 y SCM-JDC-108/2020	Indebidos parámetros para determinar el porcentaje de población indígena en los municipios y distritos no indígenas
SCM-JDC-107/2020 y SCM-JDC-112/2020	Acción afirmativa en el Distrito IV
SCM-JDC-88/2020; SCM-JDC-89/2020; SCM-JDC-90/2020; SCM-JDC-107/2020; SCM-JDC-109/2020 y SCM-JDC-111/2020	Omisión de Consulta Previa en la emisión de los acuerdos impugnados
SCM-JDC-90/2020	Acuerdos 48 y 65. Lineamientos para solicitar cambio de sistema electivo, así como reglas para probar existencia de sistema normativo y para promover la participación de la ciudadanía indígena en las elecciones municipales y diputaciones.

Tabla 1. Sentencias sobre acciones afirmativas de Morelos, 2020-2021. Fuente: Sala Regional de la Ciudad de México del TEPJF. Elaboración propia.

Con base en los juicios anteriores se comenzaron a fortalecer algunos puntos medulares para la representación de la población indígena en dos sentidos. Por un lado, para los ayuntamientos y diputación local, la cual afecta directamente en la representación en el congreso del estado de Morelos. Mientras que por el otro, los catálogos de población indígena en la entidad, que a su vez afectan en la distribución de la representación indígena en ayuntamientos y en el congreso local. De manera breve comentaré ambos casos, pues mi interés es centrarme en el último juicio (SCM-JDC-88/2020 y acumulados) sobre los criterios para evaluar la autoadscripción calificada, la cual explicaré más adelante.

En el caso de ayuntamientos, las acciones afirmativas se concentran en las regidurías, las cuales se eligen con base en el principio de representación proporcional. En estos casos, desde el proceso electoral del 2021, la representación se divide en tres:

a. En aquellos municipios que tengan un porcentaje menor al 50% de población indígena existente en el lugar, los partidos políticos deberán registrar en sus planillas las candidaturas a regidurías que correspondan al porcentaje de su población indígena, en proporción al porcentaje de cargos de la planilla del ayuntamiento.
b. En aquellos municipios que tengan un porcentaje de población indígena mayor al 50% pero menor al 90%, los partidos políticos deberán registrar en sus planillas las candidaturas que les correspondan respecto del porcentaje total de cargos de la planilla para ayuntamientos, en proporción al porcentaje de su población indígena, debiendo ser una de esas candidaturas a la presidencia municipal o sindicatura y el resto a regidurías…
c. En aquellos municipios que tengan un porcentaje de población indígena mayor al 90%, los partidos políticos deberán registrar en sus planillas el 100% de las candidaturas con personas indígenas. (IMPEPAC/CEE/117/2020)

Conforme a la votación obtenida por los partidos políticos, el cabildo debe cumplir con el porcentaje de candidaturas indígenas según está señalado. De lo contrario, "al partido político que obtuvo la última regiduría del municipio, se le sustituirá al candidato no indígena, por el candidato indígena registrado en sus listas, esta acción se repitió hasta cubrir el número de candidaturas referidas" (IMPEPAC/CEE/117/2020).

En cambio, en la distritación local, en el caso de Morelos, entre el proceso electoral local del 2020-2021 y 2023-2024, los distritos electorales cambiaron. Mientras que para el primer proceso la población indígena tenía cuatro curules, representados por cuatro distritos indígenas, para el segundo proceso cambió a tres. A saber, en el 2021, los distritos locales indigenas eran: III: 33 secciones Cuernavaca, Huitzilac, Tepoztlán, Tlayacapan, Tlalnepantla y Totolapan; IV: Atlatlahucán, 7 secciones Cuautla, Ocuituco, Tetela del volcán, Yecapixtla, Zacualpan, Temoac y Hueyapan; V: 2 secciones de Cuernavaca. 42 secciones Temixco Coatetelco y Miacatlán; X: Ayala, Jantetelco, Jonacatepec y Tlaltizapán[8]. En el caso de las elecciones del 2024, los distritos son III: 61 secciones. Atlatlahucan, Huitzilac, Tepoztlán, Tlayacapan, Tlalnepantla y Totolapan; IV: 75 secciones. Axochiapan, Jantetelco, Jonatepec, Tepalcingo, Tetela del Volcán, Zacualpan, Temoac y Hueyapan; VIII: 62 secciones. Coatlán del Río, Mazatepec, Tetecala, Xochitepec, Coatetelco, Xoxocotla.[9]

Este cambio en la distritación tiene efectos importantes, sobre todo porque se eliminaron y se transformaron varias de las secciones electorales que las conforman, sobre todo en el caso de Cuernavaca. Lo anterior es importante reflexionarlo, pues de acuerdo con varios de los catálogos de población indígena en Morelos, en todo el estado hay población indígena originaria y migrante que formó colonias en parajes. Esta es una primera situación

8 Acuerdo IMPEPAC/CEE/117/2020

9 Central Electoral (19 de diciembre de 2022) "Morelos con nueva distritación electoral para el proceso 2024: tendrá dos distritos indígenas", INE.

que configura una contradicción desde el origen de la creación y aplicación de las acciones afirmativas, que a su vez tiene efectos en la exclusión en la representación política de población indígena y originaria.

