UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
CULTURA, PROCESOS IDENTITARIOS, ARTÍSTICOS Y CULTURA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

CUERPO, AUTORREFLEXIÓN Y EXPERIENCIAS: UN ANÁLISIS DE LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE CINCO JÓVENES AFROMEXICANAS

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
LINARES IXBA PATRIA ANGÉLICA DONAJÍ

TUTOR:
DRA. OLIVIA JOANNA GALL SONABEND – CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES

DRA. JAHEL LÓPEZ GUERRERO – CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES, UNAM
DRA. CITLALI QUECHA REYNA – INSTITUTO DE INESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM
DRA. VERÓNICA RENATA LÓPEZ NAJERA – FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES, UNAM
DRA. CRISTINA MASFERRER LEÓN – INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX. , NOVIEMBRE, 2024

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

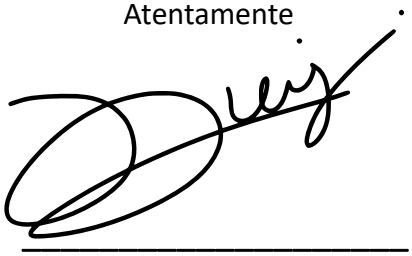
PROTESTA UNIVERSITARIA DE INTEGRIDAD Y HONESTIDAD ACADÉMICA Y PROFESIONAL
(Graduación con trabajo escrito)

De conformidad con lo dispuesto en los artículos 87, fracción V, del Estatuto General, 68, primer párrafo, del Reglamento General de Estudios Universitarios y 26, fracción l, y 35 del Reglamento General de Exámenes, me comprometo en todo tiempo a honrar a la institución y a cumplir con los principios establecidos en el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente con los de integridad y honestidad académica.

De acuerdo con lo anterior, manifiesto que el trabajo escrito titulado **"Cuerpo, autorreflexión y experiencias: Un análisis de la construcción identitaria de cinco jóvenes afromexicanas"** que presenté para obtener el grado de ***Maestra en Estudios Latinoamericanos*** es original, de mi autoría y lo realicé con el rigor metodológico exigido por mi Programa de Posgrado, citando las fuentes de ideas, textos, imágenes, gráficos u otro tipo de obras empleadas para su desarrollo.

En consecuencia, acepto que la falta de cumplimiento de las disposiciones reglamentarias y normativas de la Universidad, en particular las ya referidas en el Código de Ética, llevará a la nulidad de los actos de carácter académico administrativo del proceso de titulación/graduación.

Atentamente



Patria Angélica Donají Linares
Ixba

Número de cuenta: 311144312

A Elizer Ixba Alejos que, además de ser mi maravillosa madre, es mi cómplice de locuras y la mujer más brillante que conozco. Sin tu luz, este trabajo no sería posible.

A José Manuel Linares Herrera. Si tú me dices que puedo llegar al cielo de un brinco, yo te creo. Tu confianza en mí y tu extraordinaria inteligencia son mi más grande apoyo para culminar esta investigación y seguir.

A Clara, Nikita y Chesterton, la otra mitad de mi familia.

A quienes se quedaron.
A quienes se fueron.
Y a quien llegó: Isaac, mi amor.

AGRADECIMIENTOS

Inicié mi maestría en plena pandemia por Covid-19, mi salón de clases fue mi cuarto, la sala de la casa de mis papás y su comedor. Sin embargo, esta investigación empezó poco antes de mi ingreso al programa. Todas las preguntas que atraviesan este proyecto son inquietudes que en algún momento hablé con mis padres y mis amigas; es, sin duda, un proyecto conjunto.

Como todas las tesis que habitan las bibliotecas, esta es una tesis que se sintió en innumerables momentos como inacabable, sin sentido y agobiante. Quise renunciar en múltiples ocasiones y si este trabajo por fin culminó es gracias a mi familia y a todas las personas que me sostuvieron y no permitieron que dejara a medias este proceso.

No voy a darme un disparo en el pie y decir todo lo que pienso del mundo académico al que le sobrevivimos muchos estudiantes, pero sí diré que es un espacio complejo de habitar y, en muchas ocasiones, también es hostil y solitario. Sin embargo, confío en que todxs mis compañerxs de generación son gente brillante y empática que realizará su labor académica siempre desde una postura crítica y ética, cosa que me resulta profundamente esperanzadora. La academia es de quienes la trabajan y resignifican. Gracias por siempre a las y los profesorxs que nunca apagaron mi entusiasmo.

En esta tesis no sólo resuena mi voz, las voces de Nahui Olin, Nahomi, Cora y Jumko son potentes y fundamentales. Les agradezco siempre por permitirme conocer una parte de su vida y por vulnerarse conmigo. El tiempo que pase con estas cuatro increíbles mujeres fue lo más emocionante de todo este proceso de investigación. Podría pasarme toda la vida escuchándolas.

Las otras voces que hacen ecos lejanos en este proyecto son quizás las más importantes. Nunca me alcanzará la vida, ni tendré la elocuencia para agradecerle a mi mamá y a mi papá, soy muy afortunada de ser su hija y soy doblemente afortunada porque me apoyaron (y presionaron) para concluir este trabajo. Ambos secaron mis lágrimas de frustración y tristeza, pero también alentaron y confiaron en mis reflexiones. Lugar común: gracias a mis padres por confiar en mí, cuando yo dejo de creer que puedo.

A Tabata Franco le agradezco por enojarse y frustrarse conmigo mientras me acompañaba a culminar este proceso. Me sostuvo y escuchó todos los audios gigantes que le envié quejándome y compartiendo mis rabietas al redactar esta investigación. No todo fue queja, cuando siento que estoy atrapada y necesito respuestas, siempre está mi amiga para iluminarme, por eso y por no soltarme, gracias.

A todas las personas que alguna vez me han escuchado quejarme de mi tesis, lo único que les puedo decir es: gracias por soportar.

Itza Amanda Varela Huerta, es una persona central también en este proceso, estoy en deuda con ella. Gracias por la guía, los consejos, las reflexiones y sugerencias. No hay manera de poner en palabras lo agradecida que estoy por guiarme paso a paso en la construcción de este trabajo y agradecida, sobre todo, por jamás haberme hecho sentir que mis ideas eran tontas. Gracias siempre.
A mi abuela, Nereyda Alejos Errasquín. Escribí esto a 3 días de tu segundo aniversario luctuoso, ojalá me hubieses visto ser Maestra y luego Doctora, ojalá yo te hubiese visto envejecer más. Gracias porque el cobijo que me diste de niña es el que me sigue manteniendo ahora que casi tengo treinta años. Sin tus comidas, tu cariño y tus risas, no estaría aquí. Como dicen los de Zoe: siempre confiaste en todo lo que soñé, me cuidaste y me guiaste hasta aquí. Eres mi amor eterno.
A las amigas que se quedaron en el camino y que ahora ya no están: gracias por recordarme que habitar este mundo y estar respirando ahora mismo ya es una victoria.
A quien llegó a mi vida cuando esta investigación casi estaba culminada: Isaac. Apareciste en mi vida cuando estaba transitando la recta final de este proyecto, si bien suena sencillo, quizás fue la parte más compleja. Mi amor, gracias por no dejarme renunciar, por celebrar todos y cada uno de mis votos aprobatorios conmigo; gracias por recordarme que soy más que los errores que cometo; gracias por impulsarme a perseguir mis pasiones. Gracias por darme cucharadas de miel por cada cucharada de sal que ha habido en este proceso.
Esta investigación existe porque amo la academia, leer, escribir y aprender, pero también porque mucha gente me ama y su amor me hace sentir que, si quisiera, podría ser presidenta. Gracias a todas y todos.

You're not on your own, kid.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN *5*

1. Conceptos útiles para reflexionar en torno a la identidad racializada de mujeres afromexicanas *22*

1.1 Identidad, identidad individual e identidad colectiva **22**

1.2 Raza, racialización y racismo **31**

1.3 Negritud, negrura y negridad **56**

1.4 Afrodescendencia y afromexicanidad **64**

2. Trazos históricos y contextuales *71*

2.1. Hitos de la historia de la población negra y afromexicana **75**

2.2 Las otras de los otros: Mujeres afromexicanas **81**

3. Imbricación e intersección de opresiones: racialización y género *89*

3.1 La identidad de las mujeres afromexicanas desde un enfoque feminista descolonial **100**

3.2 Algunos feminismos negros alternativos a los hegemónicos **111**

4. Narrativas de cinco jóvenes mujeres negras, afrodescendientes, afromexicanas *119*

4.1 Cora Montañez **125**

4.2 Nahui Olín **130**

4.3 Nahomi **135**

4.4 Jumko Ogata **138**

4.5 Donají Linares Ixba **144**

5. Reflexiones finales *149*

BIBLIOGRAFÍA *156*

INTRODUCCIÓN

Esta tesis tiene como tema central la construcción contemporánea de narrativas identitarias en torno a la afromexicanidad, a partir de la manera en la que un grupo de mujeres afrodescendientes jóvenes significamos nuestras vivencias y experiencias.

Las mujeres que han colaborado activamente conmigo en este trabajo son Cora Montañez, Nahui Olín, Jumko Ogata y Nahomi. Todas ellas tienen en común con la autora de esta tesis – cuyas vivencias y experiencias también se describen y analizan aquí- el tener entre 20 y 30 años, identificarse como afromexicanas, trabajar ya sea en la academia o en redes sociodigitales. posicionarse contra el racismo y pugnar por el reconocimiento de la población afrodescendiente.

Las cinco hemos compartido experiencias de vida, sentires y reflexiones a partir de los cuales este trabajo se da a la tarea de identificar los elementos que son significados por todas nosotras como importantes o vitales en nuestra configuración identitaria.

Este trabajo dio inicio a partir de mis propias dudas y cuestionamientos en torno a mi identidad. En mi niñez, los primeros tres años de primaria que cursé fueron en una escuela primaria privada ubicada en el corazón de Iztapalapa en la Ciudad de México. Durante mi estancia en esta primaria, sufrí de acoso escolar. El principal insultó que recibía era el de “negra”. Nunca entendí por qué me decían así, ya que en mi imaginario de niña las personas negras no se parecían a mí, ni en el color de la piel, ni en el tipo de cabello o en otros rasgos fisionómicos. Cuando llegaba llorando a casa y le contaba a mi madre todo lo que me decían ella tampoco entendía por qué se referían a mí de esa manera. Si bien mi familia materna y paterna es originaria de Veracruz, todas y todos en estas mis dos familias de origen se vivían únicamente como personas originarias de San Andrés Tuxtla y de Comoapan, Veracruz, que migraron hacia la capital. Es decir, nadie de mi familia se autonombraba “negro”, o consideraba que el núcleo familiar fuera negro/a o descendiente de personas provenientes del África subsahariana.

Mi experiencia de acoso escolar se extendió durante mi estancia en la Escuela Secundaria Técnica N° 113, tuve un compañero que decía “soy racista”, pienso que por nuestra edad (13 años aproximadamente) él no dimensionaba las implicaciones de esa afirmación; este compañero me hizo blanco de sus insultos. Para mí seguía siendo un misterio el por qué era llamada constantemente “negra”. Al ingresar a la Escuela Nacional Preparatoria #2 “Erasmo Castellanos Quinto” y posteriormente a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, el acoso escolar y los insultos que recibía se transformaron: ya no me decían “negra” pero algunos compañeros al escuchar que soy de Veracruz decían “con razón estás tan piernona y nalgona”. Me seguía resultando inentendible el por qué decían eso, pero comenzaba a preguntarme por qué cuando decía en donde nací y de donde es mi familia, tenían esta reacción.

Fue hasta los últimos semestres de mi licenciatura que entendí que dichos comentarios estaban atravesados por la violencia de género, pero sobre todo por la exotización e hipersexualización de los cuerpos de mujeres negras o leídas como tal. Cabe destacar que la exotización es otra forma en la que se manifiesta la violencia racista y concebir los cuerpos de mujeres negras como hipersexuales responde a una serie de estereotipos y prejuicios racistas. A esta experiencia y a las que conté anteriormente, se les fueron sumando otras. En las redes sociodigitales *Twitter* e *Instagram*,[1] todos los ataques que he recibido desde que soy usuaria, siempre han sido por mi tono de piel y mis facciones. En resumen, me llaman “negra” o prieta de maneras profundamente despectivas.

Poco a poco, la formación que fui adquiriendo tanto por parte del feminismo como del anti-racismo me fue ayudando a construir respuestas a todas las experiencias que hasta el momento he compartido.

En dicha formación fue crucial y determinante para mí el asistir al Primer Encuentro de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México, que tuvo lugar el 14 de noviembre de 2019 (https://bit.ly/3iJpaFg). La Doctora Jahel López Guerrero,

[1] Twitter es una red sociodigital en donde se comparten textos de máximo 280 caracteres; Instagram es una Red sociodigital para compartir fotografías y videos cortos.

recomendó mi trabajo a las personas organizadoras de dicho Encuentro y fue así como asistí en calidad de relatora a este espacio en el que diversas mujeres que se identifican como negras, afromexicanas o afrodescendientes, compartieron sus reflexiones en torno a su autoadscripción a dicha identidad.

Durante el evento se habló de diversos temas, entre los cuales quiénes son las personas afrodescendientes, de dónde vienen, su historia, etcétera. Varias mujeres que provenían de Oaxaca, Guerrero y Veracruz hablaron de esto. Mientras las escuchaba, me di cuenta de que lo que relataban acerca de su historia de vida y de aquella de sus familias tenía que ver con mi propia historia.

Fue hasta este encuentro que me di cuenta de que todas esas violencias que he vivido desde la infancia tienen un nombre: racismo; un racismo enredado con el sexismo. El encuentro me permitió ponerles nombre a mis experiencias, esto fue esclarecedor, pero detonó otras dudas en torno a mi familia y a mi identidad. Al mismo tiempo que me iba encontrando en los relatos de las participantes, comencé a cuestionarme si yo y mi familia somos afrodescendientes. Es claro que, en mi familia de origen, tanto en el lado paterno como en el materno, hay personas con rasgos que normalmente son identificados como “afro”. Ellas tienen -me incluyo- el cabello chino, por ejemplo. Pero nadie se sentía vinculada/o con la historia de las poblaciones hoy llamadas afrodescendientes.

En ese sentido, el Encuentro fue determinante para mí: escuchar las historias de vida, experiencias y reflexiones de las mujeres ahí reunidas me permitió reconocer que algunas de mis vivencias tenían mucho en común con las que ellas relataban. Empecé a cuestionarme sobre quién soy yo, de dónde vengo, cuál es mi historia familiar o la de una parte de ella y qué tanto esa historia tiene que ver con lo negro o la afrodescendencia. En mi mente y sentimientos se abrieron muchas interrogantes: ¿Seré en parte afrodescendiente? ¿Mi familia se ha pensado como negra o afro? ¿Fue por eso por lo que en la escuela me trataron así? ¿Ese maltrato es racismo?

Mi necesidad de respuestas me llevó a pedir explicaciones. Comencé a preguntarle a mi familia: ¿Por qué a mí se me ha maltratado llamándome “negra”, y ustedes

dicen que la familia no tiene nada que ver con la población negra? ¿A ustedes nunca les han llamado negros? ¿Cómo eran físicamente mis bisabuelos y tatarabuelos? ¿Por qué ustedes nunca se han identificado como afrodescendientes, cuando, para mí, escuchar a varias mujeres negras o afro hizo evidente que parte de nuestra historia proviene de esa veta? No obtuve muchas respuestas claras a mis preguntas. Sin embargo, generé con ellas/ellos reflexiones acerca de si una parte de nuestra identidad no es la afrodescendiente.

A partir de entonces, me puse a leer sobre afrodescendencia, racialización y racismo. Me acerqué a algunas personas activistas del movimiento negro o afrodescendiente mexicano, leí libros académicos y teóricos, y también los debates y discusiones que se generaban en redes sociodigitales, particularmente en *Twitter*. Una parte de mi acercamiento tenía que ver con que albergaba la esperanza de encontrar en esas personas y en sus reflexiones y debates, respuestas acerca de mis cuestionamientos identitarios, acerca de quién soy.

Sabía que las interrogantes en torno a la identidad han sido investigadas desde diversas disciplinas; que las preguntas por el ser y el origen han sido objeto de estudio de la antropología, sociología, filosofía, psicología, etcétera. Por ello decidí buscar respuestas en la investigación académica. Fue así como ingresé al Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM y presenté una propuesta de proyecto que tiene como tema el que encabeza esta tesis.

Inicié este trabajo con muchas dudas, pero con la claridad de que sí soy en parte afromexicana. No obstante, lo concluyo con más preguntas que respuestas. Esto se debe a que, si bien me reconozco en las experiencias y narrativas de las mujeres que participaron en el Encuentro, hoy no tengo la certeza de ser afrodescendiente. Es claro para mí que soy leída como morena o prieta,[2] por ello, he elegido enunciarme desde ahí.

[2] Prieta o prieto es, en México, una forma de llamar a las personas morenas de piel oscura o morena. En este país ese apelativo suele ser utilizado de manera despectiva. Es un insulto utilizado para denostar a las personas que tienen cierto color de piel, y, además de ser un insulto racista, tiene connotaciones clasistas. Sin embargo, actualmente la palabra prieta, prieto, priete o prietx está siendo adoptada y resignificada por las personas morenas en México; entendiendo por personas

Fue por todo ello que decidí, para esta tesis, observar a mujeres que en principio son afrodescendientes, son como yo, están en espacios urbanizados, académicos, son asiduas a redes sociodigitales, están en el mismo rango de edad que yo y tienen dudas similares a las mías. Este último elemento fue fundamental ya que me interesaba que las colaboradoras de esta investigación tuvieran en común conmigo un recorrido de indagación identitaria en torno a nuestra afromexicanidad. Todas nos hemos hecho preguntas acerca de cómo se ve lo negro en México; cómo se ven a sí mismas hoy en día las personas afromexicanas; si hay o no una sola manera de definir la afromexicanidad; qué elementos son los que destacan en las narrativas de la afromexicanidad y si hay una sola forma de ser afrodescendiente. Las mujeres que colaboraron conmigo en este trabajo son: Cora Montañez, una mujer afromexicana de 26 años nacida en Saltillo, Coahuila, que recientemente concluyó su tesis de maestría; Nahui Olin,[3] una mujer afromexicana trans de 23 años, originaria de Cosamaloapan, Veracruz y radicada en Puebla; Jumko Ogata, escritora afromexicana de 24 años originaria de Xalapa Veracruz, que está cursando una licenciatura en Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y es locutora del *podcast* "Yo soy Negra" en donde habla sobre su experiencia como mujer afrodescendiente en México; y Nahomi,[4] de 20 años, originaria de la Ciudad de México pero que actualmente vive en Torreón. Estas cuatro jóvenes mujeres afromexicanas aceptaron reunirse conmigo para dialogar en torno a la construcción de su identidad.

Esta tesis tiene como tema central la construcción de narrativas contemporáneas en torno a la afromexicanidad. En ese sentido, el objeto de estudio de este trabajo son las narrativas. Entiendo por narrativa el ejercicio de contar algo, poner en palabras una experiencia o una reflexión que posteriormente es tomada como

morenas aquellas que no se reivindican necesariamente como afromexicanas, afrodescendientes o negras.

[3] Nahui Olín es el seudónimo que eligió la compañera para ser presentada en este trabajo. María del Carmen Mondragón Valseca o también conocida como Nahui Olín fue una pintora y poeta veracruzana. Asimismo, fue una mujer que estuvo involucrada en la fundación de la Liga Feminista de Lucha contra las Toxicomanías y se mantuvo activa durante la lucha por el voto y acceso a la educación para las mujeres.

[4] Nahomi eligió aparecer en este trabajo sólo con su nombre y sin mencionar su apellido.

referencia para hablar de un mismo tema o vivencia. Una narrativa que da cuenta de un hecho en específico puede ser contada de diversas formas. Es decir, las distintas narrativas en torno a la identidad afromexicana dan cuenta de un mismo proceso de construcción identitaria o de experiencias similares pero cada persona destaca el elemento que para ella es determinante; aunque para otra persona, no lo sea y señale otra vivencia como fundamental. Las narrativas son una suerte de relato compartido que fija, dependiendo de a qué se esté refiriendo, algunos parámetros para entender con claridad de qué estamos hablando. Hay narrativas sobre ser mujer, hombre, madre, profesora, etcétera.

> La narrativa, puede entenderse, es una reflexión sobre la condición humana: «nuestra experiencia de los asuntos humanos viene a tomar la forma de las narraciones que usamos para contar cosas sobre ellos» […] los eventos construyen discursos o los posibilitan, pero, asimismo, hay discursos que permiten la constitución de acontecimientos, y les otorgan sentido (Bruner, 1997, citado por Mendoza García, 2005: 10-11).

De acuerdo con Jorge Mendoza García y con lo que planteé anteriormente, las narrativas no sólo son el relato de un hecho o experiencia, sino que dan cuenta de la forma en la que significamos ciertos eventos y, además de darles sentido, les asignamos un lugar. En esta investigación me concentro en las narrativas en torno a la construcción de la identidad afromexicana y, a partir de ahí, analizo la forma en las que estos relatos han impactado en la vida de quienes colaboran activamente en este trabajo.

Las siguientes son las preguntas guía de esta investigación: ¿Cuál es la relación que tenemos con nuestra familia, su origen e historia? ¿Cómo ha sido percibido nuestro cuerpo y de qué manera ha afectado en nuestra autopercepción? ¿Por qué se refieren a mí con palabras o calificativos que no usan en otras personas? ¿Por qué me tratan de una forma diferente que a otras personas/amistades/ familiares? ¿Qué experiencias de racismo y de racialización identifico que he tenido a lo largo de mi vida? Estas preguntas también guiaron las conversaciones o entrevistas que sostuve con las cuatro copartícipes de este trabajo, también fueron determinantes y centrales.

El objetivo general de mi trabajo es destacar que la afromexicanidad puede construirse, manifestarse y leerse de diversas maneras, todas válidas, pero con implicaciones distintas. En este trabajo, este objetivo se traduce en identificar y analizar cuáles son las vivencias o experiencias que las colaboradoras de este trabajo significan como vitales o determinantes para enunciarse o autoadscribirse como afrodescendientes. Como objetivo específico puedo destacar el de dar cuenta de cuáles son los elementos sociohistóricos que articulan las narrativas contemporáneas en torno a la afromexicanidad o que configuran la forma en la que algunas mujeres afromexicanas jóvenes se perciben a la luz de dichos elementos.

En este trabajo exploro cómo la afromexicanidad es una identidad que permite que algunas personas, -en este caso mujeres que tienen rasgos faciales y corporales y experiencias típicamente asociadas a las personas negras- aun si son distintas entre ellas, se enuncien y entiendan sus vivencias al encontrarse e identificarse unas con las otras alrededor de ciertas historias o narrativas en torno a dicha identidad.

Tanto las copartícipes de esta investigación como yo misma somos leídas como mujeres morenas o prietas, y, salvo en el caso de Jumko Ogata, ninguna de nosotras nos enunciamos como mujeres negras, pero sí nos reconocemos en las vivencias de personas que abiertamente se autoidentifican como afrodescendientes. Considero que nuestras reflexiones, experiencias, vivencias e incluso la forma en la que nos vemos pueden ser fácilmente identificadas como siendo parte de la afrodescendencia. No obstante, también reconocemos que, al tener la piel más clara que muchos afrodescendientes o el cabello con una textura distinta a la mayoría de ellos, nuestra identidad también depende del contexto en el que estemos insertas. En ese sentido, pienso que la identidad afromexicana que mis compañeras y yo estamos construyendo o sobre la que estamos reflexionando entre nosotras es fluida, situada y contextual.

La hipótesis de este trabajo es que delimitar las identidades y procesos de racialización es una labor muy compleja debido a la fluidez de estos fenómenos. Las personas morenas y prietas pueden encontrar familiaridad en las narrativas

construidas en torno a la identidad afromexicana y adscribirse a ésta, aunque no "cumplan" en su totalidad con las supuestas características que constituyen esta identidad. La afromexicanidad es una identidad que no sólo implica verse físicamente de una manera, sino que hablamos de todo un aparato sociocultural, de educación, creencias, etcétera que articulan lo que es o no es una persona.

Para lograr cumplir con estos objetivos e intentar demostrar esta hipótesis, el cuerpo de esta tesis estará dividido en cuatro capítulos, más mis reflexiones finales. El primero de ellos abordará los conceptos centrales de esta tesis: identidad individual e identidad sociocultural o colectiva –dos categorías que implican abordar la otredad-; raza, racialización, racismo y pigmentocracia-colorismo, en general y en México; negridad, negrura y negritud; género, mujeres, sexismo y racismo; mujeres cisgénero y trans; feminismos alternativos y feminismos hegemónicos.

La identidad se construye en distintos niveles: nuestro cuerpo, la forma en la que nos ven, las experiencias que atravesamos y cómo nos pensamos a nosotros/as mismos/as. Entiendo por identidad, la convergencia de dichos elementos sociales e individuales que posteriormente son nombrados de una forma específica y que nos ayudan a nombrar y darle sentido a quiénes somos personalmente, pero que también están insertos en un contexto y en un tejido social específicos, que no son lineales y responden a los espacios y territorios en los que estamos insertos. Dialogaré aquí con Stuart Hall, con Gilberto Giménez y con Avtar Brah, para lograr profundizar en lo que entiendo por identidad.

La noción de identidad es el inicio del aparato crítico que propongo para analizar la afromexicanidad, Inmediatamente después abordo los conceptos de racialización, racismo y colorismo. En general y en México, los procesos de racialización, racismo y colorismo moldean – y a veces incluso determinan - quiénes somos, nuestra identidad. Ser una persona racializada hacia la inferioridad implica estar marcada. Para hablar de racismo y de cómo lo hemos experimentado en México, particularmente con las violencias sufridas por las personas negras afrodescendientes, retomaré el trabajo de Beatriz Urías Horcasitas, María Elisa Velázquez, Gabriela Iturralde Nieto y Mónica Moreno Figueroa. Aunado a las

discusiones sobre el racismo, también es importante dar cuenta de las dinámicas de colorismo que operan en torno a las identidades. El colorismo se ha entendido como la acción de privilegiar a personas que poseen pieles más claras y, por lo tanto, tienen acceso a espacios y a un trato superiorizado, y colocar en una escala más baja de trato y de derechos y oportunidades a personas racializadas hacia la inferioridad porque tienen un tono de piel oscuro, café, marrón, negro, etcétera. Esta dinámica colorista no sólo es una práctica racista entre personas blancas y no blancas, sino que también es una dinámica relacional entre las mismas personas morenas, negras, etcétera. Este marcaje puede derivarse o detonarse por tener cierto color de piel o facciones, y/o por otro tipo de procesos, ya que no siempre es determinante el color de la piel. Estamos marcados socialmente por el lugar en el que nacimos, la forma en la vestimos, nuestra educación, el dinero que tenemos y cómo hablamos, entre otras cosas. A partir de estos elementos se nos asigna un lugar de superioridad o inferioridad, se nos lee y se nos nombra. Para dar solidez a lo que pienso en torno a la racialización y al racismo retomaré a autores como Ramón Grosfoguel, Alejandro Campos García, Rita Laura Segato, Aníbal Quijano y Asad Haider.

Considero que el colorismo es un concepto que profundamente ligado a pigmentocracia. En ese sentido, será necesario revisar algunos de los planteamientos realizados por Alejandro Lipschutz, Citlali Quecha Reyna, Juris Tipa, Olivia Gall, Eugenia Iturriaga, Jimena Rodríguez y Diego Morales para entender el uso que se le ha dado en México al color de la piel.

Por otro lado, abordaré en este trabajo la noción de negridad, aunque de manera somera, ya que la forma en la que decidimos nombrar “lo negro” está cargada de historia en torno a la presencia de la población africana en cada territorio. A la par del impacto cultural de esta presencia, generalmente se da cuenta de las características físicas a través de las cuales se valora y clasifica a las personas. La genealogía en torno a la categoría negro, negrura o negridad, la retomaré del trabajo de Roosbelinda Cárdenas Gonzáles y Rocío Gil Martínez de Escobar.

Abordo inmediatamente después las categorías género, mujer, mujeres cisgénero y trans, sexismo y a interconexión de todo ello con el racismo. Ya que este trabajo se concentra en mujeres afromexicanas, es importante destacar que la noción de mujer a la que me adscribo deviene de los feminismos negros, los decoloniales, el transactivismo e incluso la teoría queer. Mujer, para mí, es aquella persona que se identifica como tal y que, debido a esta identificación, es atravesada por distintas violencias y discriminaciones. Históricamente, las mujeres han sido oprimidas al ser consideradas como inferiores o débiles. Ser mujer es una construcción socialmente determinada, se modifica de acuerdo con el contexto histórico, cultural e incluso político. La pregunta ¿qué es ser mujer?, ha sido ampliamente discutida por los distintos feminismos, aunque considero que es un debate inacabado, hay posturas con las que disiento totalmente, especialmente con aquellas que afirman que ser mujer ser reduce a la experiencia de menstruar, gestar y parir.

Retomaré aquí a autoras como Oyèrónkẹ Oyěwùmí, María Lugones, Marta Lamas, Sojourner Truth y Angela Davis, con el propósito de profundizar en torno a la categoría “mujer” y las distintas formas posibles de serlo. Si bien esta tesis no intenta establecer o debatir qué es ser una mujer, sí es importante destacar que quienes colaboran en esta investigación, de acuerdo con Oyěwùmí, Lugones, Davis e incluso Truth, tienen una experiencia de lo femenino que se entrecruza con su identidad racializada.

A lo largo de este trabajo destaco como la experiencia de ser mujer no es una experiencia homogénea. Por poner un ejemplo los estereotipos de belleza, no se manifiestan u operan de la misma manera en una mujer blanca a una mujer negra, morena, etc. Mientras en un lado de la moneda se exigen o esperan cuerpos extremadamente delgados y menudos, por otro lado, la voluptuosidad es la meta. Esto resulta interesante porque mientras un cuerpo es concebido como algo delicado, frágil, asociado a lo infantil y la inocencia, el otro cuerpo, el racializado hacia la inferioridad, es hipersexualizado. Este es sólo un ejemplo de cómo la experiencia de las mujeres no es la misma y, quienes participan en esta investigación, engarzan su experiencia de ser mujer con los distintos procesos de racialización que las atraviesan.

El segundo capítulo está conformado por tratar de reconstruir cómo las narrativas a las que hago referencia están insertas en la historia de México. Por ello, estará dedicado a hablar de la presencia de la población afrodescendiente en el país y, en específico, de las mujeres afromexicanas, y también de cuáles son los relatos contemporáneos y las discusiones actuales en torno a la afrodescendencia que también dan sentido y significado a la identidad de las colaboradoras de esta investigación arriba mencionadas.

Empezaré por: la historia colonial de los africanos y afrodescendientes en la Nueva España. Sergio Peñaloza Pérez, fundador de la organización civil México Negro,[6] destaca que durante la conquista el principal factor para diferenciar a las poblaciones entre sí y para categorizarlas no era el color de la piel, sino los marcos culturales que configuraban a cada persona y grupo humano. Por su parte, María Elisa Velázquez, en su participación en el programa *Los afrodescendientes en México* conducido por Julio Astillero, destacó que durante la mayor parte de la Colonia tampoco se hablaba de "razas" negra, blanca u otra:

> A mediados del siglo XVIII inicia el auge de la noción de raza, nace la preocupación por clasificar, se inventa que los humanos estamos divididos en razas, blancas, negras, etc. También se construye la diferencia y se califica a unos como inferiores y a otros como superiores a través de cómo se ven. Pero también los elementos culturales van a diferenciar a las personas y así es como nace el concepto de raza y el racismo. (Velázquez, en Astillero, 2020).

Seguiré con la forma en la que fue invisibilizada la población afromexicana a partir de la abolición de la esclavitud en 1829. Invisibilazión que a lo largo de casi 200 años las personas negras de México o afromexicanas se reconocieran como tales. En efecto, como es bien sabido, en todo el continente americano la presencia de personas africanas data del hecho de que fueron traídas en calidad de esclavas a raíz de la conquista de este continente por parte de los europeos (Velázquez, María

[6]México Negro es una asociación fundada por Sergio Peñaloza Pérez y Glyn Jemmott Nelson. En 1997, Peñaloza Pérez y Glyn Jemmott convocaron al Primer Encuentro de Pueblos Negros, el objetivo del encuentro era visibilizar las distintas problemáticas que la población afrodescendiente de la Costa Chica de Guerrero.

Elisa e Iturralde Nieto, Gabriela, 2012: 33). Sin embargo, en las distintas colonias americanas no se les dijo nunca afrodescendientes. Ni siquiera en todas partes se les nombraba con el apelativo de “negros”. A lo largo de los tres siglos de esta colonización, para nombrar a estas personas se echó mano de diferentes apelativos. En el caso concreto de México, cabe destacar que, como lo expresan varios testimonios de personas afrodescendientes, que, en los años 70 y 80 del siglo pasado, prácticamente nadie se identificaba como teniendo orígenes o rasgos africanos. Sergio Peñaloza sitúa en un tiempo muy reciente el uso, en México, de la categoría “afrodescendiente”:

> Cuando [hoy] hablamos de afrodescendencia hablamos de los descendientes de africanos, pero justamente ya fuera de África. Sabemos nosotros que en la actualidad siguen llegando africanos pero que hablamos de dos grandes migraciones: las migraciones históricas que son justamente las que llegaron en los siglos XVI, XVII y XVIII con el proceso de la esclavitud en la época del virreinato y que trajeron africanos; en la actualidad, [en] las migraciones recientes vienen africanos, pero también afrodescendientes de diversos países de África (sic.), pero vienen haitianos, venezolanos, colombianos o de otros países. Los afrodescendientes somos todos los descendientes de africanos nacidos fuera de África, o sea la diáspora africana. (Peñaloza, 2020 en Toscano, 2020, entrevista en línea)

Varios trabajos ya han explicado que eso ocurría debido a que, después de la liberación de la esclavitud en 1829, dicha población fue sistemáticamente invisibilizada, ya no nombrada, en este país (Aguirre Beltrán, 1990).

En tercer lugar, abordaré la forma en la que dicha invisibilización llevó a que los/las afromexicanos no hubiesen podido identificar, a lo largo de un periodo que casi abarcó dos siglos, por qué muchas veces se les ha negado el acceso a igualdad de trato, de oportunidades y/o de derechos.

Inmediatamente después, hablaré de las políticas eugenésicas mexicanas a mediados del siglo XIX e inicios del siglo XX que impactaron a la población afrodescendiente y, en particular, a las mujeres afromexicanas.

Me detendré también la historia concreta de las mujeres africanas y afrodescendientes en este territorio, y, finalmente tocaré algunos eventos

coyunturales del México de 2015 con la encuesta intercensal y el censo poblacional 2020 que incorporó una pregunta en torno a la afrodescendencia, que detonaron, en las poblaciones y organizaciones afromexicanas y de mujeres afrodescendientes, la discusión y el debate en torno a la racialización y el racismo en México y en contra de ellas.

El tercer capítulo abordará las entrevistas que llevé a cabo con las cuatro mujeres que colaboraron en esta tesis. El objetivo central de dichas entrevistas fue identificar qué experiencias o vivencias son significadas por ellas como determinantes para la construcción de su identidad afromexicana.

Metodológicamente hablando, desarrollé estas entrevistas como "entrevistas semiestructuradas", en el sentido en el que entiende este término Graciela Tonon de Toscano:

> En el caso de la entrevista semi-estructurada, se pretende mediante la recolección de un conjunto de saberes privados, la construcción del sentido social de la conducta individual o del grupo de referencia del sujeto entrevistado; y de esta manera, permitir la entrada en un lugar comunicativo de la realidad, donde la palabra es el vector vehiculizante principal de una experiencia personalizada, biográfica e intransferible. (Tonon de Toscano, 2009: 48)

Para mí era fundamental plantear preguntas concretas en torno a los elementos que me interesan, pero manteniéndome flexible para escuchar si las colaboradoras arrojaban información distinta y adicional a lo que yo estaba dando por hecho que aparecería. Tonon de Toscano destaca que "la entrevista […] busca descubrir subjetividades" (Tonon de Toscano, 2009: 47) y el ejercicio que realicé con las colaboradoras de este trabajo no sólo fue ahondar en la pregunta acerca de quiénes es cada una de ellas, sino en analizar y buscar de manera conjunta qué las condujo a ser quienes son y a nombrarlo de una manera específica ahora y en el momento de la entrevista. Este ejercicio colaborativo tuvo como fin entender de qué manera las colaboradoras significan experiencias de vida que han atravesado, cuáles son las reflexiones que dichas experiencias les han detonado y cómo éstas las han determinado e impactado como mujeres afromexicanas. Cabe destacar que esta

investigación la llevé a cabo en el contexto de pandemia por la COVID-19, por lo cual los diálogos con las interlocutoras están atravesados por un elemento adicional: la virtualidad. La pandemia y sus implicaciones me obligaron a pensar en una estrategia que no pusiera en riesgo ni a las colaboradoras ni a mí. Para ello lancé una convocatoria en *Instagram* en la que describí de manera breve el objetivo de mi tesis y lo que pretendía al entrevistarlas. Al lanzar la convocatoria especifiqué que me interesaba ponerme en contacto con mujeres que se identifiquen como afromexicanas; no coloqué ningún rango etario, ni un criterio geográfico, y también señalé que agradecería la participación de mujeres cisgénero o trans si deseaban colaborar en esta investigación.[10]

Mi convocatoria tuvo un doble propósito, por un lado, buscaba la seguridad de todas las participantes; mientras que en un segundo plano igual de importante, buscaba que tuviesen mucha claridad en torno a su identidad afromexicana para así, posteriormente, analizar juntas qué elementos las llevaron a concluir que son afro. Mi convocatoria fue compartida en muchas ocasiones y gracias al apoyo de quienes me siguen en mi cuenta personal y también en la cuenta que creé específicamente para mi tesis, @Afronarrativas, me puse en contacto con las coparticipantes de esta tesis.

Si bien la pandemia me orilló a realizar el proceso de convocatoria y entrevista a través de Internet, esto no es nuevo o exclusivo del contexto pandémico. Internet y las redes sociodigitales han sido herramientas que, desde su aparición y con su desarrollo, han sido útiles para distintas investigaciones, ya sea para la recopilación de datos, análisis de discurso, como espacio de análisis o como una forma de establecer contacto con otras personas. Internet es una herramienta que nos acerca a gente a la que no podríamos llegar de otra forma, también nos presenta desafíos. La mayor dificultad que encuentro es la conexión inestable, debido a que durante la pandemia se incrementó el uso de plataformas para realizar video llamadas, los

[10] El término cisgénero se refiere a personas cuya identidad de género y sexo corresponde al asignado al nacer. Es decir, si se nació con pene y se identifica como hombre, hablamos de que es una persona cisgénero ya que la presencia de un pene en el cuerpo está típicamente asociada con lo que es un hombre. Por otro lado, el término trans se refiere a personas que no son cisgénero, esto quiere decir que no se identifican con el género del sexo asignado al nacer.

distintos servicios de internet en ocasiones sufren de caídas o retrasos al encontrarse saturados. Las interrupciones en línea no son iguales a las que nos enfrentamos cara a cara.

Durante el diálogo con las colaboradoras, tanto ellas como yo tuvimos dificultades. Se caía la llamada o en ocasiones el audio no era lo suficientemente claro por lo que teníamos que repetir la respuesta o la pregunta. Si bien estas dificultades no se atraviesan en la presencialidad, reanudar la conversación o esperar a que la conexión se estabilizará no supuso mayor problema. El diálogo se entorpece, pero también me parece que llenar esos vacíos o retomar el punto en el que nos quedamos puede relajar la conversación y permitir que fluya o, al contrario, tensarla. No obstante, esto no me parece propio de las entrevistas en línea pienso que puede pasar también en el cara a cara. Las autoras Ardèvol, Bertrán y Callén al respecto señalan:

> La entrevista es una forma de diálogo, de conversación, en la que hay un acuerdo tácito y explícito sobre el sentido de la relación, basado en un turno de preguntas y respuestas. La entrevistadora debe ganarse la confianza de la persona entrevistada, dejarla hablar y escucharla. Una vez más, y ahora en relación con el ritmo de la comunicación, los parámetros que usamos en la entrevista cara a cara son difíciles de adaptar a las características del nuevo medio. Por ejemplo, el lag-retraso que se produce desde que enviamos el mensaje hasta que aparece en la pantalla de la otra persona muchas veces puede llegar a ser de muchos segundos; mientras que en una relación cara a cara, sería absurdo pensar que se produjeran silencios de 11 segundos y, en todo caso, un simple silencio de 4 segundos se podría llenar con otras formas no verbales de comunicación. (Ardèvol, Bertrán, Callén y Peréz, 2003: 83)

Todas las conversaciones sostenidas con las colaboradoras de este trabajo, independientemente de las dificultades presentadas al ser realizadas en línea, me permitieron construir el corpus de esta investigación. Las historias de vida y experiencias que compartieron conmigo no sólo son valiosas en sí mismas, sino que al observarlas, analizarlas y ponerlas a dialogar con conceptos teóricos o a través de la historia, logro entretejer y ofrecer una posible respuesta a la interrogante: ¿qué elementos o experiencias son significados como relevantes o vitales en la construcción de la identidad afromexicana? Cabe destacar que, a través de mi trabajo, mis reflexiones y las de las compañeras presentes en este trabajo,

daré respuesta a la pregunta que planteo, es decir, hablo de casos en específico y no de supuestos universales.

Los conceptos centrales de este trabajo de tesis y las perspectivas teóricas desde las que son abordados forman parte del corpus teórico de este trabajo y, en conjunto con las reflexiones que compartí con Jumko Ogata, Nahui Olín, Nahomi y Cora Montañez, me llevan a explicar de qué manera cada una de ellas y yo misma significamos las distintas experiencias que hemos atravesado para posteriormente construir nuestra identidad como afrodescendientes y/o para hacernos preguntas en torno a ésta.

He observado que algunas personas se enuncian como afrodescendientes debido al temor que les representa que su identidad sea descalificada o invalidada al llamarse negras o negros. Pienso que esto da cuenta de dos fenómenos pertinentes de analizarse en trabajos futuros. Por un lado, las narrativas hegemónicas en torno a lo negro han colaborado a que concibamos a las personas negras sólo de una forma, mientras otras identidades negras o morenas, prietas, cafés, marrones o de color, al no ajustarse al deber ser construido en torno a lo negro podrían ser invalidadas o cuestionadas. Ese mismo miedo también responde a que reconocemos los privilegios que implica no verse hegemónicamente negro o negra.

El último punto mencionado, me parece muy importante ya que considero que abre la discusión en torno a las diferentes manifestaciones de lo negro, pero también de las múltiples maneras en las que se configura la afromexicanidad. En este trabajo estoy observando una expresión de la afromexicanidad, pero es importante reconocer que en territorios como Veracruz, Guerrero y Oaxaca, principalmente en la zona de las costas, la población afrodescendiente no tiene las mismas discusiones que nosotras, tampoco nuestras preocupaciones se encuentran y, aunado a esto, su identidad está configurada y construida a partir de otros elementos que a mujeres como las colaboradoras de esta investigación y a mí no nos van a atravesar nunca.

El último capítulo de este trabajo está dedicado a las conclusiones y a exponer los hallazgos encontrados en torno a la configuración de la narrativa identitaria de las

jóvenes mujeres afromexicanas que colaboraron en él, marcada sin duda por algunas de sus experiencias de violencia y también de reconocimiento; sus reflexiones en torno a su familia, su cuerpo y la forma en la que habitan el mundo. En esta parte final de la tesis doy cuenta de cómo las mujeres que participaron en este trabajo, así como yo misma articulamos nuestras reflexiones y narrativas identitarias con reflexiones políticas ligadas a los feminismos no hegemónicos y otras posturas que también las moldean y las explican.

1. Conceptos útiles para reflexionar en torno a la identidad racializada de mujeres afromexicanas

1.1 Identidad, identidad individual e identidad colectiva

La identidad es un fenómeno ampliamente estudiado desde las ciencias sociales. Distintas disciplinas han explicado cómo se construye la identidad y cuáles son las condiciones a través de las cuales ésta se transforma o se moldea. Desde la psicología, la sociología, la filosofía, la historia y la antropología se ha encontrado que hay diferentes identidades: identidad individual o identidad colectiva o sociocultural. Para definir estas formas identitarias es importante explicar qué es la identidad.

Todas las personas construyen su identidad individual a través de muchos elementos. Identifico por lo menos tres ejes fundamentales en la construcción identitaria: el cuerpo, la forma en la que nos percibimos y nuestra relación con los otros. Estas tres dimensiones de la identidad son construidas individualmente, es decir que cada persona significa estos elementos de una forma en particular que hace sentido con su historia de vida y su entorno. En otras palabras, aunque las reflexiones y significaciones sean individuales y únicas, esto no significa que el entorno, es decir, la sociedad, la cultura, la época histórica en la que vivimos, la clase social, el género, etc., no influyan la forma en la que cada una/uno de nosotros construye su propia identidad individual o personal.

La identidad se construye en relación con los otros y no es fija, sino contextual y fluida. Las características de los sujetos, tanto las físicas como las psicológicas y aquellas que son heredadas o socialmente construidas, colaboran a la construcción identitaria.

> La identidad se construye en la relación del sujeto con su entorno y con los otros. Esta afirmación sólo evidencia que la identidad refiere a la construcción del sujeto en lo social. Por tanto, la identidad no apunta a la esencia del ser. La identidad no es algo dado, no es fija. No es la suma de características sociales, psicológicas y/o culturales. La identidad no viene dada desde afuera. Los otros y el entorno son vitales para su construcción. La identidad es una construcción permanente. (Toledo Jofré, 2012: 44)

La autora María Isabel Toledo destaca la relación con los otros como un eje importante al hablar de la construcción identitaria. Es decir, la mirada de los otros y el trato que nos dan no sólo está relacionado por cómo somos o cómo nos comportamos, también está relacionado con nuestra apariencia física, es decir, nuestro cuerpo. Sin embargo, es importante no replicar discursos que biologicistas o esencialistas que afirman que somos nuestro cuerpo. El cuerpo también está socialmente construido, se significa y vive a partir de parámetros sociales.

> La identidad es trayecto, no esencia anclada en el cuerpo; es proceso y devenir de construcciones de sentido. […] El cuerpo propio es un espacio, no sólo en el sentido de la física que lo reconoce como un objeto o materia, sino porque ese reconocido en el mundo social que se apuntala de significaciones socialmente instituidas, gracias a ella se le sanciona, se le norma, se le regula, se le monitorea, se le cuida, se le imponen modelos, se le delega un lugar en los modos de vida y de ser de una sociedad. (Ramírez Grajeda, 2017)

Nuestro cuerpo, la forma en la que cada uno se auto percibe y la forma en la que otros nos perciben forman parte de la construcción identitaria de los sujetos; es decir, están socialmente determinadas. Esto implica que le otorgamos significado a cada uno de estos elementos de nuestra identidad de acuerdo con los diversos parámetros colectivos en los que nos movemos y que nos impactan. Por ejemplo, un cuerpo es percibido a través de la historia de formas distintas y, por lo tanto, la forma en la que nos relacionamos con él también cambia. En ciertos momentos de la historia y en algunas sociedades, los cuerpos gordos eran el estereotipo de belleza y eran deseados, mientras que en el siglo XXI los cuerpos gordos eran vistos como feos y también enfermos. Estas concepciones socialmente construidas impactan en nuestra identidad personal.

En ese sentido, es importante destacar que la identidad individual se transforma. No es necesario que haya siglos de por medio para que esto ocurra. Si nos mudamos a un estado o a un país distinto eso influirá en nuestra construcción identitaria personal, lo mismo que si encontramos música diferente o nos relacionamos con personas distintas. Nuestra identidad está sujeta a modificaciones. Es decir, la

identidad individual no es fija, se transforma a causa de nuestra relación con los otros y también del entorno que nos rodea.

Que la identidad sea mutable y flexible, también responde a nuestro entorno y a cómo nos adaptamos a él. En nuestra cotidianidad, no nos mantenemos en un único lugar o con las mismas personas todo el tiempo. A lo largo de nuestra vida y nuestros días, estamos sujetos a desplazarnos en diversos espacios y a relacionarnos con muchas otras personas. Estos espacios también activan partes específicas de nuestra identidad. Es decir, una persona que es gay regulará su identidad o la forma en la que se desarrolla con su entorno. No construirá su identidad como gay si se está moviendo en un espacio social en el que ser gay lo/la puede poner en peligro, mientras que en un lugar en el que esto puede ser apreciado o respetado, esa misma persona puede exaltar este elemento de su identidad.

> En el texto "¿Quién necesita identidad?", Stuart Hall destaca precisamente que la identidad no se mantiene anclada en un mismo punto, los sujetos no nos mantenemos idénticos a nosotros mismos durante nuestra vida, el autor también destaca que este mismo criterio opera en la construcción de la identidad colectiva o sociocultural (Hall, Stuart, 1996: 13-39).El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación. […] las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella. (Hall, 1996: 17-18)

La identidad no es monolítica, está compuesta de muchos elementos que, dependiendo del contexto, se van a activar y a hacerse evidentes, mientras que, en otros, no saldrán a relucir. Es importante destacar que nos identificamos en oposición a otras personas, es decir, contrastamos lo que somos con lo que otros son en tanto que somos diferentes. Es decir, somos lo que el otro no es y el otro es lo que nosotros no somos.

> Las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. […] sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo. (Butler, 1993, Derrida, 1981, Laclau, 1990 en Hall, 1996: 18)

Cuando Stuart Hall (1996) señala que la identidad se construye a través de elementos cruzados y antagónicos, está dando cuenta de los binarismos a través de los cuales damos nombre y sentido a las experiencias que moldean nuestra identidad. Si la identidad da cuenta de lo que somos y de lo que otros no son, entonces también resulta en la construcción de subjetividades. Por ejemplo, yo soy mujer porque el otro, que no soy yo, es hombre, y esa persona es hombre porque yo no lo soy, soy mujer. “Derrida demostró que la constitución de una identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes: hombre/mujer, etc.” (Hall, 1996: 19)

El proceso de construcción identitaria produce sujetos. Con base en lo que he recuperado de Stuart Hall, puedo decir que la identidad no permanece intacta ante la historia, y así como ésta no es fija, las formas en las que le damos nombre también se modifican a través de los cambios sociohistóricos. La identidad se construye a través del discurso, de la diferencia con las otras personas y del contexto. Por ejemplo: no es lo mismo pensar en las personas negras y afromexicanas durante el periodo de la conquista a pensar en ellas hoy, aunque ilusoriamente se trate de la misma identidad y del mismo espacio geográfico.

Las personas estamos atravesadas por diversos elementos y experiencias que tienen mayor o menor peso, dependiendo del contexto que nos rodea. En ciertos espacios, circunstancias y personas, se activan rasgos particulares de nuestra identidad. En ciertos espacios, importará mucho si somos mujeres y no hombres, si somos blancas y no morenas, si somos de una nacionalidad o de otra, si somos de clase alta o media o baja, etc. La identidad no es una totalidad inamovible. Ella resalta sólo ciertos aspectos en ciertos contextos, y otros aspectos en otros

contextos. Si la identidad es estratégica y posicional, el lugar que nuestra identidad ocupa en el tejido social también es fundamental.

En este trabajo de tesis me interesa analizar hasta qué punto las identidades individuales de algunas mujeres afromexicanas jóvenes están fuertemente atravesadas tanto por su condición de género como por la racialización hacia la inferioridad que ha marcado las vidas de las personas negras en México.

He mencionado que la identidad se construye a través de nuestra relación con otras personas. Esto no implica forzosamente que siempre sean relaciones tensas o antagónicas, ya que en esta construcción es fundamental cómo concebimos, asimilamos e integramos los discursos, tensiones y diferencias.

> Una identidad es un punto de sutura, de articulación, en un momento concreto entre: (1) los discursos y prácticas que constituyen las posiciones del sujeto (mujer, joven, indígena, etc.) y (2) los procesos de producción de subjetividad que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones del sujeto. (Hall, 1996: 20 en Restrepo, 2014: 105)

Las identidades no son puras. Es decir, colectivamente hay imaginarios que pretenden establecer un deber ser de los sujetos, una suerte de pureza del ser. Por ejemplo, se suele decir “las mujeres de verdad se ven así” o “las personas indígenas son de esta forma”, o “las personas negras están hechas para hacer esto”, etcétera. Los sujetos asimilan ciertos discursos y ciertas formas de deber ser de maneras distintas. Es por ello por lo que la identidad mujer, no es una identidad única y general. Cada mujer dota a esta categoría de sentidos diferentes. En ese sentido, el proceso de construcción de identidad es una reflexión sobre las distintas formas del deber ser, y sobre la particularidad con la que las personas asimilan e integran estas formas a su individualidad.

En ese sentido las identidades tampoco son fijas, porque, en primera instancia, los discursos sobre el deber ser cambian con el pasar del tiempo y nuestras concepciones sobre ellos también. Muchas de las reflexiones que influyen en la forma en la que construimos nuestra identidad están socialmente construidas. Las

reflexiones de Stuart Hall y de Eduardo Restrepo nos dan claves para entender las complejidades de la construcción y el análisis de las identidades individuales.

Como he destacado a través del recorrido conceptual que realicé, las identidades no son fijas, son relacionales y contextuales, se activan dependiendo de quiénes nos rodean o lo que está sucediendo a nuestro alrededor. Sin embargo, hay otra característica de la identidad que también me parece importante de tener en mente: la latencia. Somos lo que somos siempre, no obstante, a nuestro alrededor hay detonantes que hace que ciertos elementos de nuestra identidad se destaquen y que esas particularidades, detonen otras reflexiones.

Al respecto, Cristina Masferrer León destaca:

> la afromexicanidad que Celeste Sánchez construyó como una dimensión de su identidad y que hoy expresa tan abiertamente no fue un fenómeno súbito, sino un proceso basado y fundamentado en sus propias experiencias que en otros momentos de su vida no se exteriorizaban o hacían explícitas y que requirieron de un ejercicio de reflexión y memoria para salir a la luz. De acuerdo con Erik Erikson, en ciertas circunstancias la identidad puede existir de manera latente, por lo que “carece en muchos sentidos de voz, contra los estereotipos que la ocultan”. Además de estereotipos, habría que añadir el racismo lacerante, estructural e histórico que tanto en México, como en otros países aún pesa sobre las poblaciones de origen africano. (Masferrer León, 2018: 47)

Como destaca Masferrer, su identidad no aparece espontáneamente, la identidad se define de acuerdo con las experiencias que ha atravesado. No significa que no sea mujer, hombre, gay, lesbiana, afromexicanx, asiáticx, etcétera, significa que a lo largo del tiempo va adquiriendo herramientas y elementos que le ayudan a nombrar su identidad e incluso que le hacen identificarse con las narraciones de otras personas similares a ellxs

Incluso el hecho de que no haya capacidad o interés de etiquetar su identidad no significa que no lo sea. Masferrer también reflexiona sobre las implicaciones de ser identificada con un grupo. Cuando nuestro único conocimiento sobre una identidad está arraigado exclusivamente en nuestro conocimiento sobre las violencias o toda la carga negativa que trae consigo ser o no ser algo, es normal no desear serlo o

presentar ciertas resistencias que nos hagan negar nuestras similitudes o toda nuestra identidad.

Una de las consecuencias del racismo es precisamente que, por una parte, a partir de ciertas violencias o categorías genera procesos de racialización y racializa personas. Les asigna un lugar, un rol social; no obstante, a causa de los estereotipos que permean o rodean estas identidades las personas generan una resistencia a ser ese otro, ese otro que es violentado y concebido como menos. Las ideas racistas pueden ser aprendidas o absorbidas por la exterioridad: familia, amistades, programas de televisión, libros, etcétera, sin embargo, también nuestras propias creencias e ideas sobre ciertas ideas nos hacen resistirnos a vernos y ser como eso que concebimos como otro.

Masferrer también destaca:

> "Contar esa historia" y apropiarse de ella ha permitido a Celeste construir su memoria y su identidad como mujer afromexicana. Al señalar que esta dimensión se había mantenido latente en su identidad y su memoria, busco insistir en que su proceso de autorreconocimiento como afromexicana no fue súbito ni se produjo en un vacío, como emergiendo de la nada, sino que se fundamentó en numerosos aspectos de su experiencia de vida que habían permanecido ocultos por el racismo vivido por su madre, su hermana y por ella misma. (Masferrer León, 2018: 52)

Estas complejidades tienen que ver con que cada uno está coexistiendo siempre con los otros, por lo que se las identidades también se vuelven variables colectivas. Esto implica que la identidad colectiva tiene diversos elementos a través de los cuales construye. Sin embargo, lo que detonó inicialmente mi interés por el tema y que aparecerá a lo largo de este trabajo, es la pregunta en torno a si alguno de todos los elementos que configuran la identidad destaca como fundamental.

> Nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los "otros", y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos. Por eso suelo repetir siempre que la identidad no es más que el lado subjetivo (o, mejor, intersubjetivo) de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores. (Giménez, 2005: 1)

Para Gilberto Giménez no es posible hablar de identidad sin hablar de cultura. Si la identidad es un concepto tan ampliamente estudiado con diversos vértices y matices, la cultura lo es aún más. Entiendo la cultura como una serie de sentidos y significados materializados en costumbres, lenguajes, marcos de pensamiento, formas de ser, estereotipos, etcétera, que conforman el sujeto colectivo de cada grupo humano, y, dentro de él, a los sujetos individuales que lo habitan. Aunque este no es un concepto clave en este trabajo, sí es importante reconocerlo como un elemento crítico e importante que da sentido a la identidad individual y sociocultural o colectiva.

> La cultura en un sentido activo equivale más o menos a educación, formación, instrucción, humanización, socialización, etc., mientras que en el segundo sentido suele denotar estados subjetivos como gusto, conocimientos, hábitos, estilos de vida, etc., o estados objetivos como cuando hablamos de patrimonios artísticos, de herencia o "capital" cultural, de instituciones culturales, y otras nociones semejantes. (Giménez, Gilberto, 1982: 2)

Hay múltiples posturas que han definido someramente a la cultura desde un punto de vista del engarzamiento entre la historia y la antropología, en el que se hace una genealogía en la que se establece la significación de distintos símbolos y signos que constituyen al sujeto y le dan sentido y dirección. Para Gilberto Giménez, cultura es la:

> organización social de significados interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricos específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2007: 236).

Estos marcos culturales socialmente construidos y compartidos marcan fuertemente la estructura social y. las identidades colectivas y, dentro de ellas, las identidades individuales. Es por estos marcos de sentido, por la interpretación de símbolos, los diversos ritos compartidos, etcétera, que se posibilita la cohesión social y el sentido de pertenencia que deriva en la identidad sociocultural o colectiva. La cultura, al igual que la identidad, no es monolítica. Se modifica con el pasar del tiempo y la historia, también se significa de manera diferente de acuerdo con el lugar en el que estamos parados. Es decir, nuestros marcos de referencia varían de acuerdo con el territorio y también con la cultura que hemos construido y con la que es, frente a la nuestra, dominante. En ese sentido, la identidad social o sociocultural se entiende como los:

> rasgos atribuidos desde indicios o señales que una sociedad emplea normalmente para establecer amplias categorías o clases de personas. En la interacción social, como consecuencia de expectativas normativas adscritas a las distintas posiciones sociales, existe inicialmente una identidad social esperada (identidad social virtual), que en el transcurso de la interacción social misma se decanta como identidad social verificada (identidad social actual). (Giménez, 2005: 231)

La identidad colectiva permite identificar y ordenar a las personas que viven en la colectividad que así se identifica, y tienen, en su seno, similares experiencias de vida, creencias, gustos, principios, lenguajes, costumbres, etc. La identidad colectiva está hecha de marcos de pensamiento y de ser que van a regular o a interferir en la manera que nos relacionamos con nosotros mismos, con otras personas y con espacios diversos.

Cabe destacar que hay múltiples identidades colectivas, y que éstas no son homogéneas. Las identidades están fragmentadas porque si bien podemos hablar de la identidad mujer, por ejemplo, esta identidad está atravesada por otros elementos identitarios que a cada mujer la hacen ser distinta de otras. Es decir, hablamos de mujeres, ¿pero qué mujeres?: todo tipo distinto y diverso de mujeres. Ninguna identidad está determinada y, sobre todo, ninguna está acabada.

La identidad colectiva es socialmente construida, es decir, en una determinada colectividad humana se generan acuerdos implícitos en los que ciertas vivencias, creencias, símbolos, gustos, etcétera, significan algo específico y, por tanto, las personas que a ella pertenecen y a ella se sienten pertenecer generan un sentido de cohesión entre ellas. Es decir:

> la identidad colectiva es una definición compartida y producida por varios grupos y que se refiere a las orientaciones de la acción y el campo de oportunidades en el cual tiene lugar la acción (Melucci, 1995: 44 en Chihu Amparán y López Gallegos, 2007:143)

Las identidades colectivas de cada grupo humano y las identidades individuales que viven en su seno constituyen un compendio de pautas culturales e individuales que orientan la acción de los sujetos. Por un lado, la identidad colectiva de muchas maneras les impone a los sujetos del grupo en cuestión una suerte de deber ser, basada en un modelo que establece patrones de conducta y de pensamiento que condicionan el que seas visto/a como perteneciente o no a un grupo en específico. La identidad no es fija, cambia de acuerdo con el tiempo y al contexto que estamos observando, no es una totalidad acabada o monolítica, es un fenómeno posicional y estratégico que nos permite nombrar nuestras vivencias, quiénes somos y lo que hacemos.

1.2 Raza, racialización y racismo

Para desarrollar este trabajo resulta fundamental retomar algunos de los planteamientos que se han hecho sobre la raza, la racialización, el racismo, el colorismo y la pigmentocracia; pero también es preciso tener nociones sobre lo que es la subjetivación, ya que, aunque cada uno de estos términos indica procesos distintos, éstos dan cuenta el uno del otro.

México es un país heterogéneo, y esto no es una cualidad sólo de este país. Es preciso reconocer que a lo largo del territorio hay poblaciones muy distintas entre sí que han sido identificadas y pueden identificarse como mexicanos o mexicanas, y

también como extranjeras, nacidas en el extranjero, migrantes o refugiadas. El norte, el centro y el sur del país tienen similitudes, pero también hay diferencias muy profundas entre estas regiones.

Es importante entender qué es la racialización y cómo funcionan los procesos de racialización. Para ello es indispensable entender qué es “la raza”.

“Raza” ha sido una categoría utilizada por diversas disciplinas, desde la biología hasta las ciencias sociales. Históricamente ha sido un concepto utilizado para categorizar seres humanos a través de la presunción de que hay diferencias biológicas y genéticas que no sólo impactan a nivel fisiológico y fisionómico, sino que también tienen implicaciones sociales. Celia Martínez González (2020: 5-26) construyó una suerte de genealogía de las disciplinas científicas que se desarrollaron durante el periodo de 1820 a 1920 y que padecen de un sesgo racista. La frenología y la craneometría realizaban mediciones de cráneos, narices, bocas, etcétera, de diversos tipos de seres humanos. Sobre la base de estas observaciones y mediciones, quienes practicaban estas disciplinas categorizaban a las personas, se concluía si las personas tenían una predisposición a cometer alguna actividad ilícita o padecer alguna tara, por ejemplo.

De acuerdo con la UNESCO, “la palabra ‘raza’ designa un grupo o una población caracterizada por ciertas concentraciones, relativas en cuanto a la frecuencia y a la distribución de genes o de caracteres físicos”. (UNESCO, 1969: 31-32, 34 en Wade, 2011: 169). No obstante, es importante entender que, además de ser una definición superada, no alcanza a explicar la complejidad de las implicaciones de este concepto.

Peter Wade piensa la raza no sólo como un concepto o categoría, sino que lo describe y explica además como un fenómeno social complejo. Él abre su texto *Raza, ciencia y sociedad* (2014) explicando que cuando hablamos de raza se habla del color, de las características fisionómicas de las personas, y aunado a esto también da cuenta de distintos procesos sociales e incluso biológicos como la genealogía de las personas y su ascendencia. Asimismo, destaca que hablar de raza ha implicado también destacar una serie de procesos socioculturales e

históricos que producen formas de hablar, gustos, marcos culturales, etcétera. Para el autor, la gente suele entender todo esto como raza.

Considero que la forma en la que Peter Wade plantea el concepto raza resulta muy reveladora de la forma en la que él piensa el racismo, ya que el racismo es detonado por todos los elementos que Wade destaca como fundamentales para hablar de raza. El autor plantea que el concepto raza y el racismo tienen su auge con el pensamiento moderno occidental, pero también destaca que durante la Colonia y previamente a la expansión de este pensamiento de la mano con la globalización, había procesos similares de marginación y discriminación que, si bien no operaban desde las lógicas biologicistas que caracterizan al concepto de raza y al racismo, ya había una lógica de trato diferenciado.

> Hay muchos acercamientos a la historia del concepto raza, entre los cuales se destaca la diversidad de interpretación. Algunos piensan que algo que se puede tildar de "proto-racismo" ya existía en el mundo de los griegos y los romanos antiguos […] Primero, el concepto de la raza no existía. Podría haber existido etnocentrismo e ideas sobre el otro como bárbaro, y podría haber explicaciones de la diversidad humana (tanto cultural como física) en términos de factores determinantes de medio ambiente, pero no había lo que entendemos como raza. Luego, entre los siglos XIII y XVII en el contexto europeo, surgió la palabra en forma ocasional, pero relacionada más con la religión, el comportamiento y el medio ambiente, que seguían siendo los criterios más importantes para conceptualizar la diversidad humana, en vez de la apariencia física e ideas sobre el cuerpo como organismo natural. Después llegamos a la era que, en esta cronología, realmente define lo que es el concepto raza, cuando en el siglo XVIII y sobre todo el siglo XIX, la idea de raza se consolida alrededor del cuerpo, la naturaleza y especialmente la biología (término que surgió en su sentido moderno alrededor de 1800). Es la época del determinismo racial y finalmente del racismo "científico". (Wade, 2014: 36)

Wade hace un recorrido historizado de la palabra "raza". Éste inicia en el siglo XIV en el que señala que la noción de raza estaba ligada a especias animales no humanas domesticadas. Destaca que el color de piel sí era importante junto con la apariencia física. Wade explica que las diferencias culturales en tanto al comportamiento, el lugar de origen, la religión, el idioma, los gustos, etcétera eran más relevantes en ese entonces en la forma en la que se trataba a ciertas personas. Sin embargo, agrega que el color de la piel sí tenía una influencia en la forma en la

que ciertas personas eran tratadas, por ejemplo y por supuesto, podemos decir que esto también tenía impacto en el ordenamiento social y la asignación de roles sociales a las personas.

> la apariencia física, aunque importante, no era un elemento fundamental, por lo menos antes del siglo XVIII. […] — la apariencia no era un criterio básico para identificar a los que iban a ser excluidos, sino "la limpieza de sangre", algo que no necesariamente era visible. […] la diferencia entre "indio" y "blanco" no era sólo un asunto de color de la piel, pues eran más importantes las diferencias de comportamiento, lugar de residencia, idioma, etcétera. (Wade, 2014: 38)

No sólo la apariencia física y lo que se observa en el exterior eran determinantes para ordenar a las poblaciones y tratarlas, también la biología empezó a hacerse presentes con discursos como el linaje y la sangre. Este fenómeno es interesante porque las personas señaladas a través de los estatutos de "limpieza de sangre" durante la España del siglo XV no eran precisamente personas negras o indígenas, sino que eran otras poblaciones en las que la idea de raza y racismo operaba también, los judíos son un ejemplo de esto. A mí parecer esto inauguró lo que después entenderemos como disciplinas pseudo científicas, así como fenómenos como el racismo científico y el darwinismo social que pretendían explicar o plantear por qué cierta raza era superior por supuestas razones biológicas.