Como se mencionó, los catálogos también están vinculados con algunas contradicciones relacionadas con las acciones afirmativas indígenas locales, pues se identificó que no sólo los distritos, sino también los ayuntamientos eran vinculados con estas herramientas de catalogación. Estos catálogos son tres: el del estado de Morelos, el del Instituto Nacional de los Pueblos Indigenas (INPI) y uno que realizó el IMPEPAC. Entre ellos, hay comunidades que no coinciden, estas diferencias en el trabajo de campo son fundamentales pues así como hay comunidades indígenas y barrios originarios que no son reconocidos, también hay comunidades y colonias que no son indígenas y que son reconocidas como tales en alguno de estos catálogos. Particularmente, llama la atención el del IMPEPAC, pues los partidos políticos tienen un papel fundamental en la creación de este catálogo. Por ejemplo, en el caso del barrio de Santo Domingo de Guzmán no es reconocido dentro de los catálogos, pero la cabecera sí, hasta una colonia que no sólo está dentro del pueblo de Tepoztlán, sino que es parte del barrio mismo.

Es importante resaltar que de acuerdo con entrevistas que se realizaron con algunas personas que estuvieron presentes en la elaboración del Catálogo de Pueblos y Comunidades Indígenas para el estado de Morelos, la autoadscripción ni la lengua son suficientes para ser parte de este catálogo, sino que las comunidades deben solicitar al congreso del estado y presentar la documentación para certificar que son indígenas ante el Estado. En algunos casos, aseguró uno de los entrevistados, hay colonias de recién fundación o parajes con personas indígenas de Guerrero o Oaxaca, que son parte del Catálogo porque pidieron su inclusión.

Los catálogos, las distritaciones electorales y las acciones afirmativas indígenas pueden considerarse también como herramientas del propio Estado para "incluir a la diversidad" desde una lógica neoliberal. En la misma tónica que hace 30 años, después de los acuerdos de San Andrés, en combinación del modelo económico, las políticas neoliberales y las políticas de la diversidad, trajeron consigo consecuencias que se siguen reproduciendo en las estructuras del Estado. Charles Hale (2007, 2016) considera que estos mecanismos y herramientas son parte de políticas neoliberales y políticas que se combinan con el modelo económico neoliberal, y que traen consigo consecuencias que actualmente se pueden percibir en las propias estructuras del Estado, pues algunas de"estas reformas tienden a empoderar a algunos y marginar a la mayoría a través de la manipulación de dos categorías, basadas ya no en las diferencias raciales –mestizo e indígenas–, sino en las culturales y políticas, indio permitido e indio radical" (Hale en Fukuma, 2022). Es decir, desde el Estado, desde arriba y desde organismos internacionales, "forjaría sujetos dentro de una estrategia de reactivación de las comunidades como agentes efectivos de la reconstitución del ciudadano indígena" (Lagos y Calla, 2007, pp. 30-31).

Es importante mencionar que, en el año 2023, antes del periodo electoral local, se reformó el Código de Instituciones y Procedimientos Electoral y la Ley Orgánica Municipal del Estado de Morelos en Materia Electoral, con la que buscan "garantizar la inclusión de grupos vulnerables y la paridad de género", según afirmaron en la cámara de diputados locales (Arellano, 2023). Esta reforma, la cual fue impuesta, pues no se llevó a cabo ningún tipo de consulta de tipo indígena, consistió en incluir las acciones afirmativas de acuerdo con lo que se explicó anteriormente, es decir, agregaron las regidurías y los distritos que se aplicaron en las elecciones del 2024. Pero, sobre todo, incluyeron cómo tendría que ser la autoadscripción calificada, a pesar de que es una de las razones por las cuales se han llevado a cabo varias impugnaciones y juicios de la ciudadanía ante el TEPJF.

Con base en esta última reforma, al municipio de Tepoztlán le corresponde la sindicatura y tres regidurías. De acuerdo con uno de los habitantes de Tepoztlán, Ernesto Alvarado, anteriormente, entre más votos tenías más regidurías estaban destinadas. Ahora, se dividió: "La fórmula presidente y la síndica, y los regidores son aparte. Entonces en la fórmula para cumplir las acciones afirmativas en el caso de presidentes municipales, ya sea presidente o el síndico –síndica– o el presidente o presidenta, uno de los dos tiene que ser indígena, porque además en la fórmula tiene que ir la cuestión de género" (Entrevista con Ernesto Alvarado, 49 años, San Juan Tlacotenco, Tepoztlán). Lo anterior es importante considerarlo pues, ¿quién y cómo se determina quién es indígena para acceder a una candidatura indígena? y ¿el pueblo de Tepoztlán vota por sus representantes municipales con base en este criterio o por otro?

Estos mecanismos de inclusión y herramientas estatales que *ordenan la diversidad,* junto con la autoadscripción calificada[10] son el comienzo de una serie de tensiones, conflictos e impugnaciones en Tepoztlán. En términos generales, estos criterios, que también fueron incluidos en la reforma electoral morelense, están en el artículo 179 Bis: "el candidato o candidata indígenas, para obtener su registro debe acreditar que dicha condición deviene de una autoadscripción calificada, misma que tendrá que ser comprobada con la documentación idónea para ello, la cual acredite la pertenencia o vinculación requerida con la comunidad que se trate, debiendo ser expedidas por: a) las asambleas comunitarias, b) las autoridades administrativas o c) las autoridades tradicionales reconocidas en cada comunidad".

Esta pertenencia o vinculación es a partir de:

- Haber presentado en algún momento servicios comunitarios, o desempeñado cargos tradicionales en el municipio o distrito por el que pretenda postularse;
- Participar en reuniones de trabajo tendientes a mejorar dichas instituciones o para resolver los conflictos que se presenten en torno a ellas, dentro del municipio o distrito por el que pretenda postularse, y

10 En políticas públicas o medidas como las acciones afirmativas, la autoadscripción calificada se convierte en una prueba, es decir, un documento probatorio para demostrar su pertenencia y vínculo con un grupo, pueblo o comunidad indígena.

- Ser representante de alguna comunidad o asociación indígena que tenga como finalidad mejorar o conservar sus instituciones.
- Las constancias que acrediten la pertenencia o vinculación requerida deberán ser expedidas por la asamblea comunitaria o por las autoridades administrativas o por autoridades tradicionales elegidas conforme a las disposiciones de los sistemas normativos vigentes en la comunidad o pueblos indígenas de que se trate debidamente reconocidas (IMPEPAC/CEE/118/2020).

Estos criterios, en la práctica, caen en contradicciones, pero también en conflictos y se perciben en diferentes sentidos. En primer lugar, los juicios en contra de candidaturas indígenas, pues quienes se decían indígenas no lo eran. Y en segundo plano, las impugnaciones que se realizaron contra una primera consulta sobre acciones afirmativas en 2021, de donde surgió la obligatoriedad dictada por la sala regional CDMX del TEPJF de realizarla nuevamente y que tuviera como objetivo de las opiniones vertidas en esta consulta fueran aplicadas para el proceso electoral 2023-2024 –SCM-JDC-88/2020 y acumulados–. Estas consultas consistieron en foros realizados por el IMPEPAC, donde se le compartió información sobre las acciones afirmativas a personas indígenas y originarias, sobre todo autoridades tradicionales. Los resultados muestran que varias personas solicitaron al instituto electoral local que se cambiaran los requisitos, pues consideraron que pasaban por alto el sentido de pertenencia a una comunidad y pueblo indígena. Además, en su mayoría consideraron que la asamblea comunitaria o general debía emitir el documento que acreditara la autoadscripción calificada. Sin embargo, para el proceso electoral 2023-2024, estas opiniones, no fueron tomadas en cuenta.

Finalmente, cabe señalar que los resultados de las elecciones del 2021, en materia de acciones afirmativas, muestran que sólo una persona indígena, Macrina Vallejo Bello (Morena, distrito local V), llegó a una curul del congreso local. Mientras que, en el caso de las elecciones del 2024, sólo en los distritos III, IV hay diputados y diputadas que en sus comunidades les reconocieron como indígenas: Sergio Omar Livera Chavarría (Morena) y Guillermina Maya Rendón (Morena) del municipio indígena de Hueyapan, respectivamente. Mientras que Luz María Mendoza Domínguez (coalición Sigamos haciendo historia en Morelos) del distrito VIII, no lo es. Por otro lado, a nivel ayuntamiento, en el caso de Tepoztlán es interesante percibir que más de las tres regidurías solicitadas son ocupadas por personas originarias e indígenas de este municipio. Sin embargo, resalta que predominan personas de los barrios de la cabecera. Particularmente en el caso del cabildo 2024-2027, estará conformado de la siguiente manera:

Cargo	Nombre	Indígena/originario	Barrio, pueblo o comunidad
Presidente municipal	Perseo Quiroz Rendón	No	Tiene parientes en Santo Domingo, Tepoztlán.
Síndicatura	Isabel Vidal Cortés	No se sabe si se autoadscribe, pero es de un barrio de la cabecera	Barrio de San José, Tepoztlán
Primera regiduría	Román Navarrete Reyes	Sí	Barrio de la Santísima, Tepoztlán
Segunda regiduría	Miguel Ángel Hidalgo Linares	Sí	Barrio de Santo Domingo
Tercera regiduría	Porfirio Mena Hernández	Sí	Col. Huachinantitla,Tepoztlán
Cuatro regiduría	Aleyda Bello Sandoval	Sí	San José, Tepoztlán
Quinta regiduría	Diana Teresa Gutiérrez Ceballo	No	¿?

Tabla 2. Autoadscripción del cabildo 2024-2027 de Tepoztlán, Morelos. Fuente: Acuerdo IMPEPAC/CEE/352/2024.

Reflexiones finales

Este artículo retoma algunos puntos que se abordan en mi tesis de maestría, la cual está en proceso, sobre la aplicación y condiciones en las acciones afirmativas en el estado de Morelos, particularmente en el municipio de Tepoztlán. En primer lugar se buscó enmarcar desde una perspectiva amplia que este y otros mecanismos de representación y participación política tienen contradicciones y que desde el interior del Estado, parten a su vez de lógicas, prácticas y normas que aspiran a ser "racionales" o "coherentes". Para después, en segundo lugar, se pudiera abordar cómo se implementan estas acciones afirmativas en lo local. Este último punto se buscó analizarlo desde un enfoque que permitiera resaltar los márgenes y las contradicciones que se pueden percibir en esta perspectiva.