Peter Wade destaca que el concepto raza está compuesto de todo lo que anteriormente he recuperado de su texto, cabe destacar que sus reflexiones en torno al concepto raza abarcan del siglo XIII al XVIII, y asimismo genera una suerte de punteo en el que lo enmarca:

> Estamos hablando de diferencias mentales-corporales o físico-morales entre categorías de personas; diferencias definidas en un concepto de dominación y explotación colonial y como parte de una jerarquía social y política; y diferencias entendidas como elementos de un complejo de herencia y medio ambiente. […] el concepto raza involucra tanto naturaleza como cultura, aun si ambos procesos tienen acepciones distintas a las que son familiares hoy en día. Y es importante que estos criterios de diferenciación *naturo-cultural* estuvieran integrados en una jerarquía social y política en un marco de dominación colonial. En este sentido, me acerco un poco al abordaje que vincula el concepto raza con "el lado oscuro de la modernidad" —el lado de la opresión y

> la explotación— entendí da como un proceso que empieza en el siglo XV. (Wade, 2014: 41)

Raza y racismo no son sólo categorías y conceptos, sino que son procesos y fenómenos sociales complejos que entrelazan supuestos biológicos o naturales con culturales. No podemos hablar de raza sólo tomando en cuenta aspectos biológicos ni sólo sociales porque van de la mano y reducirlos a un solo ámbito impediría observar cómo operan estos en la realidad.

> Entender la raza como un ensamblaje o un enredo natural-cultural, y entender el carácter borroso de los límites entre la esfera de la naturaleza y la de la cultura me parece importante para entender el ámbito de acción del racismo y del concepto raza. Si sólo enfocamos una biología determinista y reduccionista como el mecanismo central de la operación de lo que es la raza, entonces perdemos otras dimensiones de ese campo de operación […] Ya sabemos que el pensamiento racial opera en parte a través de la naturalización, de representar como naturales fenómenos que son culturales. (Wade, 2014: 56)

La naturalización de muchos fenómenos de carácter cultural –lo que incluye, entre otras cosas, lo étnico o lo religioso - se fue manifestando de manera cada vez más clara y contundente a fines del Siglo XVIII y durante el Siglo XIX. Uno de los vehículos más poderosos para que esta naturalización se implantara en la sociedad y la política fue el de los planteamientos de algunas de las disciplinas entonces existentes de la ciencia, entre las cuales, de manera central, la antropología física y la medicina. Éstas plantearon que encarnar cierto tipo de cuerpo, tener cierto tipo de tamaño y de forma cerebral y tener cierta apariencia física era determinante en el comportamiento, la cultura, los valores e incluso la inteligencia de la gente y de los pueblos.

El llamado “darwinismo social” empezó a cobrar relevancia en la segunda mitad del Siglo XIX. Éste procedió a hacer una extrapolación de la teoría darwinista al terreno de la vida social de la especie humana. Esta extrapolación desvirtuó completamente la teoría darwinista sobre la “sobrevivencia del más fuerte, del más apto”, convirtiéndola en una justificación del racismo. Darwin al señalar que sobrevive el más fuerte o el más apto, pretendía destacar que los organismos que pueden

adaptarse a su medio ambiente y cambios, es aquel que puede desempeñarse de manera eficiente para favorecer su supervivencia.

A través del darwinismo social fueron lanzadas o justificadas diversas políticas gubernamentales y diversas prácticas sociales que ponían en riesgo o violentaban a aquellos cuerpos que eran concebidos como inferiores.

> La ideología del mejoramiento racial se legitimó y fortaleció al apoyarse en la autoridad científica de la genética y del evolucionismo. Se consideraba que la dirección que ambas disciplinas brindaban podía conducir al progreso o decadencia de las naciones, y permitía interpretar «científicamente» las causas «naturales» de la estratificación social. (Suárez y López en F. Glick, Ruiz y Puig-Samper, 1999: 188)

El darwinismo social operó a través de la idea de que los supuestos biológicos no sólo servían para explicar la realidad social, sino que también operaban en las lógicas culturales que atraviesan la cotidianidad: para Harris, “la expresión "darwinismo social" expresa y refuerza la idea errónea de que a partir de 1859 los científicos sociales encabezados por H. Spencer habrían aplicado al funcionamiento de la sociedad los conceptos desarrollados por Darwin”. (Lema Añon, C., 2007: 1065)

Si ya operaban la supuesta superioridad e inferioridad de ciertas personas y de ciertos pueblos con base en su lugar de origen, cultura, religión, apariencia física y las características de su cuerpo, esto fue clave para posteriormente señalar que aquellos que cumplían biológica o físicamente con ciertos parámetros eran los más aptos para conducirlos destinos de la humanidad y decidir acerca del destino que debían tener los demás.

De acuerdo con Rosaura Ruiz Gutiérrez, el darwinismo social se introdujo en México en distintas etapas:

> Durante el porfirismo se plantea que las desigualdades sociales tienen una base biológica, existen individuos naturalmente superiores a otros esto hay que asumirlo y no puede cambiarse; lo mejor es adaptarse al papel que cada quien pueda desarrollar. Años antes, la Sociedad Metodófila Gabino Barreda había encargado a uno de sus socios, Miguel S. Macedo, la investigación sobre la naturaleza de la superioridad de unos hombres con respecto a otros. […]

> Ramos trata de mostrar que la sociología está subordinada a lo biológico puesto que: 1º. Los actos de una sociedad dependen de los actos de los individuos que la componen, y como estos últimos se verifican conforme a las leyes, es indispensable la Biología para comprender las acciones de la sociedad; 2º. La sociedad, consideraba en su conjunto, ofrece fenómenos de crecimiento, estructura, funciones, análogos a los que presenta el individuo. De esta manera, dado que los fenómenos sociales no sólo son análogos a los biológicos, sino resultado de ellos, las leyes de la vida también rigen lo social. (Ruiz Gutiérrez, 1991: 152-153)

Cabe destacar que a través de pseudociencias se han justificado violencias y marginalización sistemática hacia ciertas poblaciones, sin embargo, también es importante mencionar que el pensamiento científico ha afirmado que la diferenciación mencionada no es real y que, de haber apariencias físicas diferentes, éstas no implican una superioridad o inferioridad.

Peter Wade retoma la definición de la UNESCO y apunta que, aunque ella plantea afirmaciones falsas, ello no significa que las implicaciones de este tipo de definiciones no sean reales. Al respecto Peter Wade sostiene: la “raza” es una construcción social, pero como tal tiene realidad y poder social. (Wade, 2011: 166)

La noción de raza ha sido utilizada sistemáticamente para diferenciar a las poblaciones humanas de una manera muy rígida y radical. Esto ocurre particularmente con aquellas que no son blancas. Esto no quiere decir que las poblaciones blancas no sean racializadas, es decir, definidas en términos raciales. Sin embargo, en función del pensamiento y de las prácticas de lo racial –un territorio muy poderoso- a estas poblaciones suele colocárseles en el campo de lo “racialmente superior”, y ello implica que ellas vivan de forma muy distinta este fenómeno a cómo lo viven quienes han sido racializados hacia la inferioridad, y que las consecuencias de ellos marcan las vidas cotidianas y sociales de ambos grupos de manera muy diferentes.

Plantear que hay variaciones genéticas entre las personas puede ser muy peligroso y cuestionado, es un planteamiento que ha sido utilizado para sostener que dichas variaciones genéticas impactan directamente en el comportamiento y capacidad intelectual de las personas. En ese sentido, la “raza” se transformó en un constructo social que fue la base de todo el tan condenable y brutal edificio del racismo.

> La raza y el pensamiento racial están íntimamente conectados con el colonialismo y el imperialismo. Han sido continuamente utilizados para justificar y explicar la explotación y la desigualdad. Aunque la noción de raza precedió el tráfico transatlántico de esclavos, dicho tráfico y las instituciones esclavistas asociadas en el continente americano y el Caribe ayudaron a consolidar la idea. Pero la idea de raza no estuvo ligada únicamente a la esclavitud. De hecho, cuando la esclavitud comenzó a desmontarse, la noción de raza cobró aún más fuerza, lo cual contribuyó a justificar la opresión de los no blancos por parte de las potencias coloniales europeas en toda América, África, Asia y Australia. En suma, la estrecha relación entre las ideas de raza y la desigualdad social hace parte de la razón por la cual, en esta perspectiva, la raza persiste como una forma de pensamiento sobre ciertos tipos de diferencia humana. (Wade, 2011: 213)

Hay que destacar que, como constructo social, el hecho de que la llamada "pertenencia racial" haya sido vista como teniendo objetivamente diversas implicaciones en todos los niveles de la vida de la gente, ha hecho que la calidad de vida de las personas racializadas hacia la inferioridad sea menor que la de los grupos racializados hacia la superioridad; que el acceso de las primeras a la igualdad de trato, de oportunidades y de acceso al disfrute de los derechos humanos haya sido siempre echada a un lado, y que sufran muchas violencias.

Es decir, descartar que la raza existe no implica obviar todas las implicaciones. Se ha debatido la existencia de la raza y, sobre todo, se ha discutido su uso como categoría válida de análisis. Al respecto:

> La feminista francesa Colette Guillaumin apunta aspectos interesantes en este sentido. Sostiene que sería un error sociológico determinar qué es lo verdadero y qué es lo falso dentro de la percepción de la raza, pues responder a la realidad material de la raza significa escamotear la realidad psicosocial que muestra la existencia de un "hecho" racial. Lo importante para la autora es que el carácter psico-social es igualmente discriminante, como lo fuera el fenómeno concreto de la "raza real". (Guillaumin, 1972, en Curyel, 2017: 54)

Esto último me parece fundamental. En este trabajo he evitado hacer uso de la palabra raza o identidad racial ya que pueden insinuar que sostengo que hay razas humanas, sin embargo, entender las implicaciones de que se continúe creyendo en las razas o en las diferencias sostenidas a través de la biología es fundamental para entender el racismo.

Llegamos ahora al concepto de “racialización”. Alejandro Campos García plantea que uno de los sentidos con el que se usa la categoría racialización, sirve para dar cuenta de la producción de subjetividades en términos raciales.

> Racialización es un proceso social mediante el cual los cuerpos, los grupos sociales, las culturas y etnicidades se les produce como si pertenecieran a diferentes categorías fijas de sujetos, cargadas de una naturaleza ontológica que las condiciona y estabiliza. […] La raza es un constructo social histórico, ontológicamente vacío, resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos de acuerdo a criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, ancestrales, etcétera. No existen grupos raciales per se, sino solamente grupos socialmente racializados como resultado de prácticas, doctrinas y voluntariosas producciones de saber. (Campos García, 2012: 3)

La racialización o el ser racializado es una forma de producción de sujetos, pero vista desde una cierta perspectiva. Dicha producción se realiza en términos sociales, históricos, culturales, políticos, etc. Esto quiere decir que la racialización no responde a características biológicas, sino que son imaginarios colectivos insertos en contextos particulares que dotan de sentido y significado, así como de un nombre especifico, a ciertas experiencias que atraviesan algunas personas.

El proceso de racialización puede ser detonado por el color de piel, las facciones del rostro, la clase, el lugar de dónde eres, si hablas o no una lengua distinta a la “oficial”, tus costumbres o creencias, etc., Sin embargo, estos elementos no son *per se* lo que te convierte en una persona racializada hacia la inferioridad, sino el cómo son leídas esas características o significadas por otro grupo de personas. Es decir: ninguno de los elementos anteriormente mencionados determina al ser; es la significación de esos elementos la que produce sujetos racializados. Huelga destacar que los procesos de racialización no se dan en el vacío, sino que responden a contextos, a tiempos y a los sujetos que nos rodean.

> La formación de categorías raciales puede ser resultado de agentes y agendas involucrados en prácticas de dominación. […] De igual forma, prácticas «políticamente neutrales» como los censos y la formación institucional de bases de datos juegan un papel sumamente importante en el proyecto, no siempre voluntario, de asignar categorías «raciales» a grupos

> humanos a los que se asumen como diferenciables en sus características fenotípicas, culturales y sociales. (Campos García, 2012: 5)

Todo proceso de subjetivación está influenciado por ideas dominantes del momento. Es decir, el proceso de racialización es relacional, no sólo de individuo a individuo sino en el contexto social, histórico, político, cultural, etc. Lo que entendemos y significamos como persona racializada hacia la inferioridad depende de factores que no son fijos, y que pueden modificarse no sólo a través del tiempo sino también dependiendo del espacio geográfico que estemos observando.

Considero que, en el caso de las personas afrodescendientes, aunque la noción de racialización es relacional, implica la posibilidad de que una narrativa hegemónica en torno a ser negro se instaure. Aunque no es lo mismo hablar de una persona afroestadounidense que de una persona negra africana, ambos términos son referentes de las pertenencias regionales de las personas negras, que tienen en común ya sea su africanidad o su origen africano. Esto implica un supuesto consenso acerca de cómo se ve a una persona negra en casi todo el mundo fuera del África subsahariana, y no sólo eso, sino que se espera que cada persona negra tenga una historia de vida o una serie de experiencias idénticas a las de estas personas negras que en ciertos momentos y lugares. Recuperar los planteamientos de Alejandro Campos es importante, ya que establece de manera puntual algunos de los elementos que detonan el proceso de racialización, y a su vez reconoce que éstos dependen del contexto, y se ven influidos por los imaginarios sociales que tenemos en torno a cómo es lo negro. Por otro lado, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel rescata el pensamiento de Frantz Fanon para destacar que la racialización ocurre en dos dimensiones: “La «racialización» ocurre por la marca de «cuerpos». Algunos «cuerpos» son racializados como superiores y otros «cuerpos» son racializados como inferiores” (Grosfoguel, Ramón, 2012: 94). Es importante destacar y tener en mente que Grosfoguel apunta que todas las personas estamos racializadas. Sin embargo, a cada una se le coloca, en cada sociedad específica, en una posición de superioridad o de inferioridad, que desemboca en experimentar diversas violencias o en atravesar algunas experiencias. Más allá de esto, es

importante destacar que esa asignación de un lugar llamado “racial” hacia lo superior o lo inferior es producto del marcaje racializado sobre todo de los cuerpos al que procede cada sociedad.[11]

No hay que perder de vista esto. Un cuerpo no es marcado por lo que es en sí mismo, sino porque lo que se interpreta que es. En sentido estricto, una marca es una señal, cicatriz o elemento para distinguir A de B. El marcaje del cuerpo racializado puede expresarse en el tono de la piel, la textura del cabello, los rasgos fisionómicos, la forma en la que se habla, el lugar del que se proviene, la cultura a la que se pertenece, entre otros; la violencia racista que las personas racializadas hacia la inferioridad pueden sufrir no se detona por lo que su cuerpo y otros factores que la caracterizan es, sino por la forma en la que éste es construido como una amenaza, algo malo, grosero, sucio, completamente ajeno, etcétera. Este marcaje tiene un propósito. Para dar cuenta de esto, Ramón Grosfoguel retoma el planteamiento de Aníbal Quijano: “En un mundo imperial/capitalista/colonial, la raza constituye la línea divisoria transversal que atraviesa y organiza las relaciones de opresión de clase, sexualidad, y género a escala global. Esto es lo que se ha nombrado la «colonialidad del poder» (Grosfoguel, Ramón, 2012: 94). Las marcas colaboran a distinguir y ordenar. Grosfoguel, al recuperar a Quijano y a Fanon, nos invita a pensar que no es lo mismo ser una mujer racializada hacia la superioridad, que suele tener ciertos privilegios de clase, de género, culturales, étnicos y quizás políticos y de otro tipo a ser una mujer racializada hacia la inferioridad, que suele no tener acceso a muchos de los privilegios de los que gozan las primeras. Las experiencias de distintos tipos de mujeres son distintas en distintos tipos de sociedades. Tan sólo pensemos en una mujer cisgénero y una mujer transgénero. Si bien ambas son mujeres, sus vivencias coinciden en algunas cosas, mientras que en otras son diametralmente opuestas.

[11] Si bien esto es cierto en la enorme mayoría de los casos, en muchos otros no lo es. Por ejemplo, el antisemitismo de los nazis hacia los judíos no partía del marcaje racializado de los cuerpos de las personas judías, sino de la convicción de que éstas pertenecían a una raza no sólo inferior, sino peligrosa para la “raza aria” y para la humanidad entera. Otro ejemplo: en el caso de la islamofobia, muchas personas musulmanas son racionalizadas hacia la inferioridad, no porque necesariamente serán muy distintas de las personas “blancas” en cuanto a su color de piel y a su complexión, sino porque se les ha etiquetado como perteneciendo a sociedades terroristas.

> En la zona del ser, los sujetos, por ser racializados como seres superiores, no viven opresión racial, sino privilegio racial. […] esto tiene implicaciones fundamentales en cómo se vive la opresión de clase, la sexualidad y el género. En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial. […] la opresión de clase, la sexualidad y el género que se vive en la zona del no-ser es cualitativamente distinta a cómo estas opresiones se viven en la zona del ser. […] hay una diferencia cualitativa entre cómo las opresiones interseccionales se viven en la zona del ser y la zona del no-ser en el «sistema mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial». (Grosfoguel, 2012: 94)

El ordenamiento social no sólo se realiza a través de un elemento que configura la subjetividad de las personas, ya que todos los elementos que conforman a los sujetos son significados, y, por lo tanto, los colocan en determinado rol. Ramón Grosfoguel, en su planteamiento, está introduciendo otra marca de identificación relevante para este trabajo: el género; mismo que posteriormente será desarrollado en este trabajo.

Es importante destacar algo fundamental del proceso de racialización y que hasta el momento sólo ha sido señalado como “significar al cuerpo”, y esto es la mirada. Identificarse de una manera determinada no sólo es un proceso individual, sino que también depende de cómo te ve el ojo del otro. Esto me lleva a afirmar que la racialización ocurre, en primera instancia, por la forma en la que tu ser es leído. Sin esta particular mirada del otro, la diferencia en cierto sentido no existe.

Continuando con esta idea de la mirada, hay que reconocer que lo que se ve en primer lugar es el cuerpo. Me interesa apuntar el por qué el cuerpo es importante, pero distanciándome de plantear o insinuar que “somos cuerpo”. Nuestro cuerpo es tan sólo uno de los elementos que conforma nuestra subjetividad, y está muy lejos de ser el elemento más determinante. Insinuar que estamos determinades por el cuerpo es dar diez pasos atrás en torno a las discusiones sobre identidad y disidencias.

En ese sentido, en *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre las discusiones occidentes del género*, la feminista nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí señala lo siguiente sobre el cuerpo como organizador social:

> El cuerpo es la piedra angular en que se funda el orden social […] convocando a una mirada de diferenciación, […] la diferenciación de género ha sido la más constante. […] La razón por la que el cuerpo ha sido tan relevante en Occidente es que el mundo se percibe ante todo por la vista. […] La contemplación invita a diferencia. (Oyěwùmí, 2017: 39)

Nuestro primer mecanismo para relacionarnos suele ser la mirada, a través de la cual significamos lo que vemos. En términos de esta investigación, nuestra mirada, -marcada por nuestra historia, la época y la sociedad en la que vivimos, nuestra pertenencia identitaria, nuestros perjuicios, etcétera- racializan. La lectura que hacemos sobre determinados cuerpos colabora a perpetuar el ordenamiento del mundo y a evidenciar las marcas con las que identificamos algunas corporalidades.

Para resumir y dar claridad, Rita Segato dice: "raza no sería una cualidad inherente al sujeto racializado o, más específicamente, a su organismo, sino una forma de calificar anclada en la mirada que recae sobre él" (Segato, 2007: 132). Esta idea está ligada con lo que señala Oyěwùmí. El cuerpo *es* y *está*. La mirada del otro y la de una/o misma/o es la que lo significa, y posteriormente lo nombra y clasifica. Observamos a través de prejuicios, estereotipos, representaciones de ciertos cuerpos, creencias, etc., y debido a que lo que vemos, en cierto sentido, se asemeja al imaginario, se le coloca una etiqueta.

Rita Segato, al igual que Grosfoguel, reconoce que la racialización no sólo depende de la mirada sobre el cuerpo, sino que el contexto también influye. Segato explica: "Raza es signo y como tal, depende de contextos definidos y delimitados para obtener significación, definida como aquello que es socialmente relevante. Estos contextos están localizados y profundamente afectados por los procesos históricos de cada nación". (Segato, 2007: 137)

El planteamiento de Rita Segato evidencia que la mirada y el significado que damos a ciertas marcas, signos, cuerpos, etc., se modifican al pasar de las épocas. Aunque es preciso añadir que el carácter mutable de los sentidos y significados no cambia sólo con el tiempo, también puede variar de un territorio a otro. Es decir, se puede

estar anclada en el mismo tiempo y encontrar profundas variaciones de un espacio geográfico a otro.

Si *raza es signo*, tal como lo plantea Rita Segato entonces, es importante destacar lo siguiente:

> La raza no es, por lo tanto, transhistórica y tampoco debe entenderse como real, salvo en la medida en que cualquier ideología hace referencia a relaciones sociales reales, es producida por prácticas e instituciones reales y tiene efectos reales. Lo que la raza representa es la división de las poblaciones en grupos basándose en características físicas arbitrarias, de tal manera que ciertas personas se ven sometidas a una mayor violencia y explotación. En otras palabras, por adornarlo un poco, el racismo es real como relación social, y produce una ideología de raza, de diferencia biológica y de civilización, que es falsa, pero que hace referencia a relaciones reales y tiene efectos reales al tiempo que reproduce las relaciones sociales del racismo. (Haider, 2020: 23)

Lo que he retomado de múltiples autores no es ocioso. El propósito es crear un piso común en el que se sitúe esta investigación. Inicialmente Ramón Grosfoguel indica que la racialización es un fenómeno que se ha generalizado en todo el mundo, creando un cierto tipo de ordenamiento que coloca a algunos en el rango superior y a otros en el rango inferior dependiendo del contexto histórico, social y geográfico que estemos observando. De la misma manera, Rita Segato indica que la raza es un signo que ordena la realidad hay que destacar que cada sociedad establece o consensa cómo es usada la categoría raza y lo que concibe como una persona racializada. Asad Haider, por su parte, coincide con que se produce un ordenamiento a partir del establecimiento de una distinción y de una diferencia a la que se califica como “racial”.

Ahora bien, si la mirada y las significaciones varían dependiendo del contexto histórico, social, político, geográfico, etc., ¿esto supone que racializamos de manera distinta? Considero que la socióloga Avtar Brah puede ayudarnos a entender esto, ya que lo que leemos como negra y blanca, o como persona racializada hacia la inferioridad o hacia la superioridad, también varía. Si bien ella se concentra en un

espacio distinto al contexto latinoamericano, el análisis que realiza es valioso para pensar nuestra realidad social en el contexto global.

En el capítulo “Diferencia, diversidad, diferenciación” (Brah, 2011), Avtar Brah se concentra en el uso del signo negro en Gran Bretaña, en una suerte de comparación con la reivindicación del término negro que hace el movimiento *Black Powe*r en Estados Unidos. Ella señala que “el término «negro» ha operado como un signo *contingente* en diferentes circunstancias políticas”. (Brah, 2011: 124)

Para ahondar en cómo se ha entendido la categoría negro o negra, Avtar Brah recurre a poner sobre la mesa algunos de los disensos sobre su uso. Ella dice que los desacuerdos en su uso radican en nociones atravesadas por la diferencia. Por ejemplo, explica, el proceso de racialización de grupos asiáticos en la Gran Bretaña se realizó, sí por su color de piel, pero también por pertenecer a las clases bajas y en torno al género. En determinados espacios, como aquel en el que está viendo Brah, es importante no perder de vista la clase, ya que es a través de ella que se determina si se es o no negro.

Avtar Brah desataca que la racialización en Gran Bretaña fue un proceso que estaba vinculado a la posición de clase de las personas y a su género, asimismo el color de la piel tenía un papel importante a la hora de asignarles un lugar en la estructura social. (Brah, Avtar, 2011: 125) Es decir, en el análisis que realiza en su texto *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión* (2011) identifica que en ese espacio geográfico la no blancura detonada por el color, la clase y el género conforman la identidad de las personas de color en la Gran Bretaña. Hay que entender que está observando un espacio geográfico y un contexto específico. Sin embargo, es útil para entender la manera en la que actualmente entendemos los procesos de racialización.

Al tener en cuenta lo anterior, podemos observar que lo negro no está asentado en cuestiones de carácter geográfico. Se trata de una categoría multidimensional: descriptiva, política, social, etc., que opera de maneras diferentes en distintas sociedades y en distintos momentos Si bien hay discusiones que señalan que el

término negro sólo opera en las personas de ascendencia africano-subsahariana, Avtar Brah dice al respecto:

> Los procesos culturales son dinámicos […] el término «negro» no tiene por qué ser construido en términos esencialistas. Puede tener diferentes significados políticos y culturales en diferentes contextos. No puede decirse que su significado específico en la Gran Bretaña de la postguerra negara las diferencias culturales entre africanos, caribeños y surasiáticos porque la diferencia cultural no era el principio de organización dentro de este discurso o de esta práctica política. Las luchas políticas concretas en las que estaba basado el nuevo significado reconocían las diferencias culturales, pero tenían como objetivo lograr la unidad política contra el racismo. […] Las culturas en la diáspora siempre tienen su propia especificidad. […] El concepto «negro» se movilizó como parte de un conjunto de principios e ideas constitutivas para promover la acción colectiva". (Brah, 2011: 127)

La racialización tiene múltiples objetivos. He afirmado en todo este apartado que jerarquiza a las personas y grupos insertos en determinadas relaciones sociales, pero también, en algunas sociedades y en algunos momentos históricos específicos, genera cohesión social entre las personas que se identifican de la misma forma, tal y como lo señala Avtar Brah. Tomando como referente a las distintas personas que he citado, yo diría que la racialización es el proceso mediante el cual se crean ciertos sujetos que son colocados en el lugar superior que da ser racializado como blanco o en el lugar inferior que implica ser racializado como no blanco.

A esta invención de individuos se les asigna un rol en la sociedad, un papel, y también se les dota de características positivas o negativas: que si son buenos en los deportes, que si hay una predisposición a delinquir, que si las mujeres son muy sexuales, que si son belles o no, etc. A mi parecer, la racialización sólo es posible cuando hay otro que te asigna ese lugar. Sin ese otro que te lee de una forma en concreto, no habría ningún tipo de diferencias.

Desde mi perspectiva, la racialización es un proceso de subjetivación, ya que la realidad produce sujetos. Es decir, se es una persona racializada en tanto una serie de narrativas establezcan una suerte de deber ser a través del cual se configura a los sujetos.

En ese sentido Claudia Marcela Alcocer Yáñez señala lo siguiente:

> Por subjetividad Marcela Lagarde (2003) entiende la particular concepción del mundo y de la vida del sujeto, y que se constituye por el conjunto de normas, valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo. La subjetividad se estructura a partir del lugar que ocupa el sujeto en la sociedad y esto impacta las acciones que lleva a cabo sobre la realidad. (Lagarde, 2003, citada por Alcocer Yáñez, 2013: 15)

La subjetividad se configura dependiendo del ordenamiento social. Si hablamos de una realidad social en donde lo blanco es lo hegemónico, éste será el referente principal para establecer un orden social, teniendo, así como resultado que los cuerpos no hegemónicos o no blancos sean construidos como sujetos "otres".

Los sujetos son producto de contextos específicos, la racialización en ese sentido es una forma de crear sujetos. Hay muchas discusiones que tienen como eje central la noción de subjetividad; Michael Foucault, por ejemplo, señala que los sujetos somos producto de un discurso que se encuentra históricamente situado y responde a una agenda específica, ya que la autonomía no es del todo posible.

Felix Guattari, por otro lado, da cuenta de una subjetividad específica que es producida en el marco del capitalismo. En su postura podemos afirmar que la constitución de los sujetos se encuentra íntimamente ligada con los engranajes de la producción de mercancías, ya que, en este mundo, estos sujetos resultan ser otra suerte de mercancía. Podría hacer una revisión en torno a la manera en la que se ha definido y debatido la noción de subjetividad, sin embargo, ese no es el objetivo de este trabajo.

En los Estudios Culturales, al hablar de subjetividad se destaca dos elementos importantes: la experiencia y la cultura. Para el objetivo de esta investigación, me interesa particularmente la noción de experiencia. Alejandra Aquino dice sobre la experiencia:

> La experiencia se revela como un proceso de significación e interpretación de nuestras vivencias personales y colectivas. Se ve también como un espacio discursivo donde se inscriben, reiteran o repudian subjetividades y posiciones

> diferentes y diferenciales. Se busca resaltar la noción de experiencia como una práctica de dar sentido, tanto simbólica como narrativamente; como una lucha entre condiciones materiales y el significado. (Aquino Moreschi, 2013: 265)

En ese mismo sentido, Grossber dice que “la subjetividad no es una cuestión ontológica sino un valor epistemológico contextualmente producido”. (Aquino Moreschi, 2013: 266). Esto me parece que se corresponde con lo que he retomado anteriormente sobre el proceso de racialización. La racialización no es un problema del ser sino de una estructura de conocimiento, sentidos y significados que demarcan a los sujetos.

La realidad social, entre otras cosas, está construida por narrativas e imaginarios compartidos. A su vez, éstos están conformados por sentidos, significados, símbolos, signos, etc., que nos permiten nombrar y ordenar lo que estamos observando. Cabe destacar que no hay “una realidad social”. Tanto el tiempo como el contexto geográfico influyen para producir realidades sociales con diferentes procesos políticos, sociales y económicos.

En ese sentido, es posible señalar que la realidad social en toda su complejidad también produce individuos que están sujetos a o hacen parte de narrativas e imaginarios específicos que les colocan en la estructura social. Es decir: si naces con una vulva o un pene se te asigna un género: mujer u hombre. Posterior a esto, se espera que seas o hagas determinadas cosas por el simple hecho de estar sexuado de una forma en la que sólo puedes pertenecen a uno de dos polos en un sistema binario. Los ejemplos son innumerables y posiblemente más complejos, pero este reduccionismo me es útil para ilustrar lo que quiero decir.

La narrativa sobre el género tiene consecuencias reales en las personas. Un imaginario se encarna en una estructura que ejerce dominación y opresión sobre determinados cuerpos; en este caso hablo del patriarcado. No obstante, el patriarcado no es la única estructura opresora que opera en la realidad social. Huelga decir que la vulva o el pene también distan de ser los únicos elementos a partir de los cuales se construye y configura un individuo en términos de género y sexo.

A la par de la estructura patriarcal y de la mano de ésta, la racialización y el racismo también configuran los cuerpos de las personas. Este proceso, como se ha venido diciendo a lo largo de este capítulo, no está vinculado al cuerpo en sí mismo, sino a las estructuras sociales que imperan y nos atraviesan. Al respecto Jumko Ogata en *La raza es una ilusión*, señala:

> no es que seamos de una raza, sino que nuestros cuerpos son leídos por quienes nos miran y rápidamente definidos y categorizados. De esta manera, la racialización blanca o blanqueada es vista como lo ideal y lo deseable, mientras que la racialización de las personas de color es percibida como inferior. (Ogata, 2020: 14)

El cuerpo racializado, así como al cuerpo al que se le asigna un género, no atraviesa ese proceso por lo que es en sí mismo, sino por la forma en la que se le percibe a través de la vista y, sobre todo, con base en los parámetros sociales. Estás racializada porque se te asigna un lugar en la jerarquía social específica, de acuerdo con si se te racializa hacia la superioridad (blanquitud) o hacia la inferioridad, es importante destacar que depende del contexto que estemos observando. En ese sentido, “es importante comprender la racialización únicamente una categoría que nos permite entender nuestro lugar en una jerarquía definida por el sistema racista y encontrar las formas de resistencia para nuestra experiencia. No más.” (Ogata, 2020: 19)

Tanto la racialización como el género, son elementos que ordenan, y al mismo tiempo son representaciones social y políticamente construidas de acuerdo con el contexto en el que se está. En ese sentido, si son representaciones, es pertinente recuperar el señalamiento que hace Rita Segato en *La nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*: raza es signo.

Rita Segato indica que la raza y el color de piel son signos en tanto responden a ciertas pautas sociales y políticas que no sólo construyen al sujeto racializado, sino que también colocan un deber ser específico sobre éste y, sobre todo, lo coloca en un lugar específico en la sociedad. Segato señala:

> la afro-descendencia no es, en Brasil, exclusividad de las personas negras […] En una sociedad de estas características, ser negro significa exhibir los rasgos que *recuerdan* y *remiten* a la derrota histórica de los pueblos africanos frente a los ejércitos coloniales y su posterior esclavización. De modo que alguien puede ser negro y no formar parte directamente de esa historia -esto es, no ser descendiente de ancestros apresados y esclavizados-, pero el significante negro que exhiben será sumariamente leído en el *contexto de esa historia*. […] es el contexto o histórico de la lectura y no una determinación del sujeto lo que lleva al encuadramiento, al proceso de 'otrificación' y consecuente exclusión. (Segato, 2007: 134)

Lo que nos remite a lo negro no es únicamente la forma en la que una persona se ve. La mirada de los otros es la que llena de contenido y significados aquello que está observando y pensando a través de los valores propios de cada sociedad y de la época, que también pueden ser heredados o producto de adaptaciones temporales con el pasar de la historia. El proceso de convertir ciertos cuerpos en el signo de una cultura, costumbres, estereotipos, deberes ser, etc., no sólo ocurre a nivel individual o de una persona hacia otra. Dicho proceso escala a niveles macro; es decir, hay construcciones nacionales en torno a ciertas corporalidades.

Vale la pena destacar que las nociones de raza y de persona negra, indígena, de color o racializada hacia la inferioridad, no son las mismas en el norte global que en el sur global. Incluso en países que pertenecen al mismo continente o que tienen procesos históricos similares, la construcción racializada de los individuos no opera de la misma forma. Es decir, lo negro se entiende y se lee de maneras distintas.

Cuando pensamos en la población negra estadounidense, nos viene el relato de la esclavitud, el segregacionismo, el movimiento por los derechos civiles y, al mismo tiempo, nos aparecen cuerpos específicos: pieles negras más o menos oscuras, narices anchas, labios gruesos, cabello muy crespo, cuerpos grandes, etc. Sin embargo, cuando volteamos la mirada hacia otro punto geográfico como México y hablamos de la población negra, también aparecen relatos específicos como la llegada del barco lleno de esclavos.

Con el pasar del tiempo, se suman otras narraciones que dan cuenta de la población negra en México, como es el caso de Yanga, el primer pueblo negro-afro libre en México. Aunque, a mí parecer, hay muchos vacíos que no nos permiten construir

una visión histórica sobre lo negro. Por otro lado, cuando pensamos en cuerpos negros en México, se vuelve complejo señalar cómo se ven. Por una parte, porque hay una narrativa hegemónica sobre cómo se ven las personas negras y, por otro lado, porque el mestizaje en México nos ha vuelto miopes ante esta población.

El cuerpo racializado no es racializado en tanto se ve de una forma específica. El cuerpo racializado existe en tanto que se le llena de contenido histórico, político y social, y a través de ese proceso se le domina.

El poder que implica la dominación y la creación de alteridades puede ser explicado a través de un fenómeno o de una estructura históricamente instaurada que es el racismo. El racismo tiene consecuencias que toman la forma de diversos ejercicios de discriminación y violencia hacia ciertas personas. De una forma muy sencilla, podemos decir que el racismo es pensar que ciertas personas son inferiores debido a su color de piel, facciones, costumbres, idioma que hablan, etcétera, sin embargo, es un fenómeno muy complejo que se ha enquistado en la estructura de la sociedad

Entonces se puede argumentar que el racismo constituye un tipo de discriminación: la discriminación que se articula a partir de los rasgos o características raciales. En otras palabras, el racismo constituye una discriminación efectuada por las adscripciones raciales atribuidas a un individuo o colectividad. (Restrepo, 2007: 2)

> El racismo es una forma de pensar, sentir y actuar que se base en una característica específica de la diferencia humana a la que se ha llamado "racial". […] El pensamiento racista ubica al cuerpo de las personas en un lugar definido de acuerdo con su apariencia, pues sostiene que las características físicas o biológicas de ellas están directamente asociadas a sus prácticas, a sus maneras de comportarse e incluso a su inteligencia. (Gall, Iturriaga, Morales y Rodríguez, 2020: 45)

El racismo está impregnado en toda nuestra cotidianeidad. No es necesario pensar en grandes desplantes de violencia física para decir que eso es racismo. El racismo estructura nuestra sociedad y la forma en la que construimos a los sujetos, y esto impacta directamente en cómo les tratamos, les pensamos o nos imaginamos que se ven, por ejemplo, y esto está en todo lo que hacemos y consumimos. En *AMERICANAH*, novela de Chimamanda Ngozi Adichie (2013), la autora relata que

uno de sus personajes viaja a Estados Unidos para estudiar y se enfrenta a que le preguntan si en Nigeria conocen la música pop, si tienen celulares, centros comerciales o servicios básicos como luz. El racismo también se ve y se experimenta de esa manera.

En ese sentido, Eduardo Restrepo señala dos formas en las que el racismo se puede expresar: racismo manifiesto y racismo latente. Lo que Chimamanda Ngozi Adichie relata en *AMERICANAH* es un racismo manifiesto, pero también latente, diría yo, porque, aunque su novela es ficción, da cuenta de cómo socialmente pensamos ciertos espacios del mundo y eso está tan asimilado que no lo vemos como algo violento.

> El "racismo manifiesto" está conformado por enunciados y prácticas explícitamente racistas, que pueden ser fácilmente reconocidos tanto por quienes los ejercen como por quienes los atestiguan o son objeto de ellos. El racismo manifiesto es explícito, aunque a veces se esconde en eufemismos que sustituyen términos que pueden resultar ofensivos o provocar malestar en un grupo de personas, y de esta manera la agresión o el desprecio tal vez pasen desapercibidos. El "racismo latente" opera sin que sea necesario percibido por las personas involucradas. Este racismo, señala Eduardo Restrepo, está arraigado en el sentido común y se ha naturalizado tanto que trabajo predominante desde el inconsciente, de forma soterrada pero eficaz, en los procesos de diferenciación y los ejercicios de exclusión de unas poblaciones o individuos. (Gall, Iturriaga, Morales, y Rodríguez, 2020: 47)

Como señalé, el racismo no tiene que ser una expresión de violencia física o verbal, el racismo latente del que hablan las y los autores es el más asimilado socialmente, que reproduce y perpetúa las jerarquías sociales y copta las oportunidades de acceso a derechos y oportunidades sin que nos demos cuenta a primera vista.

Al hablar de racialización anteriormente, señalé que es un proceso que se detona, no por lo que los individuos son en sí mismos sino por lo que otros significan acerca de ellos, o, en otras palabras, lo que las otras personas asumen que cada individuo es, desde una perspectiva que se ha dado en llamar "racial". En ese sentido, los procesos de racialización y el racismo van de la mano: mientras que la racialización marca sujetos y les asigna un lugar, el racismo es la consecuencia vivida, material y simbólica de dicho proceso, que se traduce en prácticas concretas.

Racializar a alguien implica verle y asumir una serie de cosas. El ejemplo clásico es lo que ocurre cuando alguien, al ver a una persona negra o morena o prieta caminar sobre una banqueta, se cruza hacia el otro lado. Esto responde a un estereotipo racista que es pensar que las personas negras o morenas están predispuestas a delinquir. Si bien esta forma de leer a estas personas ya es racista, la discriminación racista, es decir, las consecuencias, en la práctica, de dicho proceso de racialización son que esta persona no tenga la oportunidad de acceder a un empleo, porque la persona que contrata asume que le puede robar dinero, material, etcétera. “Los estereotipos suponen ideas prefabricadas que alguien proyecta sobre todo en un grupo de personas por su origen, condición o apariencia. Estas ideas generalmente caricaturizan erróneamente las características y comportamientos de quienes son estereotipados” (Restrepo, 2007: 1).

Hablar de racialización y de racismo implica reconocer que ambos son procesos interdependientes. El racismo en contra de personas o grupos de personas es producto de un tipo de racialización, de acuerdo con la cual ellas o ellos son “racialmente” inferiores. Asimismo, hay diversas formas en las que el racismo puede experimentarse o vivirse. El racismo cotidiano puede experimentarse en el ejemplo de la banqueta que mencioné anteriormente, en que la gente toque tu cabello sin pedir tu consentimiento, en recibir comentarios que develan que están esperando que te guste cierta música o que tengas algún talento o habilidad específico, o que seas sucio o tonto.

También es un fenómeno estructural que puede impactar en el acceso que las personas tienen o no a ciertas oportunidades, acceso a derechos, cuotas de representación o a simplemente ser visibles. Otra de ellas se puede manifestar en el terreno socioeconómico: si observamos quiénes son, en muchas sociedades, las personas más empobrecidas o con más dificultad para acceder a espacios laborales, educativos o de salud, veremos que esto responde a una lógica racista. Estas dinámicas son actuales, pero históricamente heredadas, y aunque las diversas prácticas del racismo en una sociedad se han ido modificando con el tiempo, suelen operar vulnerando a ciertos grupos específicos de personas.

A través de la historia, el racismo se ha manifestado en formas muy crueles y terribles como la esclavitud o la segregación o el exterminio, legitimados de diversas maneras por distintos gobiernos. No obstante, el racismo no forzosamente ase expresa de esas maneras. Asumir que el racismo sólo se manifiesta de esas formas tan violentas implicaría decir que en 2023 no hay prácticas racistas porque no vemos a personas esclavizadas en el contexto mexicano, aunque en otros espacios que no están en nuestra cotidianidad y no sean visibles sí los tengan, o porque la segregación racial terminó en el papel hace unas décadas, así como el exterminio causado por los que se conoce como "motivos raciales". Hay manifestaciones de racismo que, si bien no son tan drásticas o formales en el papel, sí perpetúan el racismo.

Una de las caras de estas manifestaciones es, por ejemplo, la que pasa a través del discurso, que en general está aparejado con prácticas. A través del discurso creamos narraciones que generan pautas en torno a lo que debe ser una persona, por ejemplo. El discurso es uno de los dispositivos a través de los cuales se reproducen y se perpetúan las dinámicas racistas contemporáneas. La forma en la que nombramos y construimos a los sujetos en el discurso tiene implicaciones reales en su vida cotidiana.

En 2023, las dinámicas de segregación oficiales o legales en contra de minorías racializadas hacia la inferioridad son las menos, aunque sí las hay. Por ejemplo, los rohingya en Myanmar o los uigur en China.[12] En el caso de las personas negras y afrodescendientes tenemos que preguntarnos qué espacios habitan ellas en muy diversas sociedades, si pueden o no acceder a créditos hipotecarios para adquirir una vivienda, si tienen posibilidades de acceso a la educación, etc.

Por ejemplo, durante la pandemia, muchas personas empezaron a hablar de la racialización de la pandemia. Es decir, se sostenía que muchas personas racializadas hacia la inferioridad no tenían acceso a servicios de salud o a medicamentos, a tanques de oxígeno, a hospitales, etc, y que por estas razones

[12] Vid, Rohingya, Human Rights Watch, https://www.hrw.org/tag/rohingya y Sudworth, John (9 de noviembre, 2018), China y los Uigures: los campos ocultos de reeducación donde internan a los musulmanes en la nación asiática, https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-46073663.

muchas personas de esas comunidades murieron. Asimismo, se discutió que la pandemia estaba racializada en términos de que, aunque las personas que viajaban fuera de su país eran más propensas a contagiarse de covid-19, también era posible que pudieran acceder a atención médica.

O bien, cuando finalmente se tuvo acceso a las vacunas, el hecho de que personas mexicanas, latinoamericanas o de otras nacionalidades se hayan ido a Estados Unidos para aplicárselas antes que muchos de sus conciudadanos o para recibir las de "mejor calidad", también dio cuenta de las dinámicas de privilegio que implica tener una visa o pasaporte frente a quienes no lo tienen o se les ha negado. En ese sentido, también podríamos hablar de las personas que trabajan como repartidoras de servicios de paquetería como Fedex, DHL, Estafeta, Redpack, etcétera, o servicios como Rappi y Uber Eats. ¿Quiénes eran esas personas repartidoras que no pararon en la pandemia y que le llevaban ciertos productos a gente que sí se podía quedar en casa? Si bien estas experiencias pueden hablar más bien de la condición de clase de las personas, hay que considerar que muchas personas racializadas desempeñan estos trabajos y esto les puede colocar en adversidades económicas o de otro tipo.

Si bien la racialización y la condición de clase no necesariamente van de la mano, las reflexiones anteriores son parte de la discusión que se tuvo en redes sociales y que, todavía se continúan teniendo. Cabe destacar que son discusiones que se tienen desde el sentido común o sus propias vivencias, y también en conexión con discusiones o conversaciones académicas. Estas conversaciones y discusiones pueden tener muchos puntos erróneos y cuestionables, pero es importante tenerlo presente precisamente porque genera espacios de discusión que, aunque no son los hegemónicos y más destacados, sí son relevantes.

> Aunque el discurso puede parecer sólo 'palabras', […] el texto y la charla juegan un papel vital en la reproducción del racismo contemporáneo. Esto es especialmente verdad para las formas más perjudiciales de racismo contemporáneo, a saber, las de las *élites*. Las *élites* políticas, burocráticas, corporativas, mediáticas, educativas y controlan las dimensiones y decisiones más cruciales de la vida cotidiana de las minorías y los inmigrantes: entrada, residencia, trabajo, vivienda, educación, bienestar, salud conocimiento,

> información y cultura. Realizan este control en gran parte hablando o escribiendo, por ejemplo, en las reuniones de gabinete y las discusiones parlamentarias, en entrevistas de trabajo, en los noticiarios, anuncios, lecciones escolares, libros de texto, artículos científicos, películas o *talk shows*, entre muchas otras formas de discurso de la élite. (Van Dijk, 2001: 191)

El discurso es una de las maneras en las que el racismo se continúa reproduciendo. No obstante, no es la única perspectiva a través de la que opera este sistema. Los diversos trabajos que han observado el racismo lo hacen desde muchas posturas. Los debates se centran en cómo funciona el racismo y de qué manera éste se ha modificado con el tiempo. También muchas personas estudiosas del tema se han concentrado en dar cuenta de los distintos procesos de asimilación que tanto el racismo como la ideología, las prácticas y las políticas públicas mestizantes han detonado en diversos territorios, entre los cuales México. En 2016, Mónica Gabriela Moreno Figueroa hizo una genealogía que comprende una serie de artículos escritos por académicos mexicanos en los que se discute desde diversas perspectivas la problemática del racismo. (Moreno Figueroa, 2016)

1.3 Negritud, negrura y negridad

En uno de los debates contemporáneos en torno a la racialización se ha desarrollado una discusión acerca de categorías y conceptos, que me parece importante y que pretende responder a la pregunta: ¿cómo nombrar las identidades negras en México y en América Latina? Este tipo de discusiones son útiles en el contexto académico, si bien en espacios distintos a los académicos, tales como los del activismo o el de las organizaciones comunitarias, ellas no sólo son ignoradas, sino que no son relevantes, o en esos ámbitos operan categorizaciones diferentes.

Para el caso de esta tesis, me sitúo en el ámbito académico ya que considero que la discusión en torno a la identidad y si se es o no afrodescendiente no es la principal preocupación de los/las activistas en otros espacios y territorios. Es decir, las discusiones de redes sociales tal vez no son las mismas que tengan en Guerrero, Oaxaca, Veracruz u otros espacios fuera del internet. Inicié este trabajo

mencionando que quienes hacen parte de este trabajo están y estamos ubicadas en un espacio social muy específico en donde las discusiones en torno a la identidad forman parte fundamental del activismo. Sin embargo, en otros espacios la agenda no prioriza esta discusión, sino otras problemáticas.

Puedo estarme equivocando al afirmar que en otros espacios fuera del internet no se discute si se es o no afrodescendiente y pensar que se discute sobre el acceso a derechos o servicios básicos, por ejemplo, sin embargo, todo este trabajo está atravesado por mi experiencia y observaciones como mujer universitaria que habita en la Ciudad de México.

En su artículo *Trayectorias de negridad: disputas sobre las definiciones contingentes de lo negro en América Latina* Roosbelinda Cárdenas González desarrolla una genealogía de las distintas categorías que dan cuenta de lo negro y de sus usos en el territorio latinoamericano. El recorrido de Roosbelinda Cárdenas en ese trabajo es un trazo histórico en el que se destacan los puntos coyunturales para entender las diversas formas en las que se ha nombrado, construido y pensando la identidad negra.

La autora de *Trayectorias de negridad* destaca el hecho colonial, es decir, la conquista, como un punto de profunda relevancia en el que se originan estos debates sobre las categorías de análisis.

Para Roosbelinda Cárdenas, negridad es una categoría que abraza las distintas dimensiones en las que se ha entendido lo negro a través del tiempo, lo que le caracteriza y de acuerdo con su posición geográfica. Es una propuesta de nombrar y discutir conceptualmente el término en los espacios académicos ya que, en la realidad, las personas negras y afrodescendientes no hablan de esto. En ese sentido Roosbelinda Cárdenas Gonzáles sostiene:

> La larga historia del colonialismo en América Latina es crucial para entender, entonces como ahora, la producción de una categoría de diferencia afín a negridad. Sin duda, el periodo colonial estuvo marcado por el surgimiento y la consolidación de proyectos que trataron de posicionar al «negro africano» como esclavo. […] Dicho esto, resulta ilustrativo volver a la categoría del *esclavo negro* como punto de partida para comprender de qué manera el colonialismo dejó huella en las formaciones sociales afines a negridad. Mucha

> de la literatura que explora la esclavitud en América Latina la ve, en primer lugar, como una categoría económica. (Cárdenas González, 2010: 150-151)

Es destacable retomar este momento histórico ya que, como señala Roosbelinda Cárdenas, una de las primeras categorías que pretende diferenciar, en términos raciales, los cuerpos de las personas colonizadas o esclavizadas de los de los conquistadores, es justamente la noción de "esclavo negro". Si bien la autora señala que es una categoría que apela a formas determinadas de producción (explotación), ya es en sí misma una forma de organizar el mundo y jerarquizar a la sociedad durante el periodo de la conquista, de acuerdo con lo que dice la autora antes mencionada.

La noción de esclavo negro tuvo muchas implicaciones sociales. Por una parte, colocaba a los cuerpos racializados negros como cuerpos sujetos a ser explotados. Al mismo tiempo que ocurría esto, también se les construyó como cuerpos diferentes, es decir, socialmente se les configuró como sujetos inferiores de acuerdo con los imaginarios que permeaban durante ese momento histórico.

Algunos de los imaginarios que circulaban durante la época tenían que ver con que se presumía que las personas no blancas no tenían alma y por lo tanto eran cercanas a los animales o a las bestias. Estas creencias no son más que la categorización y diferenciación de los cuerpos en términos raciales, pero también de género que posteriormente fueron constituyéndose de manera distinta y nombrados de otras maneras. Ambos elementos se intersecan de tal forma que Roosbelinda Cárdenas explica lo siguiente:

> la negridad en la América Latina colonial fue una categoría racializada y marcada por las diferencias de género que permitía que desigualdades de poder se reprodujeran de forma discursiva y a través de una administración diferenciada de los cuerpos femeninos y masculinos. (Cárdenas González, 2010: 156)

Es decir, Roosbelinda Cárdenas sostiene que el ser una persona negra que vivía en situación de esclavitud tuvo implicaciones diversas para las mujeres y los hombres, que se manifestaron, entre otras cosas, en sus cuerpos. Mientras que los esclavos negros fueron forzados a realizar muy diversos tipos de trabajos, en el caso de las

mujeres no sólo se les exigió ser mano de obra, sino también ser objetos sexuales esclavizados y cuerpos esclavos capaces de reproducir la mano de obra esclava para continuar con las labores de trabajo forzado.

Las categorías vinculadas a la racialización, ya sea indígena o negra, a mí parecer, se manifiestan también formas de deber ser o en estereotipos. De acuerdo con el planteamiento de Cárdenas González, pienso en las mujeres relegadas al trabajo doméstico, pero no al que se lleva a cabo en el propio hogar, sino al que se hace en calidad de "muchachas" de alguna casa, en la que los dueños tienen el poder adquisitivo para contratar los servicios de estas mujeres, que son pobres, pero también son las otras por excelencia.

La noción de negridad da cuenta de la diferencia entre unos cuerpos y otros, al mismo tiempo que ayuda a asignarle a cada uno de ellos un lugar en el entramado social. Si bien la noción de negridad se sitúa en el esclavo negro, Roosbelida Cárdenas señala lo siguiente:

> Si en la sección anterior centré mi atención en la figura del esclavo negro para analizar los diferentes proyectos que dejaron marcas indelebles en la formación de la negridad, en esta sección la fuente de esa fuerza centrípeta será la nación. La construcción de nación […] provee la estructura guía desde la cual trazo algunas coyunturas históricas claves. Un nacionalismo racializado que matiza la historia de América Latina contribuye de manera central a mi comprensión sobre las cambiantes construcciones y manifestaciones de la negridad. Sin embargo, de acuerdo al enfoque analítico que ve la negridad sobredeterminada y múltiple, exploro la ciudadanía y el capital como proyectos de modernidad imbricados, pero no idénticos. El rostro cambiante de los nacionalismos racializados en América Latina, las prolongadas luchas para definir la ciudadanía y los encarnizados enfrentamientos por el control de los recursos, son las fuerzas generales que han impactado la producción de negridad en el periodo post-independentista." (Cárdenas González, 2010: 161)

De acuerdo con lo que Roosbelinda expone, me parecería atinado apuntar a que la noción de negridad se vincula al proyecto mestizante mexicano del Siglo XIX, en el sentido de que, en este país, este proyecto decide borrar la negridad de la mezcla biológica y cultural indígena-española que considera ser el corazón étnico y racial del nuevo Estado-nación. Esta ideología pretende borrar y negar a la parte afrodescendientes de la sociedad nacional. Es a través del Estado-nación mexicano

decimonónico que la negridad termina por ser borrada. No fue sino hasta la segunda década del Siglo XXI que se reconoció que una parte de las personas que han sido racializadas hacia la inferioridad en México son afrodescendientes, negras o afromexicanas. Esto ocurrió veinte años después de que el EZLN proclamara que en este país hay racismo en contra de las y los indígenas., “es claro que el reconocimiento de la negridad como categoría de análisis cultural —no sólo racial— tuvo importantes consecuencias en los análisis académicos, su importancia se hace más evidente en el terreno político”. (Cárdenas, González, 2010: 171)

Con base en el artículo de Roosbelinda Cárdenas hay que destacar que lo que se entiende y se coloca en la categoría negridad depende del contexto, es decir, es una noción que cambia con el pasar del tiempo, los hechos sociales, las coyunturas políticas, etc. Es decir, la negridad depende de los otros y, sobre todo, depende de aquello que se está otrorizando en contextos y circunstancias específicas.

Negridad es una categoría que pretende dar cuenta de lo que estamos entendiendo como negro en un contexto específico.

La autora Beatríz Urías Horcasitas en su libro *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)* (2007) no sólo da cuenta de las diversas políticas eugenésicas que operaron en México durante el siglo XX, sino que hace un registro de cómo distintas prácticas eugenésicas se sostienen de distintas pseudociencias y también de creencias o prejuicios sociales construidos en torno a lo que asumían que era una persona morena o con algunos rasgos específicos. Jesse Lerner también habla al respecto en su texto *El impacto de la modernidad. Fotografía criminalística en la Ciudad de México* (2007), el autor explica cómo a partir de la medición de cráneos en Estados Unidos, se hablaba sobre la predisposición a la violencia, delinquir, robar, etc., y para realizar estos perfilamientos se auxiliaban de fotografías. No obstante, explica que en México no operó de la misma forma que en Estados Unidos.

Este perfilamiento del que hablan la autora Urías Horcasitas y Lerner respondía a características físicas primordialmente, ya que se asumía que éstas daban cuenta de una predisposición para ser un criminal. Esto implicó que todas las personas que

se veían de una forma específica eran potencialmente peligrosas y, por lo tanto, sujetas a ser detenidas. Lerner dice:

> La aplicación de la fotografía como instrumento de control social se fue haciendo cada vez más elaborada en las prisiones. […] El doctor Ignacio Fernández Ortigosa introdujo en México el gabinete antropométrico, también conocido como el método Bertillon, un complicado sistema de identificación basado en la medición y la fotografía. […] basado en once mediciones corporales, entre las cuales se incluían el tamaño de la cabeza, el pie y la oreja. […] Aparte de las generalizaciones sobre la forma craneal del criminal mexicano -por ejemplo, que los ladrones indios tenían ángulo facial más pequeño mientras que los asesinos mestizos presentaban uno más grande- […] Los violadores se caracterizaban por tener «Ojos grandes y saltones… una mirada clara y brillante, labios curvos y gruesos… y escaso vello facial». (Lerner, 2007: 25)

Urías Horcasitas y Lerner registran que hay una serie de creencias en torno a las personas que se ven de determinadas maneras y que tiene un impacto no sólo en la jerarquía social que se les asigna, sino que también les convierte si no en un enemigo público, sí en personajes marginados que no son deseados en el tejido social al ser percibidos como potencialmente peligrosos.

De acuerdo con lo que he rescatado de Roosbelinda Cárdenas, se encarna por ejemplo en los meseros racializados, las personas que recogen la basura, las personas migrantes de los distintos estados del país y que llegan a México, las trabajadoras sexuales de calle, los cuerpos otros que son percibidos como no hegemónicos. En el contexto social y político actual, considero que la negridad está adoptándose en personas que, si bien son racializadas por su tono de piel, sus facciones y, quizá, su lugar de nacimiento, no lo son en tanto a su acceso a ciertos privilegios de clase y de género.

Cabe destacar que el hecho de que tengan acceso a ciertos privilegios no implica, que no sean racializados o que no encarnen negridad. Son racializados en ciertos espacios, bajo determinadas circunstancias y frente a personas específicas; si se desplazan a otro lugar, quizá serían leídos como personas mestizas o, incluso, como personas blancas. Esto no hace menos válida su identidad, sino que hace evidente que la identidad es situada y circunstancial. Al tiempo que margina a unos, también provee a ciertas personas de un capital social y político.

Hay que destacar que la negridad depende del contexto social que se esté observando y, sobre todo, ésta se transforma a través de la historia. Al respecto Rocío Gil Martínez de Escobar en su artículo *El dilema de la racialización: entre negridad e indianidad en la frontera México-Estados unidos* destaca de manera clara y precisa:

> Robert era completamente distinto a la imagen que me había hecho de él después de una llamada telefónica es sintomática de la gran multiplicidad de conjeturas con las que operamos en nuestras construcciones del «otro», pero lo que me interesa resaltar es que devela las definiciones limitadas con las que entendemos la negridad y la indianidad. Robert no tiene ningún rasgo fenotípico que hable de su negridad o indianidad; sin embargo, se reconoce como afroindio. La brutalidad policial en Estados Unidos ha dejado claro que el color sí importa, porque ser una persona visiblemente negra puede llevar a múltiples violencias e incluso a la muerte. Sin embargo, casos como el de Robert nos obligan a pensar más allá del color para dirigir la atención a los procesos de racialización que sugieren que la negridad y la indianidad no son características o identidades esenciales, sino relaciones sociales. (Martínez de Escobar, 2022)

Me parece complejo definir qué es negridad, considero que no se puede realizar un punteo que establezca lo que implica e incluso sería difícil explicar cómo se ve ya que hay una gran variedad de formas a través de las cuáles se puede entender la negridad. En conclusión, podemos intuir que lo que en 2022 estaremos entendiendo como negridad es sólo una de las formas en las que se puede percibir y, además, depende del contexto en el que estamos insertos.

A través de este trabajo, pretendo dar cuenta de las múltiples formas en las que las coparticipes piensan, configuran y manifiestan su identidad, si bien tendrán puntos en común, también habrá puntos en los que no coincidirán en ninguna circunstancia y ninguna identidad será más o menos racializada.

Considero que hay múltiples categorías para nombrar la que algunos llaman “identidad negra” y, sobre todo, para dar cuenta de todo el conjunto de esquemas socioculturales que dan forma a un fenómeno social identitario complejo como es lo llamado “afro”. Es decir, cuando hablamos de lo negro no hacemos referencia únicamente al cuerpo, sino que se trata de todas las implicaciones sociales que trae consigo ser leída o leído como una persona negra y también el impacto de la cultura.

Utilizaré la categoría negridad o, en su defecto, hablaré de “lo negro”. Para el caso de México, de acuerdo con lo que Karina Ochoa, Gabriel Medina Carrasco y Bulmaro García Zavaleta rescatan en su cuadernillo *Comunidad afromexicana, Cultura en resistencia*, la autora y autores antes mencionados para dar cuenta de la identidad afromexicana, hablan de Yanga como parte de la genealogía de la cultura negra. (Ochoa, Karina, Medina Carrasco, Gabriel, García Zavaleta, Bulmaro, 2020)

La forma de nombrar lo negro está ligada a la historia y a los proyectos nacionales de cada país. Como he mencionado, en el caso mexicano la forma de nombrar lo negro se alimenta de dos grandes narrativas. En primer lugar, pensamos en todas las personas esclavizadas que fueron traídas al territorio de manera forzada y también el mestizaje. No obstante, los ecos del proyecto de mestizaje también influyen en cómo damos contenido a esta categoría. Mónica Moreno dice:

> El negro […] fue conducido a la Nueva España como esclavo para que sirviera de bestia de trabajo; de él se exigía exclusivamente trabajo muscular, por lo tanto, la característica principal que anotan los comentaristas coloniales es una grande y prodigiosa fortaleza. […] una característica permanente y necesaria para el proyecto del mestizaje es una aversión continua a la Negridad, ‘lo Negro’, lo ‘más oscuro’, como idea que vive en el imaginario sociocultural y la vida cotidiana de todas las personas mexicanas, y un des-favorecimiento persistente de, la población racializada como Negra. Esto quiere decir que el imaginario del ser mexicano se basa en la idea de que a) hay que distanciarse de lo que represente lo Negro, y b) no hay personas mexicanas Negras (como una cuestión ontológica). Así, la aparente negación, exclusión o dilución de la población Negra del imaginario nacional es una estrategia necesaria para el mantenimiento mismo de la identidad nacional. (Moreno Figueroa, 2022: 33)

Mónica Moreno da cuenta de uno de los hechos que no sólo constituye la identidad negra sino la negridad; Este trabajo suyo arroja luz sobre uno de los hechos históricos más importantes que la cultura negra construye que rescatamos inmediatamente cuando vemos o pensamos en la población negra. Si bien ésta no es la única narrativa, si da forma al imaginario colectivo y termina convirtiéndose en un gran referente cultural, político e histórico.

Al mismo tiempo, también me parece relevante destacar que Mónica Moreno plantea:

> el término Negra(o/e), cuya pertinencia es debatida como una de las fuerzas distractoras del racismo anti-negro prioriza una posición política común, a diferencia de afrodescendiente, que señala la inclusión de todas las comunidades migrantes de herencia africana, o afromexicano(a/e), que es el término oficial incorporado a la Constitución Mexicana en el 2019. Negra(o) reconoce a la población que ha sido marcada por la devastadora y deshumanizadora experiencia de la esclavitud ya sea por ascendencia o por asociación. Usar este término es una decisión crítica y política para enfatizar un distanciamiento de la estrategia de etnización de la población Negra, es decir, el énfasis en lo identitario y lo cultural como su experiencia y rasgos característicos más importantes el cual señalé como otra de las fuerzas distractoras del racismo anti-negro. También lo uso con la intención de lidiar con las estructuras de desigualdad racializada que organizan la vida social mexicana que nos unen globalmente con la diáspora africana. (Moreno Figueroa, 2022: 37-38)

De acuerdo con el planteamiento de Mónica Moreno, es preciso reconocer que identificarse como negre, afrodescendiente o afromexicane puede ser también un posicionamiento político que ayuda a posicionarse frente al racismo anti negro que permea en México. Aunque esto puede ser debatido, me parece importante destacarlo en tanto que es una posibilidad.

Las formas en la que decidimos nombrar algo que estamos viendo, no sólo responden a la realidad social desde la que estamos observando algún objeto de interés. Tal como señala Mónica Figueroa, también es un posicionamiento político y en ocasiones un compromiso ético y en ese sentido, recupero la categoría negro/negra para mantenerme lo más cercana a los debates contemporáneos ubicados en América Latina. Intento así realizar un trabajo de investigación con una mirada situada en el contexto geográfico e histórico que se observa y analiza desde los estudios latinoamericanos.

1.4 Afrodescendencia y afromexicanidad

Para hablar de afromexicanidad y de las personas afromexicanas, es necesario entender quiénes son las personas afrodescendientes. El Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación (COPRED) y la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) coinciden en que una persona afrodescendiente es aquella persona que tiene origen africano o desciende de antepasados o ancestros

africanos que fueron comerciados como esclavos o migraron de sus lugares de origen a causa de otros procesos histórico-sociales. Una condición para la afrodescendencia es que estas poblaciones habiten en un territorio distinto a África. (CNDH, 2016: 8)

Hablar de afrodescendencia en México implica reconocer la presencia histórica de personas provenientes del África subsahariana en el territorio. El punto de partida determinante, sin duda, es la conquista y colonización de diversos territorios latinoamericanos, entre ellos México. Este hecho desató distintos fenómenos: nuevas enfermedades, establecimiento de técnicas distintas de cultivo y crianza de ganado, organización social y distribución de trabajo diferenciado, etcétera. Durante la conquista muchas personas negras esclavizadas fueron traídas al territorio.

> Las poblaciones negras son descendientes de individuos que llegaron a México como esclavos. Eran empleados en numerosos sectores, a veces concentrados por región (mina, plantaciones de azúcar, ganadería), pero, más a menudo, dispersos en prácticamente todas las regiones del país, tanto en el campo como en la ciudad (artesanía, empleos domésticos, obrero) (Martínez Montiel, 1994 en Hoffmann, 2006: 109)

No obstante, la esclavitud no es la única forma en la que la población negra estuvo presente en el territorio. María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde Nieto sostienen que algunas personas negras fueron traídas al territorio en calidad de libres y, en algunos casos, participaron en las acciones de conquista desplegadas por Hernán Cortés colocándoles en una situación diferente a la de sus pares traídos para realizar trabajos forzados. El caso de Juan Garrido es paradigmático en ese sentido:

> Juan Garrido, ex-esclavo nacido en África oriental y convertido al cristianismo en Portugal, participó en las expediciones de conquista de Puerto Rico y la Florida y tal vez fue el primer africano que llegó con Hernán Cortés a estas tierras. Garrido fue pregonero, portero y guardián del acueducto de Chapultepec. Se le atribuye haber sido la primera persona que plantó trigo en el Nuevo Mundo y algunos historiadores sostienen que se le otorgó un terreno dentro de la nueva traza de la Ciudad de México, privilegio del que sólo gozaban los españoles. (Iturralde Nieto y Velázquez, 2012: 59-60)

La presencia de las personas negras no se limita únicamente a la esclavitud. Experiencias como la de Juan Garrido me parecen interesantes para reconocer las distintas formas en las que la población negra habitó y habita México. Sin embargo, también es importante destacar que, aunque pudieron haber existido personajes negros con acceso a ciertos privilegios como el de poseer tierras, esto no necesariamente implica que hayan sido colocados en el mismo *status* que los conquistadores españoles.