Al momento de revisar las contradicciones a nivel local, en Tepoztlán, Morelos, se observó, gracias al trabajo de campo, que en lo local las acciones afirmativas no operan de la misma forma que a nivel nacional. Principalmente porque en el municipio de Tepoztlán, las personas tepoztecas y de otros pueblos originarios, en su mayoría originarias e indígenas, votan por el candidato o candidata, más no por el partido político, sobre todo para la elección de presidente municipal. Asimismo, se resaltó, con base en los resultados de las últimas elecciones, que todavía se reproducen usurpaciones y subrepresentaciones de la población indígena. Pero también que en el municipio de Tepoztlán, el cabildo está conformado en su mayoría por personas indígenas y originarias de este pueblo, sin embargo, se observa que no hay representación significativa de otros pueblos que también son la cabecera. Lo anterior es importante señalarlo, pues la búsqueda de la representación y participación políticas tiene una vinculación particular con cómo se ha desarrollado el poder y la política locales, así como la cultura política en el municipio, particularmente, vinculado con los partidos políticos.

Por otro lado, es importante señalar que no se pueden concebir las acciones afirmativas sin considerar el papel de los catálogos de pueblos indígenas y la distritación locales, pues son las herramientas que distribuyen y redistribuyen la representación política indígena. Así como ocurre a nivel federal y en otras entidades federativas, los institutos electorales, en la búsqueda por mantener el equilibrio electoral, desde una lógica de la igualdad del voto entre los ciudadanos, así como la participación y representación políticas como derecho individual y no colectivo, promueven modelos de distribución de representación que reducen a las comunidades indígenas a criterios culturales como la lengua, tradiciones y características demográficas. Ignorando así el derecho a la autoadscripción de los pueblos y comunidades indígenas.

En manera de cierre, las condiciones institucionales en las que las comunidades indígenas y pueblos originarios pueden acceder a cargos públicos son diversas. Desde la lógica de los márgenes, desde lo *visible* estas condiciones, criterios, normas y lógicas caen en contradicciones en la práctica, pero también derivan en conflictos que se buscan resolver a través de impugnaciones en los tribunales electorales. Mientras que desde lo *invisible* e *ilegible* hay prácticas, lógicas y relaciones de poder que se perpetúan y que mantienen la desigualdad, como es el caso del control que tienen los partidos políticos.

Analizar la representación y participación políticas desde los márgenes permite reflexionar sobre cuáles son los accesos, los límites y las complicaciones para acceder a cargos de elección popular, pero también dejan ver cuáles las dinámicas y relaciones que hay en lo local que permiten o no tener acceso a estas candidaturas y puestos de toma de decisiones. Además, le da visibilidad a lo que se concibió como *oculto*: las otras formas y lógicas que tienen las comunidades para ejercer estos derechos, a través de sentidos que parten desde sus sistemas normativos internos, en clave autonómica y que abonan a sus procesos por la defensa de la tierra y el territorio, y su vida comunitaria.

Referencias

Abrams, P., Gupta, A. y Mitchell, T.
2015 *Antropología del Estado*. fce.

Acuña, C.
28 de abril de 2022 "Brigadistas: la misión de sanar los efectos de los incendios forestales", en *La Lista*. *https://la-lista.com/estilo-y-bienestar/sustentabilidad/incendios-forestales-en-areas-naturales-protegidas-tepoztlan-calakmul.*

Arellano, J.
2 de junio de 2023 "Congreso aprueba reforma electoral con acciones afirmativas", en *El Sol de Cuernavaca*. *https://www.elsoldecuernavaca.com.mx/local/congreso-aprueba-reforma-electoral-con-acciones-afirmativas-10162631.html.*

Burguete Cal y Mayor, A.
2018 "La autonomía indígena: la polisemia de un concepto. A modo de prólogo", en P. López y L. García (coords.), *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios y disputay horizontes de posibilidad,* pp. 11-22. clacso.

Burguete Cal y Mayor, A.
2010 "Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina", en M. González Pérez, A. Burguete Cal y Mayor, y T. P. Ortiz, *La autonomía a debate: autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina,* pp. 63-94. flacso Ecuador.

Bourdieu, P.
1999 *Razones Prácticas*. Anagrama.

Bourdieu, P.
2015 *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989- 1992)*. Anagrama.

Das, V. y Poole, D.
2008 "El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas", en *Cuadernos de Antropología social,* (27), pp. 19-52. *https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913917002.pdf.*

Fukuma, M.
2022 "Multiculturalismo neoliberal y transnacionalización de los pueblos indígenas en la frontera México Estados Unidos", en *Entrediversidades*, 9 (1), enero-junio. *https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-76102022000100148*

Hale, C.
2007 "¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala", en Lagos y Calla, P. (comp.), *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina,* Cuaderno del Futuro 23, pp. 285-346. indh/pnud.

Hale, C.
2016 "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'indio permitido'", en *NACLA, Rerport on the Americas*, 38 (2), pp. 16-21. *https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509.*

Huerta Noguera, S.
17 de enero de 2024 "Ayuntamiento 'da largas' ante emergencia de aguas residuales en el barrio de Santo Domingo, en Tepoztlán", en *Desinformémonos*. *https://desinformemonos.org/ayuntamiento-da-largas-ante-emergencia-de-aguas-residuales-en-el-barrio-de-santo-domingo-en-tepoztlan/*

Lagos, M. L. y Calla, P. (comp.)
2007 *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina, Cuaderno del Futuro*. *No.23*. indh/pnud.

Musseta, P. C.
2010 "Más allá del Estado. Perspectivas y lineamientos para su estudio y definición", en *Fermentum, Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 20 (57), pp. 94-117. *https://www.redalyc.org/pdf/705/70518541008.pdf*

Salas Benítez, C.M. y López, G.
2022 "Impactos de la Turistificación en el Parque Nacional El Tepozteco: obstáculos en la búsqueda de una gobernanza turística", en *Revista de Turismo e Identidad*. 3(2), pp. 51-83. *https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/turismoeindentidad/article/view/6498.*

Sierra Camacho, T.
2002 "Derecho indígena: herencias, construcciones y rupturas", en G. de la Peña y L. Vázquez (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio,* pp. 247-294. ini/conaculta/fce.

Valladares, L.
2021 "Una mirada antropológica a la usurpación de la identidad indígena en las elecciones de 2018 y 2021 en México", en *Vibrant, Virtual Braz. Anthr,* 18 *https://doi.org/10.1590/1809-43412021v18a804.*

Gorno-consumo: el consumo de cuerpos violentados

Giovanna Carrasco Moya

Resumen

Este ensayo pretende reflexionar sobre el consumo de imágenes de cuerpos violentados, como un consumo necropolítico de forma internalizada, reproducido y distribuido de forma habitual; desde las portadas de nota roja, hasta programas de televisión abierta, mangas, historietas, portadas de discos, entre otras formas de distribución. Una necropolítica comercializada de forma legal y aceptada. Se reflexionará acerca de la correlación entre los términos *gore* y necropolítica para proponer un nuevo concepto: *gorno-consumo*, el cual pretende explicar un sistema económico del placer de cuerpos violentados o muertos, que es aceptado y reproducido desde distintos ejes.

Palabras clave: cuerpos, consumo, necropolitica, nota roja, normalización

Abstract

This essay aims to reflect on the consumption of images of violated bodies as a necropolitical consumption in an internalized way, reproduced and distributed in a habitual way. From the red news covers that are located in exhibition and sales points in strategic and ubiquitous areas located in metropolitan areas and urbanized areas, to open television programs, mangas, comics, album covers, etc. A necropolitics commercialized in a legal and accepted way. We will reflect on the correlation between the terms gore and necropolitics in order to propose a new concept: gornoconsumption, which aims to explain an economic system of pleasure of violated or dead bodies that is accepted, and reproduced from different axes.

Keywords: *bodies, consumption, necropolitics, red note, normalization*

México se encuentra ligado a las prácticas necropolíticas[1] en diversos aspectos. El crimen organizado y el narcotráfico son algunas de sus manifestaciones más identi-

Giovanna Carrasco Moya

Posgrado en Antropología
Universidad Nacional Autónoma de México

felescattus@hotmail.com

Recibido: 8 de mayo del 2024
Aceptado: 9 de septiembre de 2024

1 Necropolitica es un término que propone Achille Mbembe (2011), después de la caída de las torres gemelas, para hablar de la administración de la población a través de la masacre generalizada. Abre su preocupación conceptual a partir de la experiencia colonial, pero explicando conflictos contemporáneos. La necropolitica no solo tiene que ver con quién vive o quién muere, también tiene que

ficadas. Pero también se da en el tratamiento informativo, tanto de esos sucesos, como de otros (accidentes o crímenes) que en la vida cotidiana están relacionados con la muerte o asesinato de las personas. Un ejemplo es la nota roja, la cual además de exponer cuerpos violentados que fueron trastocados, sitúan en sus portadas, a un lado de dichas imágenes y también para su consumo, a cuerpos hipersexualizados de mujeres en poca ropa o sin ella, en actitudes complacientes y posturas sugerentes. Continuando con el objetivo de salpicar por todas partes a los consumidores con sangre y muerte, acompañado de un toque de erotismo y sexualidad.

La nota roja se presenta como un conjunto entre la imagen violenta y el uso del humor negro, orientando más el interés del espectador o consumidor por la correlación del hecho violento –personas baleadas, atropelladas, acuchilladas o incineradas–, con un abordaje humorístico e irreverente que dirige hacia la información o registro del suceso. Un tipo de nota que forma parte de la cultura cotidiana en la Ciudad de México. Esto lo afirmo considerando la cantidad de publicaciones y los millones de tirajes mensuales que suponen dichas publicaciones –diarias o semanales– que tienen como elemento principal o exclusivo la prensa sensacionalista.[2] El humor que este tipo de publicaciones maneja, es crudo e ingenioso.

Este humor se encuentra plasmado en situaciones trágicas que normalmente producirían el efecto contrario (dolor, conmiseración o preocupación), pero que en su presentación desarrollan la ironía y la burla por la forma en que las personas mueren o son asesinadas. Así, aparecen los cuerpos mutilados, quemados o torturados, en imágenes crudas, acompañados de una frase sarcástica, que diluye el efecto visual de la imagen, vinculándola con el cintillo humorístico.