Ahora bien, en la Nueva España las personas que fueron esclavizadas podían obtener su libertad de diferentes formas, en algunos casos podían comprarla o ser liberados por otras razones. No obstante, la libertad también se obtuvo a través de la resistencia, la lucha y las huidas.

> Una de las rebeliones más importantes del periodo virreinal tuvo lugar en Córdoba, Veracruz, y estuvo encabezada por un africano llamado Yanga o Ñyanga. Durante años, las fuerzas virreinales trataron inútilmente de someterlos hasta que en 1609 se vieron obligadas a pactar con Ñyanga y los cimarrones que los acompañaban, como única vía para poner fin a los asaltos en los caminos y evitar así las permanentes fugas de esclavos de las haciendas de la región. Así se fundó el pueblo libre conocido como San Lorenzo de los Negros. (Iturralde Nieto y Velázquez, 2012: 73)

La vida de las personas negras en México tampoco se reduce únicamente a los eventos previamente mencionados. La cotidianidad de las personas tiene muchas aristas, una de estas es la reproducción. Es indudable que todas las personas que llegaron al territorio novohispano, negras o españolas, crearon familias. También las crearon los habitantes originarios de estas tierras. Los descendientes de las personas africanas, es decir, las hijas e hijos que tuvieron han sido reconocidos de diversas formas; entre ellas, se les ha nombrado afrodescendientes.

Sin embargo, cabe destacar que la afrodescendencia no se reduce a los linajes o a los descendientes de estas personas únicamente, ya que las personas negras que fueron traídas al territorio latinoamericano y mexicano eran personas con una socialización y parámetros culturales previos ¿Qué implican dicha socialización y dichos parámetros culturales? Quienes fueron traídos de manera forzada e incluso

aquellos que llegaron en libertad, formaban parte de un contexto distinto del que recién estaban por pisar. Hablaban un idioma diferente al castellano y a los que se hablaban en los territorios que fueron conquistados; tenían rituales distintos de celebración, de despedida o destinados a honrar a figuras religiosas que les eran significativas; se alimentaban con variedades distintas de granos, frutas, verduras y animales, etcétera. Por ello, la conquista, la colonización y la presencia, en las colonias, de personas esclavizadas detonaron procesos de intercambio y adaptaciones culturales que, hasta nuestros días, se siguen haciendo evidentes.

La afrodescendencia no se manifiesta únicamente en los orígenes o en la apariencia de las personas, también hay muchas otras cosas que nos rodean y que tiene su raíz en África: comidas o palabras, por ejemplo. A mis amistades y a mi familia les cuento dos anécdotas que en este momento sirven para ilustrar los intercambios culturales a los que me refiero. Mi amiga Victoria Rovira, que es una activista antirracista y por los derechos humanos de las personas trans, viajó a Tanzania, un país de África Oriental. En una de las tantas fotografías que mi amiga compartió en sus redes sociodigitales, subió un platillo que tenía topotes.

Los topotes son un pez muy pequeño de la familia de los *pecílidos* y son un plato típico de ciertas zonas de Veracruz. Imaginen mi emoción y extrañeza al ver que en un plato de comida local de Tanzania se encontraban los topotes que mi abuelita solía hacer y que mi familia sigue consumiendo cuando regresamos a San Andrés Tuxtla y a Comoapan. Cuando yo vi esa foto y la compartí con ciertas personas, llegamos a la conclusión de que tiene todo el sentido que en Veracruz y Tanzania se consuman topotes. Recordemos que el puerto de Veracruz fue una zona de arribo de muchas embarcaciones que traían personas esclavizadas, y esto posibilitó los aportes culturales de esta naturaleza. Encontrar que tu cotidianidad se parece a la de personas que habitan África, también puede ser afrodescendencia.

El otro dato curioso que también denota afrodescendencia y que me sirve para explicar quiénes son, en México, las personas afromexicanas, tiene que ver precisamente con la forma en la que le damos nombre a la descendencia de personas negras. Decir afromexicano, afroperuano, afrocolombiano o

afroestadounidense es una suerte de gentilicio o regionalismo. Da cuenta de una persona afrodescendiente que tiene una nacionalidad específica: una persona afrodescendiente mexicana, una persona afrodescendiente peruana, una persona afrodescendiente colombiana, etcétera. No obstante, también hay otras formas de nombrar a las personas afrodescendientes, y, en ellas, las palabras utilizadas tienen un origen específico en África o denotan cercanía a ciertas palabras o idiomas provenientes de África.

Recientemente encontré un artículo escrito por Odile Hoffmann, "Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado" (Hoffmann, 2006: 103-135),[13] En un apartado de su texto, Hoffmann destaca otras formas de nombrar la herencia negra que no son precisamente afrodescendiente o negro y, sin embargo, son muy similares o intercambiables con afromexicana o afromexicano:

> En ciertas regiones en las que el mestizaje es tardío y la proporción de negros es mayor, existen identidades regionales particulares que integran y recuerdan los orígenes negros sin reducirse a ellos: *jarochos* en Veracruz, *guaches* en las tierras calientes de Morelia, *mascogos* en Coahuila. (Hoffman, 2006: 110-111)

Estas formas distintas de darle nombre a la afrodescendencia de varias partes de México responden también a especificidades locales. Es decir, una persona afromexicana no sólo es afrodescendiente, sino que es mexicana y, por lo tanto, también esta imbuida en ciertas costumbres, formas de expresarse, ritos, creencias, etcétera. La afromexicanidad da cuenta de cómo conviven las raíces africanas con las mexicanas. En ese sentido: jarocho, guache y mascogo son términos correspondientes distintos regionalismos, que da cuenta de particularidades que estas distintas poblaciones de personas afromexicanas tienen.

También es importante destacar que la afrodescendencia y la afromexicanidad, como conceptos y como identificadores, responden a la necesidad de nombrar

[13] Afromestizo es un término acuñado por Gonzalo Aguirre Beltrán, en el año 1989, en su libro *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. No es que las personas de las regiones afrodescendientes de México se autonombraran así. Ese término fue usado básicamente, más bien, por intelectuales que seguían a Aguirre Beltrán, pero entró en desuso posteriormente.

experiencias distintas a las de las personas indígenas. En la narrativa de la identidad nacional mexicana, la población se compone de personas mestizas, indígenas versus las “nacidas en el extranjero”. Históricamente hablando, a partir de la mayor parte del tiempo transcurrido desde 1829, a población negra no tuvo un registro histórico legítimo que sirviera para nombrarla y reconocerla en su especificidad. Eso apenas empezó a pasar, a partir de 2015, fecha en la que el INEGI llevó a cabo la Encuesta Intercensal, en la que por primera vez desde que las y los afrodescendientes fueron liberados de la esclavitud En México, se hizo un conteo oficial de ellas y ellos.

Aunque las experiencias de las personas históricamente racializadas hacia la inferioridad pueden ser muy similares, también hay distinciones importantes entre ellas, de las que sólo podemos dar cuenta mediante el recorrer históricamente cómo se ha portado el racismo hacia cada una de ellas y sus grupos de pertenencia, y, por lo tanto, mediante mirarlas y nombrarlas de una manera diferente. De no ser así, el fenómeno sólo se reduciría a ser una persona o un grupo “racializado”, pero esto no da cuenta de la complejidad de las vivencias.

> Las identidades sólo pueden expresarse si existen marcos legitimizantes de las mismas, de los que precisamente carecen los “negros” mexicanos, quienes no ocupan ningún lugar en el tablero identitario nacional. Sin diálogo posible con un “otro” que les reconocería su propia alteridad y, en particular, con el Estado, los afromexicanos no poseen una frontera por cruzar e integrarse eventualmente a las otras categorías identitarias disponibles (indígenas, mestizos, blancos). Permanecen en un espacio intermedio que asumen en tanto que “afromestizos” o “morenos”, y la mayoría de las veces en tanto que “mexicanos”. (Lewis, 2000 en Hoffmann, 2006: 107-108)

La lucha que las personas afrodescendientes de México o afromexicanas han librado para ser reconocidas, se ha materializado, por ejemplo, en dispositivos como los censos poblacionales desplegados por instituciones gubernamentales. Los censos llevados a cabo entre 2015 y nuestros días preguntan a la población de todo el país si se autoidentifica o no como indígena o afrodescendiente, negra o afromexicana. En ese sentido, en el caso de estas poblaciones, estos ejercicios censales han contribuido mucho a visibilizar a estas poblaciones; han contabilizado

cuál es el grueso de las personas que se consideran pertenecientes a las y los mexicanos de orígenes africanos, sino que también permiten identificar algunos de los indicadores de su situación socioeconómica.

> En 2015, después de una larga insistencia, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) los tomó en cuenta en la Encuesta Intercensal para disponer de una estimación del tamaño de la población afromexicana. En México, según los datos de la Encuesta Intercensal de 2015, hay [había] un millón 391 mil 853 personas afrodescendientes, representando el 1.2% de la población nacional. (Solís Téllez, 2021: 49)

Es importante destacar también que el termino afrodescendiente no apela al color de piel exclusivamente, sino que apela a la memoria histórica, es un concepto que pretende visibilizar la historia de una población en específico. Como término fue institucionalizado en la Conferencia mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia en 2011. (Copred, 2011)

Nombrar y visibilizar a una población y sus necesidades sólo es una pequeña parte de las acciones que se puede desplegar para que estas personas mejoren su calidad de vida y tengan acceso a derechos y oportunidades. En 2015 se encontró que poco más de un millón de personas se autoidentificaban como afromexicanas, y sabemos que esta autoadscripción puede estar atravesada por diversos elementos.

Como he desarrollado en este apartado, la afrodescendencia tiene múltiples variables. Las razones por las que una persona puede identificarse como afrodescendiente son distintas. En el recorrido que realicé, he citado la forma institucional y también la académica en las que se ha pensado la afromexicanidad. Sin embargo, esto no significa que los parámetros expuestos sean los mismos que los que a todas las personas afrodescendientes les generan un sentido de pertenencia.

2. Trazos históricos y contextuales

Un punto referencial cercano al momento en el que se está escribiendo este trabajo es 2020, 2020 debido a que por primera vez el censo de población nacional incorporó una pregunta sobre la autoadscripción afrodescendiente. No obstante, aunque ese puede ser un hito clave para la visibilización de la población afromexicana, no es el primer esfuerzo y mucho menos el único.

México es un territorio con una población diversa. Las personas que habitan el norte del país tienen costumbres diferentes a las que viven en el sur, la comida también es distinta, las formas de relacionarse, los modismos, etc. Sin embargo, hay otras diferencias que atraviesan el cuerpo y convierten a las personas en sujetos de opresiones y violencias. En el país habitan cuerpos racializados que histórica y sistemáticamente han sido menospreciados, relegados, discriminados e invisibilizados. Los pueblos originarios que han luchado por ser vistos por las políticas públicas gubernamentales y también por ser tratados dignamente, son una parte importante de esa población racializada mexicana que resiste y se conserva.

No obstante, a lo largo de la república está otra gran población que, desde mi punto de vista, también ha sido olvidada: ¿qué ocurre con las personas afrodescendientes en México? No podemos permitirnos olvidar que siempre ha habido negros en el país, personas que fueron esclavizadas durante la colonia y que después también se integraron al tejido social como creadores de sentidos y significados; así como también los flujos migratorios contribuyen al crecimiento de las diásporas.

Si escarbamos en la historia de México, encontraremos que la población negra y posteriormente afrodescendiente, ha estado presente, pero por alguna u otra razón no se les nombra de esa manera y, en ciertos casos, quienes forman parte de esa población específica no se reconocen como tal. No dudo que detrás de ese no-nombrar, haya desconocimiento por el término afrodescendiente pero también, hay racismo y colorismo.

Es preciso señalar que ser negra durante la colonia y ser negra en 2020 no es lo mismo. La identidad es un fenómeno vivo que continuamente cambia. El mundo no es blanco o negro, aunque la mayor parte del tiempo la cultura hegemónica diga

que el mundo sí es blanco y además es hombre, heterosexual y de clase media. La realidad es que la población es (literalmente) de todos los colores y es en el medio de ese espectro que se ubica la población que es el interés central de esta propuesta de proyecto. Hago esta aclaración ya que no quiero caer en un binarismo moral: blanco malo, negro bueno; no obstante, esto no significa que pase por alto la estructura moderna-colonial que posibilita la supremacía blanca y el racismo sistémico.

Cabe destacar:

> En México las dinámicas del racismo son más bien asimilacionistas. Es decir, también se sostiene la existencia de las razas, pero al contrario del segregacionismo que entiende que estas diferencias son irreparables, el racismo asimilacionista cree que las razas inferiores gradualmente podrán alcanzar a las más desarrolladas. No sin mucho esfuerzo, evidentemente. Hay que 'mejorar la raza' a toda costa, y se compara con el segregacionismo, es mucho más difícil identificar la violencia y el racismo con la claridad que implica la separación de grupos. ¿Cómo afirmar que hay racismo en México si el mestizaje -ese gran mito fundacional- está basado en la mezcla de dos razas distintas? (Ogata, 2020: 18)

Para hablar de cómo se ha abordado la conversación en torno a las personas afrodescendientes en México, es importante tener claro a qué nos referimos al hablar de esta población:

> "Las personas afromexicanas o afrodescendientes son quienes descienden de personas provenientes del continente africano que llegaron a México durante el periodo colonial, en épocas posteriores o en la actualidad y se autorreconocen afrodescendientes por su cultura, costumbres y tradiciones."[14]

En el país hay tres estados en los que se ha concentrado históricamente la población afrodescendiente: Veracruz, Oaxaca y Guerrero. No obstante, es preciso aclarar que hay diásporas, es decir más allá de los tres estados anteriormente

[14] Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Población afromexicana o afrodescendiente, Disponible en: https://bit.ly/3D7UDa0.

mencionados, es posible encontrar población afro, no obstante, se suele decir que se encuentran situadas en esa región geográfica.

La historia en torno a la presencia de la población afrodescendiente en México tiene sus inicios en la época colonial con la traída de esclavos negros al territorio. María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde señalan que “con Hernán Cortés y los otros conquistadores llegaron las primeras personas africanas a México. Varias -en su mayoría ladinas- fueron recompensados con tierras y mano de obra, y otras adquirieron la libertad por su participación en la conquista de los pueblos indígenas”. (Velázquez, María Elisa, Iturralde Nieto, Gabriela, 2016: 61) Durante el periodo de conquista, personas negras de origen africano fueron traídos con fines de explotación; si bien la pretensión, debido a la construcción social y simbólica de los cuerpos negros, era mantener a la población esclava lejos de la población blanca colonizadora, invariablemente hubo mezclas indeseadas y atravesadas por la violencia.

En sentido estricto y superficial, la afrodescendencia implica ser descendiente de personas africanas. Una suerte de indicador que ha fungido como elemento para clasificar y racializar a las personas es la apariencia física. El fenotipo heredado entre las mezclas raciales que se realizaron, fueron un marcador social determinante para continuar con la jerarquización. No obstante, la apariencia física no es el factor más importante para determinar la afrodescendencia.

Recordamos que las poblaciones esclavizadas fueron extraídas de sus contextos, esto implicó que, aunque se invisibilizarán sus historias, costumbres, etc., las personas replicaban sus contextos culturales y costumbres en el nuevo mundo al que fueron insertados. Si bien es cierto que la reproducción y por lo tanto la maternidad racializada se vivió de formas específicas a causa de la violencia y la privación de libertad, ciertas costumbres y creencias fueron heredadas.

Es decir, la mezcla que se dio no desembocó únicamente en variaciones fenotípicas, sino que también hubo una serie de adaptaciones y mezclas culturales que también colaboraron a construir eso que entendemos como afrodescendientes. La afrodescendencia en México data entonces del resultado de las múltiples mezclas que hubo durante y posterior al hecho colonizador.

En ese sentido cabe destacar:

> Las características y diferencias entre las poblaciones históricas de origen africano se relacionan con los procesos de intercambio y convivencia que mantuvieron con indígenas y españoles, es decir, con las variantes que el *mestizaje* tuvo en cada región. Algunos sitios, entre ellos los puertos s de Acapulco y Veracruz, se construyeron y formaron con africanos y afrodescendientes, quienes edificaron los fuertes que caracterizan a esas ciudades, se integraron a las milicias, establecieron comercios y trabajaron en ocupaciones marítimas. (Velázquez, Iturralde Nieto, 2016: 19)

Con cierta regularidad cuando pensamos en la población afromexicana, nos dirigimos a la costa de Veracruz, Guerrero y Oaxaca. Esto debido al flujo histórico migratorio en el que múltiples personas esclavizadas fueron traídas contra su voluntad a ciertos puertos del país. No obstante, también es importante considerar que otros fenómenos migratorios, llevan a las personas a desplazarse de sus lugares de orígenes en búsqueda de oportunidades distintas.

No obstante, de acuerdo con el trabajo que realizan María Elisa Velázquez Gutiérrez y Gabriela Iturralde, estos tres estados no eran las únicas rutas de paso o acceso de personas esclavizadas. Las autoras retoman a Aguirre Beltrán para destacar los principales estados en los que transitaban o llegaban personas esclavizadas: Parral, Monterrey, Zacatecas, San Luis, Tampico, León, Querétaro, Guadalajara, Colima, Morelia, Pachuca, Puebla, Chilpancingo, Villahermosa y Mérida[15].

Las personas que colaboran en este trabajo nacieron y se encuentran asentadas en lugares diferentes del país. En el caso de Cora Montañez es la única persona que nació, creció y vive actualmente en Saltillo, Coahuila, un estado ubicado al norte del país. Mientras que Nahui Olín, Jumko Ogata y yo somos de distintas partes de Veracruz; Nahomi por otro lado es de Ciudad de México.

La diferente ubicación geográfica de las coparticipantes tiene diversas implicaciones. Si la identidad es relacional y contextual, no se entiende, ni se vive de la misma manera la identidad racializada en distintos puntos geográficos. Hay

[15] Vid. (Velázquez, Iturralde Nieto, 2020: 11)

que tener en mente que el norte del país está profundamente influenciado por Estados Unidos y lo que concebimos por cultura norteamericana. En zonas de Tijuana, por ejemplo, tiende a celebrarse el *thanksgiving* o día de acción de gracias, que si bien es una fiesta estadounidense algunas zonas de México terminaron por adoptar la costumbre.

Esto es interesante y relevante porque, así como esta influencia ha modificado hasta cierto punto la vida cotidiana de las familias y de la colectividad, también de manera individual hay otros elementos que articulan diferencias y que condicionan en mayor o menor medida la manear en la que leemos o concebimos ciertas identidades.

Para esta investigación entonces el contexto es importante ya que tenemos mujeres que se identifican de la misma manera o que han construido reflexiones en torno a su identidad con muchas similitudes, pero estas reflexiones también están profundamente atravesadas por sus contextos.

2.1. Hitos de la historia de la población negra y afromexicana

Algunos de los puntos de partida importantes para reconocer a la población negra en México se encuentran en los movimientos independentistas de esta región a principios del siglo XIX, es importante destacar que estas movilizaciones tenían como propósito emanciparse de la Corona española con todo lo que esto implica en términos políticos, económicos sociales y culturales. Los independentistas querían establecer un proyecto político distinto al de la Monarquía Española: la creación del Estado-nación.

María Elisa Velázquez Gutiérrez, señala:

> El reconocimiento de los americanos, como un grupo distinto al de los europeos, con derechos iguales, sin privilegios o distinciones en apariencias, color de piel, posición económica o social, no era sólo una idea "romántica", era una de las consignas centrales del movimiento insurgente. La abolición de las calidades y el reconocimiento de los americanos como un pueblo con características propias, daba sentido a la necesidad de independencia y autogobierno. […] aunque la esclavitud, ya no era para principios del siglo XIX una forma de sometimiento tan rentable para la economía colonial, seguía siendo una manera de control y explotación en regiones como Veracruz o Morelos […] no sólo la padecían los africanos o afrodescendientes, sino también

> indios sometidos en "guerra justa", eran esclavos en regiones del sur y del norte de la Nueva España. (Velázquez Gutiérrez, 2011: 51)

Es decir, en la abolición de las calidades y la esclavitud convergen elementos importantes a través de los cuales la población negra se ha constituido históricamente. Estos hechos no son importantes únicamente porque la población negra obtiene libertad sino porque pasan a convertirse en sujetos insertos en el proyecto del Estado-nación.

Cuáles son las implicaciones que el proyecto independentista tuvo en la población negra. Hay que destacar que la abolición de calidades implicaba reconocer como iguales a las personas. Se trataba de un proyecto que pugnó por la igualdad de derechos en la Constitución, es decir se trataba de igualar el acceso a derechos, a oportunidades, etc., sin embargo, esto no significa que socialmente se tradujera de la misma manera.

El antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, en su trabajo *La población Negra de México. Estudio etnohistórico (*1990) opina que este proceso de homogeneización era pensado como uno que, tras abolir el sistema de divisiones entre calidades y castas, transitara hacia una sociedad en la que la clase fuera el organizador social.[16] Para la población afrodescendiente del nuevo México, dicho tránsito implicó recibir el mensaje “intégrate como parte de las masas mexicanas y, en ese proceso, diluye tu identidad diferenciada”.

Esta integración no es una forma perversa en la que actuó el proyecto del Estado-nación mexicano, sino que responde a la forma en la que suelen conformarse los estados nacionales. Es importante generar cohesión social a través de convencer a la población de que tiene costumbres y tradiciones compartidas o el construir símbolos patrios de identidad unificada que generen sentimientos nacionalistas y de orgullo de pertenecer a esta nueva entidad nacional.

El propósito de generar cohesión social, identidad y orgullo es una forma de homogeneizar a la población o asimilarla. El caso paradigmático y más destacable

[16] En el periodo novohispana había tres calidades –españoles, indios y africanos o negros- y las castas eran las personas producto de mezclas más diversas que español con indígena y español con negro.

de este proceso es el de la población indígena. En ese sentido Eva Sanz Jara señala:

> Con el nacimiento de México como nación se pone en marcha, por parte del Estado, el «proyecto liberal», vigente durante todo el siglo XIX, que tiene como propósito, en lo que se refiere a los indígenas, darles el tratamiento opuesto al que recibieron durante la Colonia: si los españoles trataron de mantener apartado al indio del resto de la sociedad, el objetivo del «proyecto liberal» será el de la asimilación, dado que se considera la pervivencia del indio un obstáculo al progreso. La asimilación significa terminar con lo diferente, homogeneizar la nación entera, lo que conlleva necesariamente la desaparición de la cultura indígena. (Hirsch, Joachim, 2001: 93)

Si bien el caso de la población indígena destaca debido al intento de asimilarla ya no distinguiéndola por sus características étnicas sino instaurando una narrativa en la que se le dice que es parte fundamental del origen glorioso de la nación mestiza; la población negra simplemente es desaparecida. No obstante:

> Es del consenso general que los esclavos que contribuyeron a dar color a la carga genética de México quedaron integrados en el mestizaje de modo tan completo que resulta difícil, para el lego, distinguir los rasgos negroides en el conjunto de la población actual. Lo anterior implica aceptar que la integración negra es un hecho consumado en el tiempo histórico. (Aguirre Beltrán, 1972: 277)

La pretensión de igualdad y la disolución de las calidades no sólo son el alma del Estado-nación mexicano, sino que también funda el llamado proyecto de mestizaje. Tanto Aguirre Beltrán como Sanz Jara advierten de esto en sus textos. Eva Sanz Jara se concentra en el caso de la población indígena, mientras que Gonzalo Aguirre Beltrán da cuenta de la población negra. Estos dos casos tienen similitudes y es importante observarlos a la luz del proyecto del Estado-nación y de la lógica mestizante.

Si el proyecto mestizante está pensado sólo como mezcla de indígenas y españoles, excluyen totalmente del proyecto identitario nacional a la población afrodescendiente: los borran del mapa, del futuro del país. Eso a pesar de que, en

los siglos XVI a mediados del XVIII, eran la segunda población por su importancia demográfica en la Colonia, después de los indígenas, y antes de los españoles.

Como he señalado anteriormente y de la mano de Mónica Moreno Figueroa, es pertinente no perder de vista que el proyecto del mestizaje genera sentimientos de pertenencia, pero también lógicas discriminatorias y racistas al no cumplir con los deberes ser, al tener una apariencia distinta a la de las personas blancas o blanco-mestizas, al ser construidas imaginariamente como lo inferior.
En ese sentido, Mónica Moreno destaca:

> Es a través de estas lógicas del mestizaje que tiene lugar la negociación de pertenencia a la nación. Las lógicas de mestizaje son estrategias de diferenciación racial que permean la vida social mexicana. Operan cuando, por ejemplo, existe un discurso orientado a mejorar la apariencia personal o a obtener un color de piel más claro sin establecer un vínculo explícito con las nociones de «raza» que sustentan dicho discurso o hacer referencia a cómo esos presupuestos han cobrado forma a través de la historia. Lo que hace una «lógica del mestizaje» es desconectar la experiencia personal del racismo del contexto social más amplio que la reproduce, así como borrar los lazos con su proceso histórico de formación. Al operar mediante esta lógica, el racismo pierde su nombre y sus referentes y se convierte en «es lo que hacemos, simplemente», y «así son las cosas, simplemente». (Moreno Figueroa, 2012: 9)

Cabe destacar que este texto de Mónica Moreno habla de la experiencia de mujeres indígenas, sin embargo, me parece que en ciertos momentos las experiencias de racialización y violencia entre la población indígena y afrodescendiente, dialogan entre sí. Lo que plantea Mónica Moreno no sólo es útil para hablar de la población indígena, sino que también pienso que la lógica mestizante atraviesa la experiencia negra de formas similares.
Al igual que en el caso de la población indígena, la población negra ha sido percibida como inferior en diversos sentidos y por lo tanto, se les exige la modificación de su apariencia, más allá del color de la piel, la demanda de abandonar quizá ciertos peinados, ropa, modificar la forma en la que habla, se mueven, etc., en este caso en particular el texto de Mónica Moreno es pertinente; aunque hay que tener en mente que cuando se habla de mestizaje esto hace eco directamente en la narrativa indígena y no en la negra, aunque esto no signifique que la población negra no sea perjudicada a causa de esto.

Si bien podemos decir que posteriormente al hecho colonial, la independencia y la integración de la población racializada al proyecto del Estado-nación mexicano, las personas afrodescendientes fueron colocadas como iguales ante la constitución, esto no quiere decir que los estándares de valoración, el deber ser y las políticas públicas empezaran a operar de la misma forma que en la población no racializada hacia la inferioridad.

En ese sentido es importante reconocer que tanto el color de piel como el fenotipo de las personas racializadas resultó ser el principal marcador que distinguía y colocaba a dichas personas en situaciones y lugares específicos que los hacían vulnerables o sujetos de violencias específicas. Sin embargo, el marcaje no sólo se quedó en las distinciones de físicas de los cuerpos, dicho marcaje fue leído e interpretado. Los cuerpos racializados resultaron ser leídos como cuerpos con taras, criminales, idiotas, mentalmente enfermos e incapaces, pobres, etc.; mismas lecturas y categorías no eran ociosas colocaban a los cuerpos en una suerte de tutelaje a la par de ser potenciales cuerpos sujetos a castigos.

Los marcadores anteriormente mencionados, comenzaron a tener diversas implicaciones, por ejemplo, la perfilación criminal. En *El impacto de la modernidad. Fotografía criminalística en la Ciudad de México* (Lerner, 2007), Jesse Lerner explica cómo a partir de la medición de cráneos en Estados Unidos, se hablaba sobre la predisposición a la violencia, delinquir, robar, etc., y para realizar estos perfilamientos se auxiliaban de fotografías. No obstante, explica que en México no operó de la misma forma que en Estados Unidos. Lerner explica:

> En México […] la fotografía se aplicó con fines más prácticos en el ejercicio de la ley. […] el Estado mexicano de mitad del siglo XIX estaba preocupado por la vigilancia, el control y la represión. […] No es de sorprender entonces que, muy pronto en la historia de la fotografía, las autoridades se dieran cuenta de la potencia de este joven medio como herramienta de control e identificación social, e incluyeran como política el fotografiar a los prisioneros. (Lerner, 2007: 25)

Como mencione anteriormente, el perfilamiento que se realizaba de los prisioneros respondía a características físicas primordialmente, ya que se asumía que éstas daban cuenta de una predisposición para ser un criminal. Esto implicó que todas

las personas que se veían de una forma específica eran potencialmente peligrosas y, por lo tanto, sujetas a ser detenidas.

Lerner dice:

> La aplicación de la fotografía como instrumento de control social se fue haciendo cada vez más elaborada en las prisiones. […] El doctor Ignacio Fernández Ortigosa introdujo en México el gabinete antropométrico, también conocido como el método Bertillon, un complicado sistema de identificación basado en la medición y la fotografía. […] basado en once mediciones corporales, entre las cuales se incluían el tamaño de la cabeza, el pie y la oreja. […] Aparte de las generalizaciones sobre la forma craneal del criminal mexicano -por ejemplo, que los ladrones indios tenían ángulo facial más pequeño mientras que los asesinos mestizos presentaban uno más grande- […] Los violadores se caracterizaban por tener «Ojos grandes y saltones… una mirada clara y brillante, labios curvos y gruesos… y escaso vello facial». (Lerner, 2007: 25)

La descripción de criminales que acabo de presentar nos remite a personas racializadas hacia la inferioridad y, éstas pueden ser indígenas o también negras. Para no ahondar en los perfilamientos, es importante establecer que estos prejuicios son consecuencia del hecho colonial y también de la organización social establecida en la Nueva España, los fragmentos que acabo de presentar dan cuenta de lo que ocurría a mediados de siglo XIX e inicios de siglo XX.

Este antecedente es fundamental porque desde mi perspectiva, son las primeras formas en las que la eugenesia se hizo presente en México. Posteriormente estas medidas cobran fuerza y salen de las prisiones para pasar a ser parte de la vida cotidiana y privada de las personas. La eugenesia afectó a la población afrodescendiente en general, pero tuvo formas distintas de manifestarse, es decir, la vida cotidiana de las personas afrodescendientes está también sexualmente diferenciada.

Mientras que los hombres eran vulnerables a ser encarcelados por ser potenciales criminales, asesinos, violadores, ladrones, etc., tanto hombres como mujeres eran candidatos para encerrar en manicomios debido a las supuestas taras o la incapacidad para llevar una vida normal. No obstante, las mujeres atravesar los procesos de eugenesia de otras formas, la apropiación de los cuerpos de las

mujeres racializadas hacia la inferioridad se materializó en esterilizaciones forzadas, por ejemplo.

En el siguiente apartado daré cuenta de algunos aspectos específicos que atravesaron las mujeres afrodescendientes durante el siglo XX y a la luz de un México con un proyecto de Estado-nación sólido, una lógica mestizante y, ahora también, con políticas eugenésicas.

2.2 Las otras de los otros: Mujeres afromexicanas

La historia de las mujeres racializadas hacia la inferioridad en México está repleta de violencias invisibilizadas o negadas que aún a la fecha se manifiestan incluso en la forma en la que se realizan ciertas demandas de acceso de derechos tales como el aborto, el sesgo racial es una herencia gestada desde el hecho colonial y que se consumó durante el siglo XX.

Durante la época colonial, las mujeres indígenas y negras servían como criadoras y nodrizas de les hijes de otras parejas, se les dio un papel de domésticas en casas de personas blancas o blanco mestizas. Mientras que por un lado las mujeres racializadas hacia la superioridad podían ocupar “cómodamente” el papel de madres, las mujeres racializadas hacia la inferioridad sólo eran reproductoras o criadoras. Debido a esto muchas mujeres fueron esterilizadas de manera forzada como parte de las políticas de eugenesia del país.

Cabe destacar que el acceso a los cuerpos de las mujeres resultó ser sólo la punta del iceberg de las políticas de eugenesia instauradas después de la Independencia. La eugenesia en México data de principios del siglo XX, Beatriz Urías Horcasitas en su libro *Historias secretas del racismo en México*, realiza un punteo muy preciso sobre la forma en la que aparece y se manifiestan las políticas de limpieza en México.

Beatriz Urías Horcasitas explica:

> Una de las primeras manifestaciones de la eugenesia en México apareció en el ámbito literario, dentro del género de la ciencia ficción. EN 1919, fue publicada en Yucatán la novela *Eugenia*, de Eduardo Urzaiz, médico nacido en Cuba y radicado en Yucatán. […] En la trama de la novela escrita por Urzaiz, las uniones entre hombres y mujeres rompían con el marco de la moral sexual establecido en las capas alta y media de la sociedad porfiriana. […] El estado asumía la crianza y la educación de la niñez, y tanto los hombres como las mujeres eran libres de unirse o separarse siempre y cuando estuvieran esterilizados. La política de esterilizar a todo aquel que no fuera considerado un buen reproductor se justificó en la novela. (Urías Horcasitas, 2007: 103)

Entendiendo la eugenesia como un proyecto de control selectivo de la reproducción, es importante distinguir que los principales cuerpos afectados por estas políticas fueron los de las mujeres y también a sus crías. Es preciso señalar que esta corriente médico-higiénica, como se mencionó anteriormente, es una herencia del Norte Global.

Es pertinente reconocer la herencia del pensamiento eugenésico ya que, según lo que plantea Beatriz Urías Horcasitas, podríamos entender que la especificidad de la limpieza racial se desprende directamente de los ideales del nacionalsocialismo en Alemania y el profundo antisemitismo de la época y el proyecto político impulsado durante la guerra. Al mismo tiempo, que la presencia de las políticas eugenésicas se hayan desarrollado durante el porfiriato, también habla de del proyecto político instaurado por el entonces presidente José de la Cruz Porfirio Díaz Morí.

Las políticas eugenésicas se manifestaron de diversas formas en México, Beatriz Urías Horcasitas señala por un lado que “el combate en contra de las enfermedades venéreas, el alcoholismo y la prostitución, fueron los puntos más visibles del programa de regeneración que los médicos eugenistas trataron de imponer en los años treinta y cuarenta”. (Urías Horcasitas, Beatriz, 2007: 110)

Con mayor claridad, cuando se habla de prostitución, podemos intuir que más que un control sanitario para el caso de las enfermedades venéreas se trataba de un esfuerzo por garantizar que aquellas personas que ejercían la prostitución, en su mayoría mujeres empobrecidas y racializadas, no se reprodujeran.

Mientras que, por otro lado, cuando se habla de alcoholismo, inevitablemente se desarrolla una discusión sobre moralidad: personas buenas y valiosas. ¿Quiénes

eran estas personas y qué implicaciones tenía pertenecer a estos grupos? Urías Horcasitas explica:

> Con frecuencia, los médicos eugenistas establecieron un vínculo entre las razas indígenas y las inclinaciones hacia la delincuencia o las enfermedades mentales. Al igual que en la última parte del siglo XIX, se consideraba que el origen de la delincuencia era biológico-hereditario, y que esta «enfermedad social» podía ser corregida por medio de la «profilaxia». Esto explica la importancia que los eugenistas dieron a la realización de estos estudios en las cárceles y correccionales. (Urías Horcasitas, 2007: 117)

Esta creencia de que la población racializada tenía una predisposición genética para delinquir o para padecer alguna enfermedad mental, resultó ser un movilizador fuertísimo para las políticas de limpiezas. Huelga decir que la perfilación racial criminal azotó principalmente a los hombres indígenas, negros y racializados. Mientras que las políticas eugenésicas operaban de otras formas en los cuerpos de las mujeres como hasta ahora se ha ido mencionando. Las políticas eugenésicas de México atravesaron a las mujeres duramente cuando de la reproducción se trataba.

> Durante un corto periodo, México fue uno de los pocos países latinoamericanos que puso en práctica las políticas de esterilización. En julio de 1932, durante la gubernatura de Adalberto Tejada, en Veracruz fue expedida una ley que legalizaba esta medida en caso de idiotismo, locura, enfermedades incurables o criminalidad. […] Sin embargo, la orientación general de la eugenesia mexicana no aplicó medidas extremas como la esterilización. Aunque se habló de la necesidad de controlar la reproducción de los individuos que provocaban el atraso y la degeneración de la sociedad.” (Urías Horcasitas, 2007: 121)

El control natal en México estaba orientado, en apariencia, a prevenir el alza de mortandad materna, así como infantil. Mientras que las políticas eugenésicas y de limpieza tenían la pretensión de mejorar la población y así no sólo evitar enfermedades sino también para, supuestamente, mejorar la calidad moral de la sociedad. Las esterilizaciones no fueron el único mecanismo de control colocado sobre la mesa, el aborto también fue considerado como una práctica valida y legitima para descartar aquellos potenciales seres, en apariencia, no adecuados.

En ese sentido cabe destacar que la discusión sobre la legitimidad del aborto y su posible legalización, respondían a las prácticas eugenésicas que se popularizaron en el siglo XX. Al respecto, Urías Horcasitas nuevamente vuelve a darnos luz sobre el tema:

> La discusión acerca de la legalización de aborto se inscribió en el marco de un conjunto de políticas públicas poblacionistas muy influidas por la eugenesia, la higiene mental y las teorías acerca de la degeneración que buscaron «mejorar a las razas» y establecer controles sobre genitores potenciales aquejados de alcoholismo, desviaciones sexuales y tendencias criminógenas. (Urías Horcasitas, 2007: 147)

La discusión del aborto se entre cruzó con los valores conservadores tanto de los médicos mexicanos eugenistas, como de los políticos y la misma sociedad mexicana. Sin embargo, los mismos conservadores que pertenecían a los estratos más altos de la sociedad se dejaron llevar por los valores católicos que pugnaban por salvaguardar la gestación y la crianza como la mayor realización que pueden tener las mujeres.

No obstante, esto no fue impedimento para que las discusiones en torno al aborto rápidamente volviesen a volcarse en esterilizaciones a cierto tipo de mujeres. Cabe destacar que, a la luz de estas discusiones, tomó fuerza la idea de que las mujeres tenían únicamente dos funciones: gestar hijos para después criarlos, todo esto en el ámbito doméstico y al servicio de sus maridos. Es menester reconocer que las mujeres relegadas a este papel fueron mujeres específicas, pero la consolidación de dicho papel trajo consigo otro papel para las mujeres racializadas: domésticas.

La dicotomía creada entre mujeres madres de familia y esposas de familia, contrastó con aquellas mujeres que, al ser empobrecida, marginalizadas y vulneradas, se vieron en la necesidad de salir de sus hogares para poder trabajar. Esto desembocó en que “los médicos pusieron en entredicho el compartimiento sexual y el instinto materno de las mujeres que trabajaban «fuera del hogar», ésta, según ellos, era la causa por la que trataban de evitar un embarazo”. (Urías Horcasitas, 2007: 151)

Este dato no es ocioso, ya que la gran mayoría de mujeres médicas que militaban e impulsaban las medidas higienistas, resultaron ser mujeres feministas. Hay que contemplar esta precisión ya que esto da sentido al convocar o hacer un llamado de

atención por hacer un esfuerzo por entender a la población de mujeres negras, indígenas y racializadas a través de una perspectiva en feminista que añada las variables de raza y clase en sus análisis.

Si bien es durante los primeros años del siglo XX que se consolidan las ideas y proyectos eugenésicos que afectaron de maneras específicas a las mujeres indígenas y negras, también es durante este siglo que se consolidan diversas movilizaciones no sólo de resistencia sino de demandas por el reconocimiento de la población negra y afrodescendientes. Es aquí en donde también encontramos el principio de los debates entorno a la identidad afrodescendiente y afromexicana.

Cuando se habla de los primeros activistas por los derechos de las personas afrodescendientes mexicanas, inmediatamente resuena el nombre Glyn Jemmott Nelson. Jemmott Nelson, fue un hombre trinitense que luchó en favor de los derechos de la población afrodescendiente, es el cofundador de México Negro en 1997.

Si bien el activismo realizado por Glyn Jemmott Nelson se enfocó en la población afrodescendiente y negra de algunas regiones de México, hay que señalar que las mujeres también se organizaron para no sólo atender a la problemática de la población afrodescendiente sino para atender las necesidades específicas que las mujeres racializadas atravesaban.

El activismo de Glyn Jemmot junto con el de México Negro se concentró principalmente en Guerrero y Oaxaca, posteriormente se extendió a algunas regiones de Veracruz. Focalizar los mayores esfuerzos en las regiones costeñas y del sur del país responde a que la mayor cantidad de población negra y afrodescendiente se concentra en esa zona. No obstante, esto no significa que en otras regiones de la República Mexicana no haya personas afrodescendientes y negras, su presencia se debe a la gran migración motivada por el profundo centralismo del país o bien, por otras razones.

Cabe destacar que iniciar este recorrido histórico desde principios de siglo XX hasta sus finales, es decir, desde la Independencia y Revolución, hasta el nacimiento de México Negro tiene como fin resultar dos puntos importantes que convergen y que

son determinantes para dar cuenta de la experiencia de las mujeres negras y afrodescendientes a través de la historia.

Por una parte, como he venido resaltando el proyecto del Estado-Nació de la mano con el Mestizaje, está plagado de pretensiones homogeneizadoras. Esto no sólo con el fin de generar sentimientos de pertenencia y orgullo nacional sino de crear una identidad monolítica: el mexicano mestizo, la mexicana mestiza. Es decir, asimilando las diferencias.

Mientras que en los últimos años del siglo XX el activismo y la pugna por los derechos y reconocimiento de la población negra y afrodescendiente hace parte de los esfuerzos por reconocer otras identidades que habitaban el país y que tenían, no sólo especificidades culturales, sino que requerían de reconocimiento, derechos, etc. Al respecto, Itza Amanda Varela Huerta destaca:

> […] podemos observar que México llega de forma tardía a los procesos político-identitarios latinoamericanos, dado que éstos inician a principio de los años 80 del siglo XX en países como Colombia, Venezuela y Brasil, entre otros. Pese a que en México la formación de una alteridad negra-afrodescendiente solo inicia a finales de los años 90, ésta tiene elementos en común con otros movimientos afros en el continente y se adhiere a los convenios internaciones sobre políticas de justicia y reparación respecto a la esclavitud y lucha global contra el racismo. (Varela Huerta, 2021: 3)

Desde mi punto de vista, los esfuerzos de México Negro y el activismo afrodescendiente y negro pugnaban por ser reconocidos no sólo en derechos sino también por hacer válida su identidad que no se correspondía a la identidad homogénea impuesta por el Proyecto del Mestizaje.

El activismo particular de las mujeres afromexicanas y negras se entrecruzaba con defender y reconocer su identidad étnico-racial, así como echar luz sobre las otras violencias que las atravesaban: género y clase. En ese sentido, cabe destacar que las mujeres racializadas dotaron a su activismo y posicionamiento político de otras movilizaciones de mujeres, así como de escuelas de pensamiento:

> Tanto para el movimiento negro-afromexicano como para la discusión respecto al papel de las mujeres en éste, el neozapatismo ha sido una referencia en diferentes momentos, sobre todo en lo que se refiere a la participación de sectores alterizados en las políticas nacionales. Por otro lado, para el

> movimiento afrodescendiente en América Latina, las reflexiones del *black feminism* y el feminismo negro latinoamericano, han impactado de forma particular en las narrativas y las prácticas políticas de las activistas, quienes reconocen las intersecciones de los procesos de racialización. (Varela Huerta, 2021: 7)

En paralelo a la construcción colectiva de la identidad afromexicana, afrodescendiente o negra mexicana, se construía y se reflexionaba la identidad de las mujeres afromexicanas con las respectivas particularidades que las mujeres atraviesan. Las discusiones que se gestaron entre las mujeres organizadas no sólo estaban vinculadas a la pugna por la dignificación, reconocimiento y lucha por los derechos de la población afromexicana, sino también buscaban echar luz sobre como las mujeres experimentaban opresión al interior del mismo movimiento como fuera de éste. “Las mujeres negras-afromexicanas están luchando junto a sus compañeros, pero también dentro de esos espacios para impulsar la discusión sobre relaciones de poder y subordinación que afectan a las niñas y mujeres afromexicanas”. (Varela Huerta, 2021: 11)

Cabe destacar que dichas relaciones de poder y subordinación no sólo se encarnaban en las relaciones entre mujeres racializadas-hombres blancos; las relaciones de subordinación también se encarnaban entre mujeres racializadas-mujeres blancas y, por otro lado, también las tensiones por razón de género se manifestaban entre mujeres racializadas-hombres racializadas. Debates que fueron puestos sobre la mesa a la par de la lucha por el reconocimiento por la identidad de las personas afromexicanas.

El breve recorrido histórico que realicé tiene como propósito echar luz sobre algunas de las coyunturas más importantes y trascendentes en la realidad de las mujeres afrodescendientes. No obstante, es importante señalar que la presencia de la población negra data de siglos anteriores al XX, podríamos realizar un mapeo de los hitos más importantes que estallan y se desprenden del hecho colonizador. Sin embargo, el siglo XX al ser el inmediatamente anterior, es un periodo necesario de ver para entender las discusiones contemporáneas en torno a la identidad racial afromexicana.

Huelga destacar que si uno de los referentes históricos que me ayudaron a construir este apartado está íntimamente ligado a la experiencia de la población indígena, es a mí parecer parte de las consecuencias de invisibilizar y negar a la población negra en el territorio mexicano. Aunado a esto también responde al Proyecto del Mestizaje y sus pretensiones homogeneizadoras. Si bien ambos casos no son comparables en su totalidad, hay muchos puntos de coincidencia que nos permite hacer un símil con la población indígena y el caso de la población negra.

El segundo capítulo de mi investigación es una exploración de la historia de la población afrodescendiente, afromexicana y negra en México. Destaqué sólo algunos hitos y eventos significativos que han influido en su identidad y experiencias. Este breve recorrido evidencia que las poblaciones afrodescendientes han desempeñado un papel fundamental en la construcción de la nación mexicana, contribuyendo así a su diversidad cultural y social.

La llegada de la población negra al territorio que hoy es México durante la colonización trajo consigo una serie de consecuencias, a menudo, dolorosas y violentas para estas poblaciones. Recordemos que la eugenesia en México y la segregación racial en el territorio, han calado hondo en la identidad de las poblaciones negras y afrodescendientes. Un elemento clave en este capítulo es la distinción entre las vivencias de las violencias históricas que han atravesado hombres y mujeres afrodescendientes. Las mujeres afromexicanas han experimentado violencia de género y racista, lo que influye en la manera en la que construyen su identidad.

Este capítulo me permitió comprender mejor la historia de la población afrodescendiente en México y las complejidades de sus experiencias; así como establecer cuáles pueden ser algunos de los elementos históricos que dan forma a la construcción y configuración de la identidad de mujeres afromexicanas.

3. Imbricación e intersección de opresiones: racialización y género

Si se trata de hablar del movimiento feminista, por regla general, lo primero que encontraremos es que el feminismo como movimiento social y como teoría crítica tiene su origen en Europa. El lema “Libertad, igualdad y fraternidad” a travesó la Revolución Francesa, esta triada de valores, aspiraciones o expectativas tenían como fin ser orientadores para discutir y elaborar lo que conocemos como Derechos Humanos y del Ciudadano. De acuerdo con la época, quienes estaban activos políticamente en su mayoría eran hombres, sin embargo, algunas mujeres comenzaron a preguntar: ¿qué pasa con los derechos de la ciudadana?

Diversas mujeres se organizaron para discutir con sus pares y señalar que no eran ciudadanas de segunda categoría, señalaron que el acceso a la educación era clave para la emancipación de las mujeres, así como también se hablaba de la importancia del derecho a la propiedad privada y el acceso al voto. A esta agrupación de mujeres se les di el nombre de sufragistas; mientras que la agenda que contiene sus demandas y las ideas o conocimiento construido durante esa época se conoce o se nombra históricamente como Primera Ola Feminista.

Olympe de Gouge con su *Declaración de los Derechos de la Mujeres y de la Ciudadana* defendió que hombres y mujeres eran iguales en el ámbito de la vida pública y privada, defendió el acceso a voto, el trabajo y la educación, así como la posibilidad de tener propiedad privada. Olympe de Gouge también lucho por la abolición de la esclavitud.

A la par de este trabajo que fue paradigmático para el feminismo, Mary Wollstonecraft publicó *Vindicación de los derechos de la mujer*, si bien la propuesta de Olympe de Gouge y Mary Wollstonecraft son muy similares, también ha distinciones muy importantes. Wollstonecraft abogaba por el reconocimiento de las mujeres como seres pensantes y racionales que requieren de recibir educación al igual que los hombres para así no sólo formarse como seres completos.

Olimpia de Gouges publicó la réplica feminista: la «Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana», que constituyó una de las formulaciones políticas más

claras en defensa de ese derecho a la ciudadanía femenina. Con su Declaración, denunciaba que la revolución había denegado los derechos políticos a las mujeres y, por lo tanto, que los revolucionarios mentían cuando se les llenaba la boca de principios «universales» como la igualdad y la libertad, pero no digerían mujeres libres e iguales. […] Poco antes de que se tomara La Bastilla, se escribió Vindicación de los derechos del hombre, un texto emocionado y emocionante hecho en menos de 30 días que la convirtió, de pronto, en una mujer famosa y, subraya Burdiel, insólita para la época. Tras ese éxito rotundo e inesperado, Mary Wollstonecraft tuvo la osadía de escribir otro libro, continuación del primero, donde se reivindicarán los derechos de la mujer. Así nació Vindicación de los derechos de la mujer, en el que abogaba por el igualitarismo entre los sexos, la independencia económica y la necesidad de la participación política y representación parlamentaria. (Varela, 2008: 24-28)

Durante la segunda ola feminista tanto la agenda como la producción de conocimiento estaban enfocados en otros aspectos de la vida. Como obras fundamentales de este momento feminista se encuentra El segundo Sexo de Simone de Beauvoir, La mística femenina de Betty Friedan, Política Sexual de Kate Millet, La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista de Shulamith Firestone, entre otras obras.

Las sufragistas de la primera ola, identidad el trato diferenciado y cómo la vida cotidiana y política se construye únicamente observando la experiencia masculina. Para la segunda ola, las pensadoras continúan reconociendo el trato diferenciado y la dominación que implica la distinción sexo genérica. Para este punto las mujeres feministas, dan nombre a esta diferencia histórica y estructural: patriarcado. Para las pensadoras de la segunda ola, el patriarcado articula diversas esferas de la cotidianidad: familia, escuela, gobierno, sexualidad, etcétera.

Una de las características tomadas en cuenta también para explicar el funcionamiento del patriarcado, es la noción de sexo biológico. A través de sus trabajos las estudiosas feministas establecieron que las relaciones de dominación

son provocadas no sólo por la construcción social de la diferencia sexual, sino por la realidad material de los cuerpos.

Por otro lado, las feministas de la segunda ola no sólo reconocen la estructura social de poder y dominación, también hablan de los deberes ser de las mujeres y los distintos mandatos que pesan sobre ellas. A través de las movilizaciones sociales que se gestaron durante la segunda ola, se habló de revolución sexual, métodos anticonceptivos, aborto, placer sexual, heterosexualidad obligatoria, amor libre, delgadez, uso de ciertas prendas de vestir, etc.

Es decir, la segunda ola feminista se reveló contra la construcción social hegemónica de lo que tenía que ser una mujer y de cómo tenía que verse. Se revelaron y crearon conocimiento para desmontar la noción de femineidad que según las mujeres activistas y también las estudiosas, les oprimía y limitaba.

Rumbo a la tercera ola las demandas giraban en torno a la igualdad salarial, las dobles o triples jornadas a las que estaban sujetas las mujeres, así como se echó luz sobre el feminicidio como uno de los dispositivos de violencia patriarcal más crueles y preocupantes que socialmente se atraviesan.

Todas las olas tienen en común diversas cosas, no obstante, la que resulta más relevante para esta investigación es que las demandas están geográficamente situadas en el norte global y tienen como principales actoras a mujeres blancas de ciertas clases sociales y con posibilidad de acceso a ciertos espacios. Cabe destacar que esto no implica que las mujeres blancas no sufran violencia y opresiones por el hecho de ser mujeres, sin embargo, su experiencia no es la misma que las vivencias de mujeres racializadas, negras, indígenas, de color, migrantes, etc.

Esta suerte de punteo de las olas no sólo tiene como propósito evidenciar quiénes son las mujeres que participaban y tenían voz, también da cuenta de la época histórica en la que están situadas las olas y las implicaciones sociales que tenía en diversos puntos geográficos que no son el Norte Global.

Sin embargo, la experiencia de las mujeres no es homogénea. Mientras las sufragistas francesas y muchas mujeres estadounidenses de la segunda ola tenían

ciertas agendas especificas construidas a partir de sus vivencias, para otras mujeres, de otras latitudes o del mismo espacio, no operaba de la misma manera. Paradójicamente mientras algunas mujeres luchaban contra estereotipos de belleza y contra la idea de que las mujeres son débiles, las mujeres negras hablaban de que ellas siempre han trabajado a la par que los hombres negros, por ejemplo. Ellas reconocen que su ser mujer no está atravesada por la debilidad o la delicadeza, y esto supone un quiebre entre las diversas experiencias de las mujeres.

Las mujeres negras señalaban también que las violencias que viven no sólo son ejercidas por los hombres negros que las rodeaban, sino por hombres blancos y, sorprendentemente, también por mujeres blancas que mientras estaban en sus hogares siendo amas de casas, no sólo tenían *domésticas*[17] (que en realidad eran esclavas) que hacían trabajo pobremente remunerado, sino que también las violentaban de diversas formas durante sus espacios de trabajos.

Tanto las feministas negras como las mujeres indígenas, las chicanas, las de color y otras, comenzaron a crear conocimiento con base en sus experiencias y las especificidades que implica habitar un mundo siendo mujeres racializadas. Este quiebre de vivencias y la distinción que las mismas pensadoras colocaron sobre la mesa es fundamental ya que las feministas negras y las feministas descoloniales, cuestionan la operatividad que la categoría “mujer” tiene sobre sus cuerpos. Según el planteamiento de Angela Davis, María Lugones y Oyèrónkẹ Oyěwùmí, las mujeres negras y las mujeres racializadas no han sido vistas históricamente como mujeres.

Si entendemos que el poder y la narrativa hegemónica en torno a ser mujer estaba bajo el control de hombres blancos, eso explicaría no sólo el papel al que se relega a las mujeres blancas, sino que también se entiende por qué las mujeres negras no

[17] El uso de la palabra “doméstica” es totalmente intencional, la estoy utilizando con el fin de dar cuenta de las dinámicas de poder entre mujeres blancas y mujeres negras; asimismo es la forma en la que se les nombraba durante el momento histórico del que estoy hablando que coincide durante la segregación racial en Estados Unidos, en los años 60. Cabe destacar que es un término profundamente racista, el termino adecuado es trabajadora del hogar. Para más información sobre esto, se puede consultar la página del Centro Nacional para la Capacitación Profesional y Liderazgo de las Empleadas del Hogar A.C.

entran en la categoría mujer. Recordemos que Davis afirma que las mujeres negras eran equiparadas con animales de trabajo o carga y culturalmente, esto tiene mucho peso ya que continuamos siendo herederas de esa narrativa deshumanizante.

Tanto la realidad esclavista que relata Davis, como la construcción social de la noción de mujer, responde a lo que María Lugones denomina Sistema Moderno/Colonial de Género. Si bien es cierto que la historia de Estados Unidos, contexto del que habla Davis, no se asemeja a la historia de América Latina sí es una forma de dar cuenta de la construcción social en torno a las mujeres negras que opera de la misma forma, desde mi perspectiva, en diversas

María Lugones reconoce que tanto la racialización como el género asignado atraviesan todos los cuerpos, no obstante, el efecto es distinto, esto explica por qué las mujeres blancas y mujeres negras no comparten vivencias más allá de estar sexuadas de una forma específica. Cabe destacar que estar sexuadas de la misma forma, no significa lo mismo, por lo que podremos intuir que el sexo biológico dista mucho de ser el elemento principal y vital para determinar la vivencia de las mujeres.

Lugones explica muy claramente por qué la categoría mujer deja por fuera muchas experiencias y que, en todo caso, es necesario repensar qué es eso a lo que estamos llamando “mujer”, María Lugones da claves al decirnos que ni es la realidad biológica sino la forma en la que significamos esa realidad.

El ser mujer no es una experiencia homogénea. Un elemento que, invariablemente es determinante, es el cuerpo. Sin embargo, la feminización del cuerpo no depende del cuerpo en sí mismo sino en la forma en la que éste se lee. En ese sentido, no todos los cuerpos feminizados son el de una mujer y no todo cuerpo de mujer es un cuerpo forzosamente feminizado.

La construcción social del género implica la imposición de estereotipos y roles, una serie de deberes ser que se les imponen a ciertos cuerpos. En ese sentido el cuerpo feminizado responde al proceso a través del cual se asignan los roles de acuerdo con el llamado sexo biológico.

A la luz de lo que se ha retomado de Género y Decolonialidad, pensadoras como María Lugones e incluso como Oyèrónkẹ Oyěwùmí, hablan del hecho colonial como

un proceso organizador que a través de la mirada asigna roles y deberes ser, de acuerdo con el sexo visible, en ese sentido, el hecho colonial es una suerte de proceso histórico que construye el género a través del sexo biológico y la interpretación que tiene de éste.

Feminismos distintos al blanco o al hegemónico, son los que se han concentrado en analizar cómo se intersecta el género y la racialización. Desde el feminismo descolonial, feminismos negros, feminismo poscolonial, feminismos del tercer mundo y feminismos comunitarios, se han discutidos las distintas agendas y cómo han operado en sus cuerpos.

En este capítulo, exploré los conceptos que considero cruciales para comprender y analizar la identidad de mujeres afromexicanas. Este primer apartado tiene como propósito destacar la importancia de la identidad individual y colectiva, reconociendo que las experiencias de cada mujer afromexicana se distinguen y varía de acuerdo con su contexto, historia, vivencias personales y relación con otras personas. Además de profundizar en torno a los procesos de racialización, es sumamente importante abordar cuestiones de género en el análisis de la afromexicanidad, ya que las mujeres afrodescendientes enfrentan vivencias, violencias y experiencias de discriminación de género que también influyen en su identidad racializada y viceversa.

Asimismo, destaque como el racismo influye en la construcción de la identidad afromexicana e incluso en su negación. Los conceptos de negritud, negrura y negridad han demostrado ser herramientas útiles para desafiar estas estructuras de pensamiento y de violencia que nos permitan identificar cómo se construye la identidad afrodescendiente y su herencia cultural.

En este capítulo también he comenzado a dar claves sobre cómo el feminismo descolonial y la teoría descolonial son marcos epistemológicamente prudentes para analizar y abordar la identidad racializada de las mujeres afromexicanas. Los conceptos expuestos en este capítulo son herramientas para comprender y analizar la identidad racializada, no sólo ayudan a visibilizar y valorara la diversidad de experiencias racializadas, sino que también nos permiten crear y pensar en

horizontes emancipatorios. Estos concetos me parecen piedras angulares para futuras investigaciones y reflexiones.

La ola feminista que azotó México a partir de 2016 echó luz sobre las violencias que implica ser mujer en este país. Puso a muchas mujeres y personas a reflexionar en torno a las dificultades que implica ser una mujer estudiante, desplazarse por la ciudad siendo mujer, los riesgos que implica tan sólo salir de fiesta con amistades, la maternidad, las jornadas dobles, el aborto, la vida sexual, etc.

No obstante, como mencioné con anterioridad, la ola feminista se dio de bruces contra la ola antirracista que llega a México posterior al asesinato de George Floyd y tomó fuerza cuando México y cierta parte de su población tomó conciencia sobre los propios casos de brutalidad policial y racismo que ocurren en el territorio: Giovanni López y Victoria Salazar.

Cuando ciertos activismos feministas se encuentran con una parte del activismo antirracista, se encuentran ante una movilización y una postura crítica que demanda que las especificidades de las mujeres racializadas sean tomadas en cuenta en la postura feminista, ya que, desde mi perspectiva, el feminismo ha pasado por alto no sólo la existencia de las mujeres racializadas, sino que también se ha beneficiado de su existencia en ciertos puntos de la historia.

En ese sentido Mikki Kendall destaca en entrevista para El País:

> Feminismo de barrio frente al feminismo de la clase media blanca que está centrado en cosas como tener o no tener el apellido del marido. O en el derecho a no depilarse. Y el feminismo de barrio se centra en necesidades básicas para la vida. Escribí este libro porque en conversaciones sobre el feminismo percibía que las mujeres de clase baja se sentían excluidas. Porque ellas están luchando por la educación y no por otras cosas menos necesarias. Luchan por comida, por un techo, no luchan por un liderazgo, luchan por sobrevivir. No luchan por vencer el techo de cristal. Luchan por algo que está aún en los márgenes. Y de todo eso, el feminismo blanco se olvida. Rara vez se habla de las necesidades básicas como una cuestión feminista. Problemas como la inseguridad alimentaria, el acceso a una educación de calidad, la atención médica, unos vecindarios seguros y unos sueldos dignos también son cuestiones feministas. (Cubells, 2022)

Con base en lo que Mikki Kendall plantea, podemos señalar que bajo su consideración y de otras mujeres negras, racializadas o indígenas que he leído, el feminismo blanco no centra su proyecto emancipatorio en las mujeres racializadas. A mi parecer, no se trata de pasar por alto de forma deliberada las especificidades de mujeres racializadas, sino que cuando giramos la mirada y observamos los orígenes del feminismo, observaremos que se construyó por y para mujeres blancas.

En ese sentido, me parece que es importante hablar de identidad de mujeres afromexicanas por dos razones importantes. En primer lugar, a causa del Proyecto del Mestizaje las poblaciones afrodescendientes, indígenas y racializadas han sido desdibujadas de la historia y debido a la homogeneización que procura la noción del mestizaje se pasan por alto las particularidades que tienen la experiencia de estas personas.

Mientras que, por otro lado, el feminismo blanco también ha pecado de homogeneizar la experiencia de las mujeres; de la misma forma que el Proyecto del Mestizaje, el feminismo blanco también borra las distinciones entre las experiencias de mujeres. Pienso por ejemplo en Dahlia de la Cerda, en Feminismo sin cuarto propio, la autora plantea: “¿Quién barre los trozos de cristal de los techos que rompen las mujeres blancas” (De la Cerda, 2020: 84)

Lo que para unas se presenta como emancipación, para otras no es más que la exacerbación de las violencias y opresiones para otras, en ese sentido, me parece importante dar cuenta de las especificidades que atraviesan a las mujeres afromexicanas. Hablar de la identidad de mujeres afromexicanas, implica reconocer y escuchar para así, quienes construyen conocimiento desde la academia o se posicionan en algún grupo activista, coloquen sus reflexiones como una forma de echar luz sobre lo que hemos invisibilizado al posicionarnos desde el feminismo blanco.

Hablar de la identidad de mujeres afromexicanas implica reconocerlas en primer lugar como parte de la población que habita la República Mexicana, es decir, echar luz sobre su presencia en el país implica, a mi parecer, reconocerlas como

creadoras de sentidos y significados. Es decir, como agentes de acción y cambio, así como sujetas de derechos.

Mientras que por otro lado hablar de la identidad de mujeres afromexicanas a la luz de los debates feministas y las discusiones realizadas en torno al género implica también replantear o repensar ciertos conceptos que fueron creados únicamente para ver desde un ángulo la experiencia femenina, mientras que al señalar que hay otras experiencias de mujeres que necesitan analizarse desde una óptica reconstruida.

Bajo mi consideración, hablar de la identidad de mujeres afromexicanas, más allá de reconocerlas y visibilizarlas, implica caracterizarlas. Es decir, entender cuáles son algunos de los elementos que las atraviesan y en ese sentido, plantear de qué forma se puede dar cuenta de las experiencias que comparten utilizando el feminismo académico con sus respectivas adecuaciones.

Asimismo, hablar de la identidad racial de mujeres afromexicanas implica reconocer que hay diversas experiencias que a traviesan a las mujeres, es decir, no hay solamente una forma de ser mujer. Esto implica, desde mi punto de vista, dinamitar la definición misma de mujer. Si el feminismo hegemónico blanco se ha esforzado por construir un único sujeto político para su movimiento, otras experiencias de ser mujer ya sea al ser mujeres racializadas, empobrecidas o trans, tambalean el supuesto sujeto político que el feminismo hegemónico se ha esforzado en poner al centro.

En el caso específico de mi trabajo de tesis, la pretensión de hablar de la identidad racial de mujeres afromexicanas tiene como objetivo rastrear y dar cuenta de la forma en la que estamos configurando la forma en la que pensamos y concebimos a las mujeres afromexicanas. Me parece que hacer una suerte de punteo sobre los elementos que más destacan en la configuración y construcción de la identidad de mujeres afromexicanas es una invitación a pensar de qué manera los procesos de racialización operan sobre nuestros cuerpos e intervienen nuestras experiencias de género.

Reconocer la identidad de mujeres afromexicanas, no sólo pasa por el ser vistas en sí mismas sino también por volverse sujetas de derechos y así minar las constantes

violencias que de manera cotidiana atraviesan. Ahora bien, hablar de las mujeres afromexicanas también implica situarlas en contextos específicos. Es decir, no es lo mismo ser una mujer afromexicana que vive en la Ciudad de México o en Monterrey, que ser una mujer afromexicana que vive en alguna zona rural o e empobrecida.

Cuando se habla de identidad, a mi parecer, también implica caracterizar a las mujeres y reconocer sus experiencias. Por una parte, las mujeres racializadas que viven en la ciudad podríamos pensar que pudieron haber migrado para estudiar o trabajar o, en algún otro caso, que sean hijas de personas que migraron con anterioridad y ahora habitan la ciudad en una dinámica no propia de migración, pero sí de alterización.

Caracterizar las identidades de las mujeres afromexicanas y ubicar cuáles experiencias les atraviesan, evitará entonces homogeneizar nuevamente sus vivencias y, por lo tanto, no desdibujaremos dichas especificidades. Por ejemplo, como señale con anterioridad al retomar el Jueves de Debate[18], una de las participantes señalaba la dificultad de conseguir papeles que no estén encasillados en el estereotipo de mujer racializada (empleada doméstica, vendedora, etc) que como actriz prieta atraviesa.

No obstante, su experiencia no se compara en lo absoluto con la experiencia de Deyma Bernal, miembro de la Colectiva MUAFRO, por ejemplo. Deyma Bernal es una mujer afromexicana que vive en Villa de Tututepec, Oaxaca, en entrevista para Mi Valedor[19], Deyma señala:

> en mi municipio hay 55 comunidades afromexicanas, pero el centro de salud es solo la infraestructura, porque no está equipado ni tiene personal, las instituciones educativas casi no tienen pupitres, hay mucha deserción escolar y a veces no van los maestros, el acceso a Internet es muy precario y la luz se va constantemente, incluso hasta por diez días seguidos. El agua está llena de azufre y hay que comprar agua para el consumo". Agrega que «el alumbrado público también falla, porque los postes no tienen lámparas que funcionen y el transporte suele ser escaso", a menos que vivas cerca de la carretera federal.

[18] Programa televisivo de Capital 21 que busca ser un espacio en el que se conversen distintos temas de interés político y social; también disponible en línea.

[19] Asociación civil no gubernamental que apoya a personas en diversas situaciones de vulnerabilidad. Su revista callejera también lleva por nombre Mi Valedor.