Sayak Valencia, en *Capitalismo gore* (2010)[3], menciona un tipo de consumo relacionado con la exposición de sangre y la política de muerte. Esto es un territorio rentable dentro de la sociedad, sobre todo en grupos que se encuentran en los márgenes del Estado, donde los estándares del capitalismo hiperconsumistas solo se pueden obtener por la comercialización ilegal de cuerpos: tráfico de personas, secuestro, venta de órganos, etcétera. Sin embargo, la autora no aborda el mercado –ni el consumo– de cuerpos que se comercializan por *el placer de ver morir*. Esta sería una comercialización que responde a las necesidades, placeres, filias o intereses de búsquedas de imágenes violentas y no a necromercados ilegales, sino

ver con la invisibilidad de las muertes, la insensibilidad y la no actuación del Estado. Necropolítica se refiere al poder sobre la muerte de las personas, a través de dispositivos que administran, legal y sistemáticamente, el control del Estado. Existiendo una legitimidad de instituciones dominantes. También ejercida por grupos paraestatales, que imponen poder y terror en un territorio.

2 Tan solo en *El Metro*, periódico de nota roja en la Ciudad de México, vendió 29 651 238 ventas de enero a septiembre del 2024, siendo Iztapalapa el municipio con más ventas, con un total de 34 305 en lo que va del año 2024 (Padrón Nacional de Medios Impresos, 2024).

3 Sayak Valencia utiliza la palabra *gore* en alusión al género cinematográfico, donde hay una exacerbación de muerte y de sangre en la pantalla para beneplácito de la audiencia.

a un mercado que estaría instaurado en parámetros legalizados o con pocas regulaciones jurídicas, lo que permitiría que se consuma de manera cotidiana. Y donde la violencia no existiría como campo de batalla para controlar espacios-territorios geopolíticos, sino que estaría representada en el cuerpo, literalmente, como calidad del producto a vender.

En ese sentido, la nota roja entraría como un subgénero de dicha cultura *gore,* como un espacio de bajo presupuesto, accesible para su consumo en masas; un sistema necropolítico subyacente, invisible dentro de lo cotidiano, pero relacionado con el consumo visible, respaldado bajo la tutela del humor que lo normaliza y acepta. Un necromercado existente dentro de los parámetros de lo legal; un capitalismo *gore* que vende el placer de ver sufrir y de ver morir. Considero el consumo de la nota roja como una expresión de la necropolítica invisible que está expuesta en los periódicos día con día.

En ese sentido, ya no existe únicamente el capitalismo *gore* como representación de control del poder establecido por el crimen organizado y el narcotráfico, o como parte de la oposición al Estado, como menciona Valencia (2010). Más bien, los cuerpos destrozados o muertos participan en su totalidad como moneda de cambio y producción, donde lo *gore* encuentra espacio dentro de lo social y cotidiano, apoyado muchas veces desde el Estado o dejando de lado la regulación pertinente y, tal vez lo más importante, aceptado por la población dentro del contexto del humor mexicano y la cultura popular.

Sayak Valencia atribuyó todas estas apropiaciones territoriales de producción de muerte con el *gore*, que es un término cinematográfico para representar lo grotesco, lo sádico, la violencia explícita que existe en la pantalla grande. No obstante, el *gore* no existe por sí sólo ni es inmutable, hay gran variedad de categorías *gore* en el cine, como distintos mercados existentes en el consumo de la muerte. En el cine *gore*, a todas estas cualidades y representaciones de lo grotesco, del placer por la muerte con tintes sexuales, se le conoce como *torture porn* o *gorno*,[4] que existe como un subgénero cinematográfico del *gore*. El *torture porn* no sólo es un subgénero del *gore*, con sangre y muerte, sino que también representa un consumo de placer sexual, al mirar muerte y erotismo al mismo tiempo.

Para aludir a este tipo de representaciones y hacer hincapié en el aspecto social y de consumo, propongo un término que busca enfatizar el entramado entre ambos, una combinación de las dos principales características de dichos subgéneros cinematográficos –*gore* y *porno*–: *el gorno-consumo.* Con este término hago referencia al consumo de placer por la tortura, por traficar este tipo de muerte como espectáculo, que cuenta con un mercado que ya existe pero que aparece implícito en varias realidades cotidianas.

Como concepto, el gorno-consumo respondería a la unión de consumir muerte y placer al mismo tiempo; un mercado donde se mercantilizan los cuerpos para su tortura, con el fin de crear placer, como mencioné antes. Obtiene su nombre en la unión de dos consumos existentes: el consumo gore y el porno, tanto en el nombre como en simbiosis conceptual. Si

4 Subgénero cinematográfico donde se fusiona la violencia bruta con situaciones de sexo donde la víctima es lo que menos importa.

bien, la trata de personas existe como otro necromercado donde los cuerpos son vendidos, utilizados y comercializados como producto, no todos los cuerpos en venta son utilizados para un consumo de martirio y placer. Algunos cuerpos se venden en el mercado de órganos, adopción, esclavitud laboral, etcétera.