> “Son muchos los factores que deterioran la calidad de vida de este sector de la población». (Peña, 2021)

Con base en el fragmento extraído de la entrevista que le realizaron a Deyma Bernal podemos darnos cuenta de que sus preocupaciones están colocadas en otro lugar y, aun así, tienen el mismo detonante: la racialización y el racismo. Esto no quiere decir que en su experiencia de vida y en sus reflexiones ella no detecte el color de piel como un detonante de diversas violencias. Ella detecta y comparte lo siguiente:

> Deyma sostiene, sin dudarlo, que en México hay niveles alarmantes de racismo. Lo vivió desde niña en su escuela, donde era víctima de burlas constantes tan solo por su color de piel, aunque en ese momento no tenía idea del trasfondo de degradación social que eso entrañaba. «Una vez nuestra preparatoria nos llevó a un encuentro. Allí se tocaron varios temas sociales, y había una mesa donde se hablaba de discriminación y racismo hacia los jóvenes y las mujeres afromexicanas”, denota Deyma, quien recuerda que en ese momento aprendió varias cosas que cambiarían su vida. “A mí no me gustaba verme al espejo, no me gustaba mi piel, mi cabello, las pecas en mis manos, nada. Pero me di cuenta del porqué de mi forma de ser, de mis rasgos, de mis orígenes, y de las razones que motivaban a mis compañeros a ser crueles conmigo», señala. (Peña, 2021)

Si bien es cierto que el color de piel es un factor determinante de las experiencias que atraviesan las personas, esto no quiere decir que las vivencias sean las mismas. Ambas jóvenes denuncian el no tener oportunidad de acceso a ciertos espacios o derechos, pero están colocados en diversos lados: una es una actriz que demanda no tener acceso a ciertos papeles, la otra es una mujer racializada que vive en una comunidad pequeña.

Es por esta distinción de experiencias que homogeneizar puede desembocar en equiparar experiencias que claramente no pueden compararse. De hecho, bajo cierta perspectiva, la actriz racializada tiene privilegios frente a Deyma Bernal y la misma actriz que se presenta como privilegiada en este caso, puede ser la otra frente a una persona racializada con diferentes oportunidades o, en el caso más lógico, frente a una persona blanca.

Hablar de la identidad de mujeres afromexicanas es necesario en tanto que nos permite reconocer estas distinciones y así podemos observar en qué punto sus experiencias convergen y en qué otros se alejan. Es importante destacar esas diferencias para no continuar homogeneizando los procesos de racialización e incluso esa distinción también nos va a permitir entender cómo operan los procesos de racialización de acuerdo con el contexto que estamos observando.

Hablar de la identidad de mujeres afromexicanas me parece que es un paso importante para reconocernos, es decir, reconocer de qué manera opera en nuestros cuerpos el proceso de racialización y cómo éste se engarza con las vivencias de género, y así se carga de especificidades que dotan al proceso de construcción identitaria en algo complejo.

Como he explorado en todo este capítulo, hay diversos factores históricos que convergen no sólo para la invisibilización de la población negra del país sino, paradójicamente, para visibilizarla y convertirla en la alteridad. En este proceso tenso de visibilización e invisibilización es que se construyen las narrativas en torno a la negridad y a cómo se ve y es lo negro en México. Estas narrativas son articuladas con diversos elementos retomados en torno a la presencia histórica de la población negra en México y también de las narrativas exportadas desde otras latitudes.

Para entender a partir de que elementos se construyen estas narrativas, es preciso hacer un punteo de las categorías que operan en estos procesos, es decir, es preciso entender qué entendemos por racialización, negridad, mujeres, identidad, cuerpo y cómo todos esos elementos se articulan como un diagrama para explicar y dar cuenta de las narrativas qué operan en la configuración identitaria de las mujeres.

3.1 La identidad de las mujeres afromexicanas desde un enfoque feminista descolonial

Los Estudios de Género articulan diversos campos de estudios relativos a la mujer, las masculinidades y las disidencias sexo genéricas; el feminismo también forma parte de éstos. Es importante precisar que hablar de perspectiva de género es

distinto a hablar de feminismo, ambas atienden a fenómenos muy similares, pero se aproximan a estos desde perspectivas y metodologías distintas.

Hay que precisar que los Estudios de Género, a grandes rasgos, dan cuenta del funcionamiento de las relaciones jerarquizadas u ordenadas por el género. Es decir, analiza las relaciones de poder, relaciones sociales e históricas que están atravesadas por lo que socialmente se ha construido en torno a ser hombre o mujer. Tanto los Estudios de Género como la perspectiva de género son marcos teóricos aplicados a la investigación académica, proyectos y programas sociales, políticas públicas y diversos proyectos de injerencia social. Es una metodología y una herramienta que pretende echar luz sobre una población específica, al tiempo que atiende o da respuesta a ciertas problemáticas, tales como la representatividad, la discriminación y el funcionamiento o atención a situaciones como el acoso u hostigamiento.

Por otro lado, la apuesta política del feminismo es mucho más amplia. El feminismo es un movimiento social, una teoría crítica y de conocimiento; algunas personas afirman que el feminismo es también una forma de vivir la cotidianidad, aunque no me parece del todo atinado sí considero que el ser feminista reconfigura nuestras relaciones con otras personas y con los espacios que habitamos.

La distinción entre Estudios de Género y Feminismo es pertinente aclararla, aunque sea superficialmente, en tanto que ambos no sólo son conceptos útiles ya que forman parte del enfoque de análisis que utilizaré en este trabajo. Es preciso recordar que uno de los conceptos que conduce mi análisis es género y, de éste, se desprende la noción de mujer.

Según Marta Lamas:

> la perspectiva de género implica reconocer que una cosa es la diferencia sexual y otra cosa son las atribuciones, ideas, representaciones y prescripciones sociales que se construyen tomando como referencia a esa diferencia sexual. (Lamas, 1996: 8)

Con base en lo que señala Marta Lamas, la perspectiva de género implica reconocer los deberes ser, privilegios, estereotipos y construcciones sociales creadas alrededor de tener un pene o una vulva. Cabe destacar que estas implicaciones

sociales responden a un contexto social, político e histórico específico. Por lo que los estereotipos, deberes ser y privilegios no son fijos, cambian con el transcurrir del tiempo. Lo que se espera de un cuerpo sexuado con una vulva o con un pene, muta con el paso del tiempo.

La perspectiva de género como mencioné anteriormente es útil en tanto que nos permite visibilizar ciertas problemáticas y construir proyectos, propuestas o mecanismos para atender a situaciones específicas derivadas de la diferencia sexual. Conceptualmente, la Perspectiva de Género dio como resultado la noción de género que responde a las construcciones sociales ya mencionadas, con algunas particularidades:

> Género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas:
>
> a) La asignación […] de género. Esta se realiza en el momento en que nace el bebé, a partir de la apariencia externa de sus genitales. […]
>
> b) La identidad de género. Se establece más o menos a la misma edad en que el infante adquiere el lenguaje […] Desde dicha identidad, el niño estructura su experiencia vital; el género al que pertenece lo hace identificarse en todas sus manifestaciones: sentimientos o actitudes de "niño" o de "niña", comportamientos, juegos, etcétera. […]
>
> c) El papel de género. […] se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. (Lamas, 1996: 6-7)

Es decir, la forma en la que se ha establecido el género o la etiqueta mujer u hombre es asignada a partir de los genitales visibles al nacer: vulva corresponde a mujer y pene a hombre. Posterior a que se realiza este etiquetaje, según Marta Lamas, se desarrolla la identidad de género que implica adoptar los deberes ser que implica estar sexuado de una forma específica y de recibir la etiqueta correspondiente. Estos dos procesos desembocan en la asignación de roles de género, es decir, de cumplir con lo que socialmente corresponde a ser un hombre o a una mujer.

Ahora bien, como he mencionado anteriormente, el género es una categoría que se modifica con el pasar del tiempo. De acuerdo con la propuesta que realiza Marta Lamas, el género depende de la forma en la que un cuerpo está sexuado. Sin embargo, con el pasar del tiempo, diversas estudiosas han llegado a la conclusión de que género y sexo no son lo mismo y mucho menos dependen la una de la otra.

El sexo responde a la materialidad del cuerpo, en términos simples el sexo es única y exclusivamente la vulva o el pene. Mientras que la identidad de género es un espectro más grande. Ahora tenemos claro que existen identidades de género que, con base en lo que se ha dicho en otros momentos, no se ajustan a lo que la sociedad dice que debe ser una persona sexuada de determinada forma.

Las personas trans existen y son válidas, en ese sentido es necesario señalar que existen mujeres con pene, hombres con vulva, personas no binarias sexuadas de una u otra forma; la identidad es un abanico muy amplio.

Esto desemboca en una pregunta que nos lleva al segundo concepto relevante para este trabajo: ¿qué es una mujer? A través de la explicación que ofrece Marta Lamas podríamos decir que una mujer es aquel cuerpo que está sexuado con una vulva y, en consecuencia, es un individuo frágil, sensible, vulnerable que requiere de la protección de otra persona. También una mujer está destinada a ser una esposa y una madre, es bella, frágil y entre sus intereses se encuentra el ser ama de casa o servir a los hombres de su familia.

El feminismo como movimiento social y como teoría crítica tiene su origen en Europa. Recordemos que durante la Revolución Francesa y la pugna por los Derechos Humanos y del Ciudadano, las mujeres no fueron contempladas más que como ciudadanas de segunda categoría, continuaban estando a expensas de los hombres, aunque estos eran unos progresistas, liberales y revolucionarios con aires emancipatorios.

Las mujeres se organizaron para manifestar sus inconformidades y para señalar que no eran inferiores en ningún tipo de sentido, exponían también que el acceso a la educación era clave para lograr que las mujeres se liberaran y fuesen autónomas en muchos sentidos. A esta agrupación de mujeres se les dio el nombre de sufragistas, entre sus demandas se encontraban el acceso al voto, el reconocimiento como ciudadanas y el acceso a espacios educativos.

La producción de conocimiento también cobró mucha relevancia, Olympe de Gouge con su *Declaración de los Derechos de la Mujeres y de la Ciudadana* defendió que hombres y mujeres eran iguales en el ámbito de la vida pública y privada, defendió

el acceso a voto, el trabajo y la educación, así como la posibilidad de tener propiedad privada. Olympe de Gouge también lucho por la abolición de la esclavitud.
A la par de este trabajo que fue paradigmático para el feminismo, Mary Wollstonecraft publicó *Vindicación de los derechos de la mujer*, si bien la propuesta de Olympe de Gouge y Mary Wollstonecraft son muy similares, también ha distinciones muy importantes. Wollstonecraft abogaba por el reconocimiento de las mujeres como seres pensantes y racionales que requieren de recibir educación al igual que los hombres para así no sólo formarse como seres completos sino también para estar preparadas políticamente.
Esta primera ola feminista tenía una agenda política muy clara, que es el lograr el derecho voto, la ciudadanía, la propiedad privada y el acceso a la educación. Durante la segunda ola feminista tanto la agenda como la producción de conocimiento estaban enfocados en otros aspectos de la vida.
Como obras fundamentales de este momento feminista se encuentra *El segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, *La mística femenina* de Betty Friedan, *Política Sexual* de Kate Millet, *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista* de Shulamith Firestone, entre otras obras.
Desde mi punto de vista, lo que tienen en común estas obras son dos cosas fundamentales. Por una parte, todas las autoras reconocen una estructura social que social e históricamente oprime a las mujeres, le llaman a esta organización de dominación sexo-género, patriarcado. El patriarcado según las feministas de la segunda ola se articula en diversas esferas sociales: la familia, la escuela, el poder político (Estado, gobierno) y, sobre todo, echan luz sobre la vida íntima/personal de las mujeres en donde también se ejerce poder y las mujeres son subordinadas.
Una de las características tomadas en cuenta también para explicar el funcionamiento del patriarcado, es la noción de sexo biológico. A través de sus trabajos las estudiosas feministas establecieron que las relaciones de dominación son provocadas no sólo por la construcción social de la diferencia sexual, sino por la realidad material misma de los cuerpos. Es decir: las mujeres sufren violencia por estar sexuadas con una vulva.

Por otro lado, las feministas de la segunda ola no sólo reconocen la estructura social de poder y dominación, también hablan de los deberes ser de las mujeres y los distintos mandatos que pesan sobre ellas. A través de las movilizaciones sociales que se gestaron durante la segunda ola, se habló de revolución sexual, métodos anticonceptivos, aborto, placer sexual, heterosexualidad obligatoria, amor libre, delgadez, uso de ciertas prendas de vestir, etc.

Es decir, la segunda ola feminista se reveló contra la construcción social hegemónica de lo que tenía que ser una mujer y de cómo tenía que verse. Se revelaron y crearon conocimiento para desmontar la noción de femineidad que según las mujeres activistas y también las estudiosas, les oprimía y limitaba.

Rumbo a la tercera ola las demandas giraban en torno a la igualdad salarial, las dobles o triples jornadas a las que estaban sujetas las mujeres, así como se echó luz sobre el feminicidio como uno de los dispositivos de violencia patriarcal más crueles y preocupantes que socialmente se atraviesan.

Todas las olas tienen en común diversas cosas, no obstante, la que resulta más relevante para esta investigación es que las demandas están geográficamente situadas en el norte global y tienen como principales actoras a mujeres blancas de ciertas clases sociales y con posibilidad de acceso a ciertos espacios. Cabe destacar que esto no implica que las mujeres blancas no sufran violencia y opresiones por el hecho de ser mujeres, sin embargo, su experiencia no es la misma que las vivencias de mujeres racializadas, negras, indígenas, de color, migrantes, etc.

Esta suerte de punteo de las olas no sólo tiene como propósito evidenciar quiénes son las mujeres que participaban y tenían voz, también da cuenta de la época histórica en la que están situadas las olas y las implicaciones sociales que tenía en diversos puntos geográficos que no son el Norte Global.

Durante la Revolución Francesa, las mujeres que tenían acceso a los espacios de habla, pese a estar oprimidas de diversas formas, tenían la oportunidad de abrirse camino hacia la vida política. Contrario a mujeres esclavizadas y a diversos contextos geográficos en donde las brechas de desigualdad no sólo tenían que ver con el género sino con la racialización.

Mientras las mujeres francesas se encontraban debatiendo en torno a los derechos humanos y la ciudadanía, en el territorio latinoamericano, las mujeres continuaban siendo relegados a diversos trabajos forzados y a violencias heredadas y como resultado del proceso de conquista del territorio.

Los contextos históricos, sociales y políticos no sólo eran profundamente diferentes, sino que también eran selectivos para con los cuerpos que iban a ser reconocidos como mujer. Es durante el movimiento por los Derechos Civiles y las movilizaciones contra la esclavitud que surgen grandes voces feministas negras que señalan las diferencias abismales entre las experiencias de mujeres blancas y mujeres negras. Paradójicamente mientras algunas mujeres luchaban contra estereotipos de belleza y contra la idea de que las mujeres son débiles, las mujeres negras hablaban de que ellas siempre han trabajado a la par que los hombres negros, reconocen que su ser mujer no está atravesada por la debilidad o la delicadeza, y esto supone un quiebre entre las diversas experiencias de las mujeres.

Las mujeres negras señalaban también que las violencias que viven no sólo son ejercidas por los hombres negros que las rodeaban, sino por hombres blancos y, sorprendentemente, también por mujeres blancas que mientras estaban en sus hogares siendo “amas de casas”, no sólo tenían domésticas (que en realidad eran esclavas) que hacían trabajo pobremente remunerado, sino que también las violentaban de diversas formas durante sus espacios de trabajos.

Esta afirmación no responde únicamente al contexto colonial y esclavista en el que a las mujeres y hombres negros no eran considerados seres humanos, sino que tiene que ver con la misma construcción social de mujer y lo que se espera de éstas socialmente hablando y de acuerdo con los estereotipos de género del contexto.

Sobre las profundas diferencias en torno a las experiencias de ser una mujer blanca y una mujer negra o racializada, se ha dicho mucho. Uno de los discursos más potentes y que echa luz sobre la brecha entre vivencias se encuentran las palabras de Sojourner Truth, en *¿Acaso no soy una mujer?*, ella dice:

> Ese hombre de ahí dice que las mujeres necesitan ayuda para subir a las carrozas y para sortear las zanjas, y para que tengan los mejores sitios en todas partes. Nunca nadie me ha ayudado a subir a las carrozas o a saltar un charco

> de barro, o me ha ofrecido el mejor sitio. ¿Acaso no soy una mujer? […] He arado y cultivado, y he recolectado todo en el granero, y nunca ningún hombre lo ha hecho mejor que yo! ¿Y acaso no soy una mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como un hombre, cuando puedo conseguir comida, ¡y también soportar los latigazos! ¿Y acaso no soy una mujer? Tuve trece hijos y vi cómo todos ellos fueron vendidos como esclavos y cuando chillé junto al dolor de mi madre, ¡nadie, excepto Jesús, me escuchó! ¿Acaso no soy una mujer? (Trtuh, 2020)

Este discurso de Truth se realizó a la luz de las Movilizaciones por los Derechos Civiles que se empata también con las movilizaciones de mujeres que pugnaban por la igualdad de género. Sojourner Truth a través de su discurso evidencia que las vivencias de las mujeres esclavizadas no se parecen en lo absoluto a la vivencia de las mujeres blancas.

Por un lado, recordemos que muchas mujeres y feministas se posicionaban política y socialmente manifestando que las mujeres no son débiles y que la emancipación del género femenino implicaba la independencia económica de las mujeres, esto suponía el acceso de las mujeres a espacios de trabajo que les garantizara poder hacerse de solvencia económica para no depender de ninguna persona.

Paradójicamente Sojourner Truth manifestó que las mujeres negras siempre han trabajado de manera forzada y a la par de sus pares hombres que también han sido forzados, al mismo tiempo Truth señala que no son mujeres delicadas, ni tampoco amas de casa forzadas a quedarse a cuidar a sus hijas o hijos, Truth señala también que la maternidad de las mujeres negras no se acerca ni remotamente a la de las mujeres blancas.

Estas distinciones evidencian también que lo que para algunas mujeres implicaba opresión y un grado de violencia, para otras mujeres se trataba de una suerte de emancipación. Es decir, las mujeres negras veían en el trabajo forzado o el trabajo doméstico pobremente remunerado, un espacio de violencias y diversas agresiones por parte de sus patrones; mientras que por otro lado las mujeres blancas, veían en el trabajo la posibilidad para hacerse independientes económicamente y por lo tanto huir no sólo de la tortuosa vida doméstica que vivían sino también de las propias violencias que los hombres blancos ejercían sobre ellas.

Mientras las mujeres negras habían sido esclavizadas, Angela Davis señala:

> las mujeres blancas —las amas de casa de clase media, así como también las jóvenes «chicas de las fábricas textiles»— invocaban con frecuencia la metáfora de la esclavitud en su búsqueda por articular sus respectivas opresiones. Las mujeres más acomodadas comenzaron a denunciar sus insatisfactorias vidas domésticas definiendo el matrimonio como una forma de esclavitud. (Davis, 39)

Dicha equivalencia forzosa evidencia el desconocimiento que las mujeres blancas tenían con respecto a la vida de las mujeres negras y al mismo tiempo, también da cuenta de cómo la femineidad era creada de acuerdo con las características de cada experiencia. Es decir, los hombres blancos veían a las mujeres negras como criaturas explotables, pero también abusaban sexualmente de ellas sistemáticamente al leerlas como cuerpos hipersexualizados en comparación con las mujeres blancas y su estereotipo de mujeres recatadas.

Ambos estereotipos son profundamente dañinos para las mujeres, no obstante, hay un estereotipo femenino hegemónico: la femineidad blanca. Como se ha mencionado, las mujeres blancas cumplían con una suerte de listado que las volvía "mujeres buenas", deseables, hermosas, legítimas, a pesar de que de igual forma eran violentadas.

En ese sentido, las mujeres negras no se ajustaban al imaginario de ser mujer. No sólo no eran blancas, sino que también no eran bellas, eran explotables al ser equiparadas con bestias de cargas, no eran madres, pero sí reproducían la fuerza de trabajo. En resumen, las mujeres negras no eran vistas con mujeres sino como hembras humanas que las acercaba más a una categoría de animal que de ser humano.

En el capítulo 1. El legado de la esclavitud: modelos para una nueva feminidad, de Mujeres, raza y clase Angela Davis expone diversas claves que nos apuntan a que las condiciones de las mujeres negras de la época eran abismalmente distintas a las de las mujeres blancas, mientras las mujeres blancas encontraban la vida doméstica, de esposa y de madre como papeles opresivos, Davis señala:

> las mujeres negras siempre han trabajado fuera de sus hogares más que sus hermanas blancas. El inmenso espacio que actualmente ocupa el trabajo en sus vidas responde a un modelo establecido en los albores de la esclavitud. […] En palabras de cierto académico, «la mujer esclava era, ante todo, una trabajadora a jornada completa para su propietario y, sólo incidentalmente, esposa, madre y ama de casa». (Davis, 2019: 13)

Esto, más allá de hacernos pensar en que los horizontes de emancipación responden a las particularidades de las experiencias que cada población atraviesa, me hace hacerme una pregunta: si ser mujer implicaba ser esposa de alguien, ser la madre de alguien y hacerte cargo única y exclusivamente de tu casa, así como de ti misma para continuar siendo la mejor esposa, entonces, ¿qué eran las mujeres negras?

En torno a la capacidad reproductiva de las mujeres negras, Angela Davis dice:

> la capacidad reproductiva de las mujeres tuvo una revalorización. […] Pero esto no significa que las negras, como madres, poseyeran un *status* más respetado del que poseían como trabajadoras. La exaltación ideológica de la maternidad -a pesar de la gran popularidad de la que *gozó* durante el siglo XIX- no se extendió a las esclavas. De hecho, a los ojos de sus propietarios, ellas no eran madres en absoluto, sino, simplemente, instrumentos para garantizar el crecimiento de la fuerza de trabajo esclava. Eran consideradas «paridoras», es decir, animales cuyo valor monetario podía ser calculado de manera precisa en función de su capacidad para multiplicar su número. (Davis, 2019, 15)

Estas concepciones son relevantes en tanto que, si entendemos que el poder y la narrativa hegemónica en torno a ser mujer estaba bajo el control de hombres blancos, eso explicaría no sólo el papel al que se relega a las mujeres blancas, sino que también se entiende el porqué las negras no entran en la categoría mujer. Eran equiparadas con animales y culturalmente, esto tiene mucho peso ya que continuamos siendo herederas de esa narrativa deshumanizante.

Tanto la realidad esclavista que relata Davis, como la construcción social de la noción de mujer, responde a lo que María Lugones denomina Sistema Moderno/Colonial de Género. Si bien es cierto que la historia de Estados Unidos, contexto del que habla Davis, no se asemeja a la historia de América Latina sí es una forma de dar cuenta de la construcción social en torno a las mujeres negras que opera de la misma forma, desde mi perspectiva, en diversas geografías.

Cabe destacar:

> en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados un género, no todos/as somos dominados o victimizados por ese proceso. El proceso es binario, dicotómico y jerárquico. (Lugones, 2014: 21)

María Lugones reconoce que tanto la racialización como el género asignado atraviesan todos los cuerpos, no obstante, el efecto es distinto, esto explica el porqué las mujeres blancas y mujeres negras no comparten vivencias más allá de estar sexuadas de una forma específica. Cabe destacar que estar sexuadas de la misma forma, no significa lo mismo, por lo que podremos intuir que el sexo biológico dista mucho de ser el elemento principal y vital para determinar la vivencia de las mujeres.

> Kimberlé Crenshaw y otras mujeres de color feministas hemos argumentado que las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan a la dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, "mujer" selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales […] En la intersección entre 'mujer' y 'negro' hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni 'mujer' ni 'negro' la incluyen. […] Solo al percibir género y raza como entre tramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término 'mujer' en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica. (Lugones, 2014: 21)

Lugones explica muy claramente el porqué la categoría mujer deja por fuera muchas experiencias y que, en todo caso, es necesario repensar qué es eso a lo que estamos llamando "mujer", María Lugones da claves al decirnos que ni es la realidad biológica sino la forma en la que significamos esa realidad.

La construcción social del género implica la imposición de estereotipos y roles, una serie de deberes ser que se les imponen a ciertos cuerpos. En ese sentido el cuerpo feminizado responde al proceso a través del cual se asignan los roles de acuerdo con el llamado sexo biológico.

A la luz de lo que se ha retomado de Género y Decolonialdiad, pensadoras como María Lugones e incluso como Oyèrónkẹ Oyěwùmí, hablan del hecho colonial como un proceso organizador que a través de la mirada asigna roles y deberes ser, de

acuerdo con el sexo visible, en ese sentid, el hecho colonial es una suerte de proceso histórico que construye el género a través del sexo biológico y la interpretación que tiene de éste.

3.2 Algunos feminismos negros alternativos a los hegemónicos

Hablar de identidad de mujeres afromexicanas implica articular, por lo menos, tres grandes ejes: mujeres, racialización y afrodescendencia en México. Es por ello por lo que requiero de una escuela de pensamiento que me permita mirar de qué manera opera el género y la racialización en un territorio y contexto determinado. Desde mi punto de vista el feminismo descolonial es la herramienta teórica pertinente para realizar dicho análisis.

Es importante puntualizar que el feminismo descolonial se desprende, por ponerlo de alguna manera, de la teoría descolonial. No obstante, si bien es cierto que la teoría descolonial le aporta mucho al feminismo descolonial, éste también le señala la ausencia del género como un organizador histórico y social fundamental presente en el territorio que están observando.

Sin embargo, para entender las puntualizaciones que realizan las feministas descoloniales, es importante primero tener claro cuál es la propuesta de la teoría descolonial. Esta escuela de pensamiento centra su análisis en un territorio específico: Latinoamérica y el Caribe. Asimismo, sitúa su punto de partida histórico en el hecho colonizador que atravesó el territorio a manos del imperio español.

Para el Grupo Modernidad/Colonialidad el hecho colonial posibilitó la instauración de la modernidad y el capitalismo, ambos con particularidades que responden única y exclusivamente al territorio latinoamericano. Si bien los estudiosos descoloniales reconocen el hecho colonizador como un punto de partida, sostienen su análisis en las consecuencias a largo plazo que dicho fenómeno tuvo y que continúan haciéndose presentes en la configuración social, política y económica de la región latinoamericana.

Dichas consecuencias reciben el nombre de colonialidad y para la teoría descolonial es fundamental destacar las diferencias entre colonización y colonialidad, ya que de ahí se desprenden las categorías centrales que la teoría descolonial propone para su análisis. En ese sentido, como he venido diciendo, la colonización es el hecho histórico de la conquista, mientras que al señalar la colonialidad como las consecuencias de la acción da cuenta de lo siguiente:

> la colonialidad se refiere a viejos patrones de poder que surgen en el contexto del colonialismo y redefinen la cultura, el trabajo, las relaciones intersubjetivas, las aspiraciones del ser, el sentido común y la producción del conocimiento, de forma que la superioridad del europeo queda establecida. La colonialidad se mantiene viva mucho tiempo después del que el colonialismo ha sido erradicado, y cala profundamente en la conciencia y las relaciones sociales de la vida contemporánea. (Mendoza, 2019: 57)

En ese sentido, la colonialidad no es sólo un patrón sino un conjunto de pautas que operan de diversas formas, el Grupo Modernidad/Colonialidad destaca la colonialidad del poder, la colonialidad del ser y la colonialidad del saber. Aníbal Quijano, definió la colonialidad del poder como una suerte de organizador mundial que opera a partir del proceso de racialización atravesado durante el periodo de conquista. Es fundamental pensar esto a la luz de la distinción entre colonizador y colonizado.

Los marcajes sociales realizados durante la conquista se realizaron a través de algunos elementos fenotípicos que permitían señalar a ciertos individuos como “los otros”. Es decir: lo negro, lo indígena, lo no español era visto como lo otro no humano y sin alma. Este proceso se ha mantenido en operación a través del tiempo. Por ejemplo: los migrantes o refugiados blancos son bienvenidos mientras que las puertas se cierran de maneras violentas para migrantes sudamericanos, centroamericanos o negros.

Lo blanco es lo humano, mientras que lo racializado es lo no humano. De este proceso discriminatorio se desprende la colonialidad del ser, en el que se establece que hay seres humanos que son el sujeto legítimo de la historia, tanto como actores como reproductores de ésta. Estos sujetos legítimos y deseables tienen acceso no

sólo a la humanidad sino también al poder y esto implica que son los sujetos que tienen acceso a la riqueza y también al consumo y producción de saberes.

Al ser sujetos legítimos de conocimiento, también se convierten en productores de este, mientras que el no humano, no sólo no es un sujeto legítimo, sino que no es actor, productor o reproductor de la historia y conocimiento. Así como hay "niveles de humanidad", también hay una clasificación muy minuciosa del conocimiento; se consume y reproduce conocimiento situado en espacios específicos de legitimidad.

La colonialidad del poder contiene y posibilita la colonialidad del saber y la colonialidad del ser, al ser el patrón de orden mundial es de ésta que se desprende la categorización de sujetos válidos y conocimientos legítimos. Cabe destacar que el funcionamiento de la colonialidad es sumamente complejo y requiere de una investigación mucho más profunda para lograr plasmar el impacto social, histórico y político que tiene y ha tenido.

Sin embargo, para fines de mi investigación, me resulta útil quedarme en las características generales para entonces poder señalar que María Lugones, quien también hizo parte del Grupo Modernidad/Colonialidad, le señalo a Quijano y a los grandes estudiosos descoloniales que, en su análisis de patrón de ordenamiento mundial, estaban dejando de lado un elemento también determinante para el acceso al poder y la legitimidad del ser: el género.

En ese sentido María Lugones propone hablar de la colonialidad del género y a su vez, del Sistema Moderno/Colonial de Género. Este llamado de atención que realiza Lugones me parece determinante ya que es el punto de quiebre entre la teoría descolonial y el feminismo descolonial.

María Lugones argumenta que al igual que la noción de raza fue instaurada como principio organizado con la llegada de los conquistadores, el género operó de la misma forma. Cabe destacar que esto no implica que previo a la conquista no hubiese una organización específica que fuese diferenciada, la propuesta que hace Aníbal Quijano y María Lugones señala que la organización social sufrió una intervención y que, probablemente, se realizaba bajo parámetros que no eran relevantes previo al hecho colonial.

Al respecto del análisis de María Lugones, Breny Mendoza señala:

> Lugones combina la *interseccionalidad* con la *colonialidad del poder* de Quijano para desarrollar su propia concepción de la colonialidad de género. Critica la idea de "género" de Quijano por varias razones: sigue enclaustrada en el determinismo biológico; presupone el dimorfismo sexual donde no existía; naturaleza la heteronormativdad en culturas donde no veían la homosexualidad ni como una transgresión sexual o social, y da por sentado una distribución del poder patriarcal en sociedades donde predominaban relaciones sociales más igualitarias entre hombres y mujeres. […] Lugones argumenta que debe ser entendido como un constructo colonial, tal como la *raza* fue una imposición europea. En el proceso de colonización, tanto las mujeres como los hombres de la Colonia fueron racializados y sexualizados cuando el género fue utilizado como una herramienta poderosa para destruir las relaciones sociales entre colonizados, causando profundas divisiones y antagonismos entre ellos. (Mendoza, 2019: 60)

María Lugones llama la atención al grupo Modernidad/Colonial y señala lo problemático que es pensar el género haciendo hincapié en lo biológico, recordemos que hay categorías construidas socialmente y es esta construcción la que termina por imponerse a la realidad material. Es decir, la experiencia de ser hombre o mujer no se reduce por la ausencia de ciertos órganos o la presencia de estos, ambas son experiencias más complejas que requieren pensarse de manera más amplia.

Sin embargo y debido al dimorfismo sexual presente en la especie humana, la clasificación que puede realizarse a través de lo que se ve, se instauró y prevaleció posterior a la conquista. Lugones dirá que los sujetos conquistados no sólo fueron vistos como los sujetos distintos en términos de color, sino que también fueron sexuados de acuerdo con lo que había entre sus piernas: tener un pene supuso ciertos privilegios, pero también actividades de trabajo forzado, mientras que tener una vulva implicó ser relegada a otras vivencias y ser atravesada por violencias distintas.

Oyèrónkẹ Oyěwùmí, feminista descolonial nigeriana, en su texto *La invención de las mujeres* habla del cuerpo y de la mirada, como elementos que fueron exacerbados con la llegada de los conquistadores. Para aproximarnos al mundo, tenemos como primera herramienta la vista, sin embargo, ésta tiene limitantes ya que permite ver a los otros sólo desde una forma superficial. La sociedad no puede ser clasificada

únicamente a través de lo que vemos ya que dejaríamos de lado diversos elementos que también la configuran.

Oyěwùmí, señala lo siguiente sobre el cuerpo como principal organizador social:

> El cuerpo es la piedra angular en que se funda el orden social […] convocando a una mirada de diferenciación, […] la diferenciación de género ha sido la más constante. […] La razón por la que el cuerpo ha sido tan relevante en Occidente es que el mundo se percibe ante todo por la vista. […] La contemplación invita a diferencia. Por lo tanto, distintas aproximaciones a la compresión de la realidad implicarán diferencias epistemológicas entre las sociedades. (Oyěwùmí, 2017: 39)

Si bien, María Lugones no enuncia la colonialidad del género de la misma forma en la que recupero a Oyèrónkẹ Oyěwùmí, a mí parecer, en el fragmente anteriormente presentado se da cuenta de cómo funciona el cuerpo y, por lo tanto, el género como principio organizador.

En ese sentido cabe destacar que la colonialidad del género, tiene todo que ver con la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Recordemos que la colonialidad da cuenta de los individuos que son legítimos y deseados no sólo como actores sociales sino como productores de la historia y del conocimiento, señala a quienes tienen un lugar en la sociedad y, además, les da un lugar en ésta.

La colonialidad del género que propone Lugones hace visible el impacto que tuvo la conquista en los cuerpos específicos existentes, si ya había una clasificación racial que interiorizaba al conquistado frente al conquistador, también estaba presente una diferencia sexual que hacía a cuerpos específicos sujetos de otro tipo de apropiación.

Durante el hecho colonial las mujeres también realizaron trabajos forzados de igual forma que sus pares hombres, no obstante, también fueron sujetas a la reproducción de la fuerza de trabajo lo cual implico apropiación y violencia sexual sistemática hacia sus cuerpos. Asimismo, cabe destacar que la violencia sexual siempre ha sido una forma de apropiación de los cuerpos conquistados, casi que un ademán que realiza “el ganador”, esto lo señala de forma más minuciosa Rita

Segato en *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*.

Sueli Carneiro en Ennegrecer el Feminismo, señala:

> Son suficientemente conocidas las condiciones históricas en las Américas que contribuyeron a la cosificación de los negros en general y de las mujeres negras en particular. Sabemos también que en toda situación de conquista y dominación, la apropiación sexual de las mujeres del grupo derrotado es un momento emblemático de afirmación de superioridad del vencedor. (Carneiro, 2014: 1)

Esto último es importante ya que la apropiación sexual se realizó con un cuerpo específico, que es el de las mujeres conquistadas; esto no quiere decir en ninguna circunstancia que las mujeres colonas no atravesaran violencias, no obstante, atravesaban violencias distintas por parte de sus pares, aunque esto no impedía que fuesen leídas como mujeres a diferencia de las otras conquistadas.

La propuesta de María Lugones es útil en tanto que nos permite reconocer que las mujeres conquistadas no eran sujetas de humanidad, por lo tanto, no eran vistas como actoras sociales, productoras de historia, ni de conocimiento, las mujeres eran las otras de los otros.

Esta organización, caló hondo en la estructura social, a tal punto que es la lógica, que a mí parecer, continúa permeando en la realidad social que atravesamos. El feminismo descolonial hizo evidente esa diferenciación entre hombres y mujeres, pero, sobre todo, señala que las mujeres no atraviesan las mismas experiencias y esto implica un llamado de atención a no pecar de universalizar las vivencias de las mujeres ya que, históricamente, jamás han sido iguales.

Este recuento teórico muy breve es útil para reconocer, en primer lugar, cuáles son los principales señalamientos que realiza tanto la teoría descolonial y el feminismo descolonial y para tener un piso común que me permita hacer explicito desde dónde y por qué estoy parada en este lugar específico para observar la identidad racial de mujeres afromexicanas.

En ese sentido, el feminismo descolonial es una escuela útil de pensamiento para esta investigación ya que contempla la profunda imbricación que hay entre género

y raza, a su vez que da cuenta de cómo ésta ha operado a parte del hecho colonial. María Lugones como pensadora que propone hablar de Sistema Moderno/Colonial de Género, nos enseña el camino a seguir para entender el porqué la organización social no se ha realizado única y exclusivamente a través de la cuestión racial.

Lugones trae a la mesa de debate la forma en la que lo racial se imbrica con el género y eso desemboca en la creación de un sujeto que no sólo no tiene acceso al poder, sino que tampoco alcanza la condición de ser humano y de mujer y que por lo tanto no es sujeto para producir conocimiento ni historia.

Aunque el feminismo, junto con otras escuelas de pensamiento se ha encargado de desmontar estas creencias violentas para con los cuerpos feminizados, también es cierto que en la actualidad continua presente no sólo este mecanismo de organización social sino también de deslegitimación de cuerpos de mujeres racializadas a las que no se les permite el acceso a puestos de poder o a las que se les continúa violentando por ser mujeres racializadas.

Desde mi punto de vista el análisis de imbricación de opresiones que realiza Lugones es mucho más pertinente para esta investigación ya que el referente histórico, político y social le es familiar al territorio que estoy observando y da cuenta de la complejidad del fenómeno que esto estudiando.

En este apartado ahonde en la imbricación que hay entre los procesos de racialización y la identidad de género, ambas dimensiones de la identidad no pueden verse de manera aislada. La identidad de las mujeres afromexicanas está determinada por múltiples factores en donde conviven los distintos procesos de racialización que han atravesado a lo largo de su vida, su condición de clase, identidad de género y otros elementos. Una de las conclusiones centrales de este capítulo es que las mujeres afromexicanas enfrentan violencias distintas a las de ciertos hombres racializados y también a la de otras mujeres racializadas hacia la superioridad.

El enfoque feminista descolonial que exploré desde el capítulo 1 y este, proporciona elementos valiosos para abordar el tema de investigación de esta tesis. Este enfoque reconoce la necesidad de repensar las estructuras de poder y las narrativas dominantes que perpetúan la discriminación racial y la violencia de género. Este

capítulo tiene como propósito entender la intersección entre la identidad racializado y el género como principales elementos configuracionales en la identidad de mujeres afromexicanas.

4. Narrativas de cinco jóvenes mujeres negras, afrodescendientes, afromexicanas

En este capítulo presentaré a todas y cada una de las mujeres que me ayudaron a construir este proyecto de investigación, su apoyo fue fundamental para construir mis reflexiones y, sin duda, gracias a ellas mi trabajo de maestría tomó forma y se llenó de contenido. Aunado a la presentación de las participantes, compartiré mi propio relato de vida, compartiré la relación que he sostenido con mi cuerpo, así como las experiencias y vivencias que me han significado y hecho reflexionar en torno a mi identidad.

Esta recuperación de algunos hitos en mi vida, tienen como fin de dar cuenta del origen de mis preguntas y reflexiones, así como para reconocer y echar luz sobre las experiencias que atraviesan mi cuerpo y día a día que detonaron mi interés por la construcción y configuración de la identidad de mujeres afrodescendientes u afromexicanas.

Durante el capítulo anterior, señalé algunos de los elementos que destacan en las entrevistas que realicé, así como cuáles fueron los ejes conductores para construir la matriz de análisis que sistematiza la información obtenida, sin embargo, en este capítulo profundizaré en el análisis de cada entrevista para así poder, posteriormente, construir una reflexión tomando en cuenta todas las entrevistas que realicé.

Al momento de redactar este capítulo, cuento con 5 entrevistas. Todas las mujeres que entrevisté me dieron su consentimiento para publicar y extraer fragmentos de lo que compartieron conmigo para presentarlo en este trabajo. El apartado que contiene los fragmentos de conversación con cada una fue sometido a revisión y visto bueno de ellas, ninguna manifestó querer descartar su entrevista.

Como mencioné con anterioridad, a través de la red social Instagram lancé una convocatoria en donde expliqué brevemente el objetivo de mi tesis, el tema de investigación y el porqué me interesaba la identidad afromexicana. El propósito era ser muy transparente con mis motivaciones para que la gente que se acercará para ser entrevistada tuviera mucha claridad sobre lo que haría con la información que me compartieran y también que conocieran quién soy.

Mi convocatoria no tuvo grandes requisitos, para mí era muy importante que las entrevistadas se acercaran por interés o solidaridad en ayudarme a darle forma a esta investigación. Su edad, lugar de origen, lugar de residencia, etcétera, no me eran relevantes, para mí era fundamental que ellas se asumieran o identificaran como afromexicanas y como mujeres. Estas dos variables eran las relevantes para esta investigación.

Cristina Masferrer León en su trabajo *Contar esa historia. Memoria e identidad afromexicana de una mujer joven de la Ciudad de México* (Masferrer León, 2018: 42) retoma a Mario Camarena y Gerardo Nacoechea y destaca: «la manera en que las personas estructuran las narraciones de su propia vida representa "la llave" para comprender sus experiencias».

Masferrer en su artículo permite que María Celeste, a quien entrevista, construya sus reflexiones y destaque los hitos, espacios y temporalidades fundamentales para ella y la configuración de su identidad. Las entrevistas son un desafío para quien investiga, no sólo por las implicaciones de obtener la información que nos interesa y que puede ser pertinente sino para que nuestros sesgos e intereses no condicionen o limiten las respuestas de quien colabora con nosotras.

En ese sentido para esta investigación los criterios para realizar entrevistas fueron bastante laxos. Lo fundamental para mí era que quienes decidiera participar en esta investigación, se identificaran como mujeres y afromexicanas. Es decir, para mí lo importante era que las reflexiones en torno a su identidad ya estuvieran construidas ya que en ese trabajo de investigación lo fundamental es entender cómo concluyeron que son afromexicanas, qué elementos la hizo tener esa certeza o qué eventos fueron los más relevantes para las coparticipes.

Si bien los criterios para realizar entrevistas fueron bastante laxos, las coparticipantes y yo, tenemos más en común de lo que esperaba inicialmente; incluso entre ellas hay bastantes similitudes que no necesariamente tienen que ver con su identidad de género o identidad racializada.

Es importante mencionar dos elementos que atraviesan la experiencia de todas las coparticipes de este trabajo, así como la mía: el activismo y educación superior.

Ambas experiencias y espacios fueron fundamentales para detonar ciertas reflexiones o nombrar vivencias de una manera específica.

Nuestra identidad está profundamente atravesada por lo político. La militancia y la conciencia política forman parte del proceso de autorreflexión en todas nosotras. Los espacios activistas y académicos fueron importantes para Nahui, Cora, Jumko y yo, ya que fueron esferas que nos permitieron nombrar de una manera diferente o pensar con otras herramientas experiencias e ideas que ya nos atravesaban en la cotidianidad.

Es muy importante entender la relevancia de lo político en la configuración de la identidad, ya que es lo político lo que nos permite también generar cohesión y horizontes políticos comunes, no sólo de emancipación, sino también de convivencia y redes mutuas de apoyo.

Al respecto de la dimensión política de la identidad, Rafael Sandoval Álvarez señala:

> la posibilidad de reconocer la identidad se da en función también de las diferencias con otros. […] la identidad como proyecto tiene que ver con la utopía, pero también con la voluntad colectiva; es decir la posibilidad de construir agrupamientos colectivos para la acción política y la proposición de un programa. […] Una relación entre memorias, colectivas e individuales, y visiones de futuro. (Sandoval Álvarez, 2000: 5)

La identidad no se construye de manera aislada, la convivencia y el pensarnos de juntamente con otras personas es una parte fundamental del proceso. Si bien las coparticipes no hablan como tal de su activismo, sí destacan como estos espacios de diálogo con otras personas, estructuraron una parte de su identidad.

Todas quienes participan en esta investigación tenemos educación superior, la universidad también se articula y configura como un espacio político y social que permite generar otras reflexiones en torno a su identidad racializada y también articulación entre sujetos que tienen vivencias parecidas a las nuestras.

En todas las entrevistas realizadas, la universidad y militancia se presentan como espacios relevantes para las compañeras y para mí. Ya sea por los temas que en clases estudiábamos, por las vivencias que atravesábamos ahí y también por la propia organización estudiantil que facilitaba el intercambio de ideas y como señala

Sandoval Álvarez, de utopías, proyectos comunes o espacios de reflexión y concienciación.

En el caso de Jumko Ogata y mío la UNAM, tanto la Facultad de Filosofía y Letras como la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, son espacios de mucha relevancia. Filosofía y letras, y Ciencias Políticas, tienen fama de tener estudiantes muy grilleros o interesados en la política, por lo tanto, son espacios propicios para construir reflexiones sobre diversos temas.

En mi caso, las reflexiones que se detonaron inicialmente no fueron sobre la identidad racializada sino sobre el género y feminismo, sin embargo, esto propicio que la facultad para mí fuese un espacio seguro para hacerme preguntas en torno a mi identidad. No obstante, al mismo tiempo que se configura como un espacio que propicia reflexiones, también se atraviesan experiencias de violencia o de racialización como en el caso de Jumko; mismo que se expondrá en el apartado dedicado a ella.

Twitter como red sociodigital también se configuró como un espacio político fundamental en el caso de Jumko y mío. Si bien nuestro activismo o debates sobre la identidad no se dieron únicamente en el internet, me parece interesante como es un elemento que también nos ayudó a articular reflexiones y, por lo tanto, también es un elemento fundamental para delinear nuestra identidad.

Las redes sociodigitales albergan una potencia política que eventualmente podría intervenir en la realidad fuera del internet[20], así como en 2016 un área de twitter discutía fervientemente sobre el feminismo y cuestiones de género, para 2019 y 2020 las discusiones sobre racismo e identidad racializada comenzaron a tomar una profunda relevancia.

Jumko Ogata es una de las personas que estuvo y ha continuado activa en redes sociales, hablando de su experiencia y su proceso de reflexión identitaria. Recuerdo en algún momento haberme acercado a ella, contarle algunas inquietudes y preguntas que yo me hacía y que sentía que resonaban con su historia; como siempre, las devoluciones que me hizo al respecto para mí fueron como piedritas

[20] Vid, Twitter como espacio de lucha, denuncia y reivindicación: un estudio de caso del activismo feminista contemporáneo, (Linares Ixba, 2020)

angulares que me detonaron más preguntas pero que también me dieron respuestas.

Cora por otro lado, era estudiante de maestría en el momento en el que tuvimos la entrevista. Ella destacó que muchos de los temas que estudiaba en su posgrado le detonaron diversas reflexiones. Cora cursaba su posgrado en historia, decidió enfocarse en estudiar la historia de las personas esclavizadas en cierta región y cómo este proceso se extiende o tiene consecuencias a largo plazo.

Durante la conversación que sostuvimos con Cora, la educación superior también se presentó como un espacio sumamente importante para construir reflexiones y autorreflexiones, también, si bien ella no menciona activismo durante su proceso de maestría o previo a esto, sí me parece que las experiencias que el posgrado le posibilitó fueron elementos sumamente importantes en la configuración de su reflexión identitaria.

Yo no afirmaría que el activismo y la educación superior fueron los espacios que colaboraron más a delimitar la identidad de Jumko, Cora o mía pero sí considero que fueron espacios para entender nuestras experiencias con otras herramientas y sobre todo también, fue confrontador observar cómo éramos las otras en ese espacio o como nuestras compañeras y compañeros, nos delineaban como las otras diferentes, racializadas y mujeres.

Como una persona que ha estado en instituciones de la UNAM desde los 15 años, he observado que, en el espacio universitario, se juega una gran diversidad. No creo que todas las personas que asistimos estamos en las mismas condiciones, ni provenimos de los mismos lugares, pero también hay una serie de circunstancias que nos vuelven bastante parecidas: el sólo hecho de poder acceder a la educación universitaria, por ejemplo, ya habla de que quizá contamos con apoyo familiar y con una serie de recursos para sostener nuestra estancia en nuestros espacios de estudio.

Si bien hay una suerte de homogeneidad en nuestras características, intereses, experiencias y contextos, hay marcadores que nos diferencian profundamente y que, de hecho, son marcadores de clase y raciales: nuestros lugares de origen, el

ser foráneas o no, dotan a nuestras experiencias en la universidad de características distintas a las de quienes nacieron y crecieron en Ciudad de México.

En mi caso y el de Jumko, pienso que hay una similitud en tanto que somos leídas como foráneas. Jumko creció en Xalapa para posteriormente migrar a CDMX para poder acceder a la educación superior. Por mi parte, soy una persona que nació en Veracruz pero que la mayor parte de su vida creció entre la ciudad y el pueblo. Si bien considero que jamás fui leída como foránea, tampoco era leída como *chilanga*, era la compañera de Veracruz; durante el apartado en donde narro mis vivencias hablo de las complejidades que supuso en mi vida ser veracruzana, las experiencias de acoso, exotización y racismo que implicó.

Para el caso de Jumko, si bien ella no compartió una gran cantidad de vivencias racistas o de violencia, sí señala que en la ciudad era vista y leída como la otra, no sólo por ser de Xalapa, sino que también por la forma en la que se ve y la manera en la que las personas leen y perciben esas diferencias. En el espacio universitario éramos las otras y esto facilitó también que las demás personas nos racializaran y el que nosotras nos identificáramos también con esos procesos y características que colocaban sobre nosotras.

Aunado a esto, es pertinente mencionar que Jumko y Nahui, además son personas migrantes en otra escala, pasaron una parte importante de sus infancias y de desarrollo en Estados Unidos. Este elemento e hito en sus vidas me parece muy importante porque su estancia y su relación con otras personas también colaboró a que distintas reflexiones se construyeran en torno a cómo se ven y el porqué son percibidas de una manera en específico.

Jumko y Nahui comparten en sus respectivos relatos de vida como habitar en Estados Unidos, las llevó a entender que eran percibidas como las otras en términos no sólo de diferencia sino también de ordenamiento: las otras inferiores, pero también las otras que se reconocen en los ya de por sí subalternizados.

Nahui con base en su experiencia resalta la forma en la que de pronto se le menospreciaba y, sobre todo, el cómo la lógica era de mucha sospecha hacia ella como mexicana. Es importante señalar que ella habla también de haber sido

cercana a espacios religiosos en donde los valores tradicionales pesaban demasiado y cualquier mínimo desajuste a esto, generaba tensiones.

En el caso de Jumko la vivencia es distinta ya que ella destaca más bien el reconocimiento, la mirada aprobatoria o de aceptación por parte de personas negras hacia ella y su madre. Jumko me contó una experiencia muy bonita en donde no se trata de violencia si no de ser vista como una igual o una parecida, una vivencia de cobijo y de reconocimiento que se presenta como central para la configuración de su identidad y sobre todo que también da certeza.

Nahomi y Cora al contrario de Jumko, Nahui y yo, se encuentran al norte del país. Si bien Cora no migró sí destaca al igual que Nahomi que el norte, debido a su cercanía a Estados Unidos, es un espacio profundamente racista, quizá más que otros espacios del país y que por eso, han hasta alterado su imagen corporal o tapado sus cuerpos como una forma de camuflar su negridad.

Los espacios en los que nos desenvolvemos se presentan como profundamente importantes si consideramos que la identidad es contextual. En los capítulos anteriores destaque que seremos leídas de diversas maneras dependiendo del lugar en el que estemos y de la gente que nos rodea. Es por ello por lo que todas tenemos experiencias de racialización distintas en contextos muy diferentes incluso porque diversos elementos de nuestra identidad se activan más o menos.

4.1 Cora Montañez

Cora Montañez es una mujer afromexicana de 26 años (edad que tenía al realizar la entrevista) nacida en Saltillo, Coahuila. Coahuila es un estado de México ubicado al norte del país. Este territorio ha sido habitado por un grupo de población afromexicana conocida como Mascogos. Rocío Gil Martínez de Escobar señala:

> Esta colectividad se identifica como parte de una raza transfronteriza de estatus migratorio y ciudadanía mixta, que en Texas recibe el nombre de black seminoles y en Coahuila de negros mascogos: estos últimos

> habitan en un lugar llamado El Nacimiento de los Negros, en Coahuila, donde reconocen su pertenencia del lado mexicano. En 1850 llegaron a México escapando de la esclavitud en Estados Unidos y este país les ofreció refugio y ciudadanía a cambio de que se convirtieran al catolicismo y que fungieran como soldados guarda fronteras. Así, una parte se asentó en Coahuila y la otra en Texas; quienes pueden cruzar la frontera, pero esto se vuelve cada vez más difícil por la situación migratoria. (Gil Martínez de Escobar, 2022)

En ese sentido, la identidad de los negros mascogos o de las personas afrodescendientes de Coahuila tiene una herencia estadounidense que atraviesa la forma en la que entienden su afromexicanidad. El flujo migratorio del que provienen dota a los afrodescendientes de Coahuila de algunos elementos que no están presentes de la misma forma en otros asentamientos, el lenguaje por ejemplo es uno de ellos, algunas personas hablan español, inglés y mascogo (aunque este se ha mantenido únicamente en las personas de la comunidad de mayor edad, diluyéndose así entre las y los miembros más jóvenes). Asimismo, también han adoptado costumbres propias de Estados Unidos pero que debido a su origen también son importantes para ellas y ellos. (Belén Concepción Muñiz Estrada, 2023)

Cora se describe como una mujer voluptuosa de cabello rizado, piel oscura y labios gruesos. “Tengo cuerpo de negra”, dice. No obstante, pese a esta afirmación, Cora considera que una mujer afromexicana no tiene que verse necesariamente así. Cora explica que hay muchos colores de piel que van desde un moreno claro a unos muy oscuros, considera que también hay un abanico de facciones y texturas de cabello; es decir, no hay una regla o molde que dicte cómo debe verse una persona afromexicana.

Cuando Cora Montañez comparte conmigo la forma en la que ve y concibe su cuerpo, así como su breve reflexión sobre que no hay una forma única en la que se pueden ver las personas afromexicanas, yo decido preguntarle cuál es la relación que tiene con su cuerpo, así como la forma en la que ella considera que es vista o tratada por la forma en la que se ve.

Cora recuerda que durante la secundaria se dio cuenta que, aunque había compañeras más morenas, a ella la molestaban más porque no sólo es morena, sino que tiene el cabello chino. Aunado a esto, ella detecta que, a lo largo de su vida, se ha enfrentado con personas que tocan su cabello sin permiso. Cora reconoce que no aceptaba la textura de su cabello y, durante mucho tiempo, lo sometió a tratamientos alisadores y planchados.

Aunado a esto, Cora reconoce que, al no verse como otras muchachas, se auto exotizó. Señala que al ser sexualizada constantemente se ha reapropiado de ese imaginario construido en torno a cómo se ven las mujeres negras. Cora dice que constantemente le cuestionan cómo se le ve la ropa, aunque también piensa que no puede hacer nada al respecto porque su cuerpo es así.

Si bien algunas experiencias tienen que ver con la hipersexualización, Cora también explica que ha sufrido otro tipo de violencias: “Me dijeron que no podían tatuarme porque mi piel es muy oscura y no se iba a ver”, añade. Cora reconoce que estas experiencias están atravesadas por el racismo y la misoginia, ella reconoce que dichos comentarios y experiencias, la hacen sentir vulnerable.

Cora señala que para ella no hay posibilidades de rastrear a su familia más allá de sus abuelxs paternos y maternos. Aunado a esto, explica que su mamá, papá, hermanos y ella son las únicas personas morenas de su familia extensa. Desde mi punto de vista y escuchando a Cora, considero que uno de los espacios importantes que detonan su reflexión identitaria es su familia nuclear.

Al profundizar en su historia familiar, Cora señala que ella se cuestiona porqué su familia nuclear y ella tienen ciertos rasgos fenotípicos. Estas diferencias físicas la llevan a preguntarse de dónde vienen si el resto de su familia no se ven como ella, sus hermanos, madre o padre. No obstante, Cora también reconoce que, cuando comparte ciertas inquietudes o reflexiones sobre su identidad, su familia le dice que ella no es lo suficientemente negra y le señalan que tampoco tienen parientes negros.

Si bien en la narración que Cora comparte conmigo sobre su vida puedo identificar que su familia fue un espacio importante para la reflexión, también al avanzar con

su narración es importante ver que otros espacios, tales como la escuela, las amistades, viajes, relaciones de pareja, etc., también fueron fundamentales en la construcción de su identidad.

Cora me explica que la universidad fue una parte fundamental de su proceso de autoidentificación. Por una parte, por lo que estudió durante una clase y por otra por las experiencias que vivió ahí. Ella explicó que tenía un profesor cubano que constantemente le preguntaba si es o no es cubana. Sin embargo, esta experiencia es sólo una de las tantas experiencias de racialización que ha vivido. Cora narra que cuando visitó Cuba, mientras ella estaba en La Habana, una mujer negra se acercó a preguntarle por una dirección. Cora me comentó que la muchacha se sorprendió cuando ella le dijo que no era de ahí; por curiosidad, ella le preguntó de dónde es y la joven respondió que de New York.

Puedo percibir que esta experiencia le resulta curiosa a Cora, no obstante, ella señala que ha habido ocasiones en la que le preguntan de dónde es, pero de una forma despectiva. Dice que una vez, junto con su mamá, les comentaron que creían que eran oaxaqueñas; sin embargo, Cora dice que vio que les dijeron esto con una cara de desprecio. Cora también recuerda que en una ocasión un amigo de Guerrero le dijo: “te pareces a la gente de mi tierra”. De una forma amable y como si estuviese reconociendo algo.

Cora señala que esta experiencia, la hizo sentir validada, señala que sintió que su identidad como afrodescendiente fue reconocida; especialmente cuando tomamos en cuenta que en el norte del país se considera que la mayoría de las personas son blancas o persiste la narrativa sobre la existencia de un familiar europea.

Todos los elementos recuperados de esta entrevista son profundamente relevantes en la configuración de la identidad racial de Cora. Hasta ahora he retomado experiencias de racialización, la forma en la que percibe su cuerpo y otros también, algunas violencias racistas que ha vivido, a la par de su historia familiar poco inaccesible para ella. No obstante, un parte fundamental de los procesos identitarios, de cualquier tipo, es la auto reflexión.

Cora Montañez señala que ella se identifica como afrodescendiente por su fenotipo, ya que no comparte aspectos culturales, religiosos o gastronómicos; pese a esto

Cora considera que hay negritud (ella lo nombra así) en ella. A la par de esto, Cora señala que no puedes encasillarte únicamente en el cuerpo para identificarte como afromexicana, ella reconoce que hay otros elementos que pesan mucho y que te hacen identificarte de maneras específicas.

A mí parecer, Cora tiene muy claro cómo funcionan los procesos de racialización, ya que, si bien ella señala que no hay costumbres heredadas asociados a lo negro que ella práctique, puede identificar de manera muy clara que la forma en la que terceras personas la perciben tiene diversas implicaciones en su vida cotidiana y en la forma en la que la tratan o dan lugar en distintos espacios.

Como reflexión final, Cora identifica algunas narrativas en torno a lo negro en México. Ella señala que reconoce la narrativa sobre las personas esclavizadas y su ubicación generalizada en ciertos territorios, abona a hacerse una idea, quizá, equivocada sobre las personas afrodescendientes. Cora reconoce que tiene ciertas inseguridades sobre descender de las personas esclavizadas en la región de Saltillo, considera que hay una posibilidad también de que así sea.

La entrevista de Cora permite reconocer que la mirada de otros es fuente de validación, así como de inseguridades en torno a la identidad. Por un lado, la gente que te racializa a través de comentarios amables o mal intencionados, así como aquellas que ejercen cierta violencia para con ella, validan su identidad, pero también la hacen dudar de ésta. Persiste una sensación de ser afromexicana a la par de no ser lo suficientemente negra.

Un elemento que destaca y que llama poderosamente mi atención es que, desde mi punto de vista y a través de lo que escuché en su entrevista y en el breve momento que compartimos, puedo observar que hay una posibilidad de que Cora se autoidentifique y se nombre afromexicana por el miedo persistente a que, si se llama negra, la invaliden.

En la narración de Cora puedo identificar también que la forma en la que es leída por otros es quizá el elemento más importante para la configuración y construcción de su identidad. Sin los comentarios y las experiencias racistas que atravesó, quizá, no habría detonantes para el proceso de autoidentificación de Cora. Otra posibilidad

es que las reflexiones se habrían construidas de una forma diferente y con otras especificidades.

Cabe destacar que Cora construyó su reflexión no sólo con dichas experiencias antes mencionadas, sino que ella también es historiadora y, durante la universidad, tomó clases en dónde se hablaba de la presencia de la población negra; cosa fundamental ya que estas clases también influyeron en su proceso de identificación al sentirse tocada por lo que estaba escuchando y comentando durante ese espacio académico.

En la narración de Cora, destacan vivencias que atraviesan su cuerpo en el sentido de que ella detecta que es percibida de una forma distinta a la de sus compañeras, no sólo a sus compañeras con tez más clara sino también a las personas que son de su mismo tono de piel pero que no tienen el cabello rizado como ella. Este elemento es muy importante ya que considero que la racialización está íntimamente ligada con el cuerpo.

Es decir, en el caso que expone Cora, su apariencia detona la forma en la que otras personas la observan y a raíz de ahí, esperan ciertas cosas de ella: que sea una mujer muy sexual, que sepa bailar, que sepa hacer ciertas cosas, etc. De esta forma, en estos deberes ser es que se manifiestan los procesos de racialización. Esto no quiere decir que los cuerpos negros, afrodescendientes o afromexicanos tengan una diferencia per se, sino que a partir de ellos se construye un imaginario social

4.2 Nahui Olín

Nahui Ollín es una mujer afromexicana de 23 años. Nacida en Cosamaloapan y radicada en Puebla; Nahui Olín creció en Estados Unidos, experiencia que atraviesa su identidad. Es hija de una madre afrojarocha y un padre mixteco. Es importante destacar que Cosamaloapan es una ciudad ubicada al sur de Veracruz, el sur del estado se compone también por Acayucan y la región de los Tuxtlas. Veracruz, particularmente la zona sur, es una zona en la que se ha concentrado también una gran cantidad de población afrodescendiente.

> para el siglo XVIII, es posible apreciar ciertos patrones de residencia. La mayoría de los negros y mulatos se concentraba en Acayucan, Chinameca, Cosamaloapan, Santiago Tuxtla, San Andrés Tuxtla y Huimanguillo; esto debido a que tenían prohibido vivir en los pueblos indios […] en el área de Chinameca había al menos dos rancherías formadas exclusivamente por negros: Chacalapa y Tonalapa […] al menos Corral Viejo, Santiago Jomate y Cruz de Milagro también tenían población parda (Hoffmann, 2004: 137)

Asimismo, es importante destacar que si bien el flujo migratorio que compone y origina la presencia de la población afrodescendiente en Veracruz (en comparación con los negros mascogos) proviene de lugares distintos:

> Pero la población negra en Veracruz tiene múltiples antecedentes, además de los coloniales. Recordemos por ejemplo la llegada, en los siglos XIX y XX, de pobladores negros de otros horizontes, sin relación con el sistema esclavista mexicano: cubanos, jamaiquinos, haitianos. Éstos llegan con oficios muy diversos, algunos refugiados, otros buscando mejoría económica, pero sin la relación directa con el estigma esclavista. Referencia especial merecen los migrantes cubanos del último cuarto del siglo XIX que venían huyendo de las guerras en la isla, y que se afincaron aquí aprovechando el ambiente económicamente favorable en México y particularmente en Veracruz, tanto en el puerto como en otras localidades del Sotavento (García Díaz, 2002: 298)

Las diferencias geográficas pues, ocasionan que haya algunas diferencias en la manera en la que viven su afrodescendencia y también en la forma en la que la construyen. Nahui al ser de Cosamaloapan quizás construye su identidad con elementos distintos a los de Cora, no obstante, al ser una persona que emigró a Estados Unidos también tiene otras reflexiones que constituyen su identidad.

Al escuchar a Nahui Olín compartirme estos datos generales, lo primero que me vino a la cabeza fue, ¿por qué afromexicana y no chicana? Esta duda apareció inmediatamente ya que Nahui compartió conmigo que vivió un tiempo importante en Estados Unidos y decidió calificarlo como “tiempo importante” en tanto que atravesó parte de su adolescencia allá. En ese sentido, se sabe que la adolescencia es un momento determinante en formación de nuestra personalidad y nuestra identidad.

Nahui Olín, destaca que la negritud gringa es muy específica. Ella señala que nunca se le pasó por la cabeza, pese a tener una historia similar en un contexto diferente, que podía hacer clic con ellos. Nahui Olín dice: “me reconozco en la negritud mexicana, que no es la negritud gringa pero sí es una negritud”.

Tanto en el caso de Nahui como en el de Jumko (caso que se explora ampliamente en el siguiente apartado) la migración a Estados Unidos conforma una parte importante de su narrativa de vida. Una de las preguntas realizadas a las dos compañeras justamente iba encaminada a entender el porqué no nombrarse chicanas. Ambos casos tienen características, experiencias y vivencias que podrían desembocar en la adopción de esa identidad.

No obstante, las reflexiones antirracistas que Jumko y Nahui tienen, las alejan de sentirse identificadas con lo que entendemos como chicano.

Nahui no sólo me ayudó a entender la identidad de una forma más clara, sino que también me reveló el término “afrojarocho/a” que, al escucharla explicándolo, me generó muchas preguntas en torno a éste y en general a la llamada región jarocha.

Al respecto de la identidad y de su experiencia en Estados Unidos, Nahui Olín reflexiona: “Al colonialismo le viene bien fijar arquetipos identitarios. Le funciona decir «si te desvías un poco ya no lo eres». Nahui construye esta reflexión al recordar que quizá ella no se veía como las personas afroamericanas, pero en sus vivencias y experiencias había muchísimas similitudes; no obstante, tampoco se reconocía en la mexicanidad chicana.

Nahui Olín destaca brillantemente que todo el abanico de posibilidades identitarias implica una fragmentación que es útil para desmoronar la cohesión social, no obstante, Nahui dice “no estoy segmentada: sí soy nahuala[21], racializada, empobrecida”. La reflexión que Nahui Olín realiza sobre las identidades segmentadas es interesante ya que las personas no sólo somos racializadas o mujeres, somos mujeres racializadas. Es decir, está entrelazado, las experiencias que nos atraviesan van de la mano y se manifiestan de esa forma en tanto que ambos elementos son interdependientes.

[21] Nahui usa nahuala para hacer referencia a que es una mujer trans.

Al mismo tiempo, su reflexión también advierte de los esencialismos identitarios. Cuando Nahui explica que el colonialismo fija identidades, precisamente está relacionado con formas “puras” de ser o no ser algo. Es bajo está idea que discursos de odio hacia la población trans, se han esparcido. Cuando la idea de que las mujeres tienen características fijas e inamovibles entonces borramos otras experiencias de mujeres que no se ajustan a esa noción esencialista pero que son igual de válidas en su ser mujer; de la misma forma opera, la racialización.

Nahui destaca que quizá ella no sea el estereotipo de mujer afromexicana, pero esto no puede quitarle el vínculo con sus ancestras, con su historia ya que Nahu Olín señala que eso que quieren que sea, esas formas rígidas de pensar las identidades le benefician al sistema y no a ella. Las reflexiones sobre la identidad fueron detonadas, como ya señalé anteriormente, por su experiencia en Estados Unidos, pero también un momento que me parece fundamental en su narrativa de vida es cuando Nahui regresa a México y ella señala que “ya no tenía que usar una máscara de blanquitud porque la gente ya se veía como yo”.

De acuerdo con lo que Nahui me comparte sobre su proceso de construcción identitario y del impacto que tuvo desenvolverse en un territorio extranjero para luego volver, me queda claro que la mirada de otros y la forma en la que otros eligen nombrar lo que ven, es determinante. Al respecto, Nahui relata:

Cuando yo regreso a México, también fue complejo. Para