Si el narcotráfico existe para el sustento de un mercado de comercio de drogas, y la prostitución está relacionada directamente con el consumo en el tráfico sexual, el gorno-consumo tendría su producción en satisfacer el mercado del placer de la tortura y el sufrimiento físico. El gorno-consumo existiría dentro de un discurso necropolítico socializado; una necropolítica que existe más allá de un control del Estado. Es el manejo de cuerpos sin vida, para un lucro que se alimenta tanto por la cantidad de víctimas mortales como por la "calidad" de su manera de morir, desvalorizándolos al grado de establecer un consumo cotidiano de muertes explícitas.

La venta de cuerpos en la trata de personas pareciera estar intrínsecamente relacionada con la tortura, ya que es una práctica usual en este mercado. Dentro del mismo existe un segmento para la utilización de esos cuerpos mercantilizados, exclusivamente para satisfacer el placer provocado al infligir dolor, donde incluso el precio a pagar puede ser más alto, por el gusto de deshacer: desde violaciones con alto grado de violencia, mutilaciones de partes del cuerpo, muertes plasmadas en video –las conocidas películas *snuff*[5]–. La venta de cuerpos utilizados exclusivamente para ser destruidos, literalmente, en busca de satisfacción placentera, así como su consumo y reproducción, los considero un consumo de la tortura conectado con el placer.

El cuerpo desechado socialmente se convierte entonces en objeto de placer, placer que, en este caso, suele provenir de la tortura. Dentro de la pornografía existen videos de personas que ya no entran en los cánones de belleza establecidos y que sólo existen para torturar y no con fines sexuales: mujeres de grasa corporal abundante, de edad avanzada, que son golpeadas en los pechos y en sus genitales hasta que produzcan moretones o sangren; hombres y mujeres deformados por quemaduras, etcétera.

Parece que hay un gusto extendido por *ver morir*, disfrutar el sufrimiento y el dolor ajeno. Así, no sólo se trata de una apropiación territorial política de los excluidos como oposición al Estado o como respuesta de un hiperconsumismo global inimaginable de alcanzar, como menciona Valencia en *Capitalismo Gore* (2010). Existe un espectáculo de la muerte apropiado, reproducido y aplaudido, tanto por el Estado como por la sociedad; un mercado como instrumento de propagación necropolítica aceptada, como es el caso de las portadas de nota roja, invisibilizadas o camuflajeadas por la intención cómica del encabezado.

5 Los vídeos *snuff* o películas s*nuff* (del inglés *snuff film*, que a su vez deriva de *snuff out*, "morir" o "apagar", en sentido figurado) son vídeos cortos de asesinatos, torturas, suicidios, entre otros crímenes reales, sin la ayuda de efectos especiales o cualquier otro truco. Tienen la finalidad de ser distribuidos comercialmente para entretenimiento.

Las muertes en la nota roja obtienen su valor dentro del espacio periodístico, que ha sido diseñado para consumir muerte, satisfacer el placer de ver morir y saber a detalle cómo ocurrió, pretextando una labor informativa. El diario de nota roja es un espacio para contemplar, comprar y vender muerte. Es en la nota roja, también, donde las personas existen en relación con el contexto diseñado para ser expuestas en su muerte. Por tanto, estamos hablando de una utilización necropolitica para el consumo masivo, quienes disfrutan ver los cuerpos sin vida y el suplicio que sufrieron.

Igualmente, argumento que el gorno-consumo no es visible dentro de un discurso oculto como la trata de personas, el narcotráfico y la prostitución, sino que existe también dentro de un marco perceptible en la cotidianidad y apegado a la legalidad, ya sea por falta de regulación o por encontrar nichos de mercado que se benefician de este comercio. Pues, como he enfatizado, este consumo no está relacionado sólo con el crimen organizado, ni con la acumulación de muerte como mercancía y poder territorial, como sucede en el *capitalismo gore*, sino que se basa en la atracción por la muerte, un consumo de placer por la muerte, del placer por ver, sentir o crear muerte.

Esto no solo existe en la nota roja, pues se trata de un consumo cultural extendido. Aunque pareciera que sólo tiene presencia en los contextos parecidos a la *Deep web,*[6] sorprendentemente no es así. En películas *snuff*, el gorno-consumo es evidente, donde el hecho de ver morir existe como consumo, con la particularidad de que se encuentra en terrenos poco conocidos, de acceso restringido, y para la mayoría, terrenos ilegales. Lo mismo que sucede con el crimen organizado y el narcotráfico, que son repudiados socialmente y solo existen bajo el manto de la ilegalidad.

Sin embargo, a lo que llamo gorno-consumo estaría tanto en el discurso público como privado. Podría encontrarse en el marco de lo legal y asimismo en lo considerado un crimen. Desde el mercado de videojuegos; la música *death metal* –con portadas de discos que aluden a una combinación entre tortura, placer y muerte–; programas televisivos como *Mil maneras de morir*;[7] películas; comics, mangas y animes; conceptos lúdicos que encuentran su nicho en espacios virtuales como el "Premio Darwin"[8]; micrositios que reseñan actividades de la delincuencia organizada, las más de las veces en tono apologista; y, especialmente, en la nota roja de periódicos como *El Metro*. Todos estos materiales coinciden en que se encuentra, por un lado, la desvalorización de un cuerpo mutilado física y socialmente, que estaría atado a una práctica necropolítica, volviéndolo desechable y a la vez que útil en el aspecto de consumo. Y, por otro lado, se da la sexualización de un cuerpo que igualmente encontraría

6 También conocida como *invisible web* o *hidden web*, es toda esa información a la que no puedes acceder de forma pública ni por navegadores conocidos. Se pueden encontrar desde productos ilegales, hackers profesionales, asesinos a sueldo, todo tipo de pornografía y, por supuesto, sitios relacionados con material *snuff*.

7 Programa televisivo estadounidense donde las muertes son presentadas de forma que resultan hilarantes, con cierto grado de juicio de valor, en tanto las muertes fueron de personas que en vida cometieron acciones despreciables o censurables.

8 Ranking anual donde se celebra la muerte más absurda conocida.

su consumo dentro de este mercado distópico de banalización de cuerpos. Ambos aspectos están correlacionados por el consumo de muerte y el placer por el mismo.

No sólo estaría implícito en los periódicos de nota roja, sino también en algunas historietas, como los mangas *gore ecchi*. Este material se caracteriza por incluir violencia sádica, muchas veces representando gráficamente crímenes reales, donde recurren a la sexualización de personajes femeninos, en conjunto con humor y violencia altamente explícita para su difusión y venta. Por un lado, el placer por ver morir u observar la muerte existe dentro de la normalización de productos que se encuentran en la cotidianidad y, por otro lado, también existe como algo ilegal y perturbado, desaprobado y señalado socialmente.

Lo mismo sucede con las imágenes que hacen parte de los discos de géneros musicales como el *death metal.* Es fácil encontrar fotos de sus portadas explícitas en el buscador de *Googl*e, donde aparecen personas violadas y descuartizadas al mismo tiempo, sin censura; mujeres en mesas atadas, ensangrentadas, violadas y desmembradas. Todo esto es válido y aplaudido, porque es la forma de expresión visual de este tipo de música. Y es, además, de alguna forma justificado y defendido por los amantes del género.

En las noticias de Facebook es común ver la censura del contenido sensible o de alto impacto visual que puede desbloquearse con un solo *click*, presentando la elección de ver imágenes sangrientas o explícitas a pesar del aviso de: "advertencia imágenes sensibles", o "advertencia de contenido muy fuerte". Los videos de muertes, tiroteos, brutalidad policiaca, suicidios, atropellamientos, etcétera, se vuelven virales y tendencia en redes sociodigitales. Esta es una prueba de que al usuario de las redes sociales le encanta tener el poder de ver sufrir, saber de la muerte ajena. Le damos *like*, emoticón de risa y compartimos, completando el ciclo de la muerte instaurada como espectáculo.

Desde luego, el caso paradigmático de este tipo de consumo es la nota roja. Este gorno-consumo está plasmado en las portadas de la nota roja del periódico al hacer uso de la sangre y la muerte; abrevando de la atracción del lector por la exposición de las víctimas de la violencia y el placer de observar los infortunios de otras personas, coexistiendo con la necropolítica, con la banalización de cuerpos por completo desvalorizados. No sólo se trata de un control que lleva a la nulidad de la muerte de una persona. El periódico sensacionalista satiriza esa muerte al punto de convertirla en objeto de burla, en chiste.

Aquí, el humor crea un tipo de amortiguador de escenas escabrosas y rompe el espectro de desazón, fragmentando la fuerza y el impacto que contienen esas imágenes de violencia y mortandad, el pesar y la empatía que generarían. El humor quita el valor de las imágenes, crea una muerte digna de ser convertida en espectáculo, transformando la tragedia en beneplácito del sufrimiento ajeno. El humor es un vehículo para el gorno-consumo establecido desde la necropolítica para la enajenación de masas. La muerte presentada de forma absurda y grotesca, tanto en la imagen como en el cintillo, tiene una aceptación desde la edición, en la tónica burlesca, la intención de hacer reír y la desvalorización del sujeto que muere, existiendo su muerte únicamente desde su valor comercial. La sexualización de cuerpos,

en combinación con la exposición y venta literal de su muerte, representaría cabalmente el gorno-consumo.

La nota roja es el mejor ejemplo de cómo se utilizan recursos gráficos y visuales, como cintillos sensacionalistas e imágenes explícitas de cuerpos reducidos a mercancías, para el registro de su muerte violenta o con la carga erótica asignada. Además, el humor negro contenido en las breves frases con que describen el hecho a informar, para asegurar un tiraje constante y ascendente en un mercado urbano como la capital del país, responde a los métodos de la espectacularización de la violencia, la banalización de la muerte y el control social. Inscribiéndose, con esto, en el mercado legal que satisface y fomenta el consumo, por placer del dolor, tortura y muerte de personas reducidas a objetos de compra y venta, expuestas de forma no clandestina ni disimulada, siendo una de las muestras más evidentes y accesibles de *gorno-consumo* que pueden encontrarse en la vida cotidiana.

Referencias

Mbembe, A.
2011 *Necropolítica. Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.

Valencia, S.
2010 *Capitalismo Gore*. Paidós.

Ruta Antropológica, Año 10, No. 17, julio-diciembre 2023.
Posgrado en Antropología, UNAM
revistaposantro.unam@gmail.com
***
Fotografías
Colección personal de Soledad Solano Martínez
***
Diseño y Formación
Anery Acevedo Domínguez
Cynthia Hernandez Palomino
***
Fuentes Adobe Calson Pro, Century Gothic, Times New Roman

Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional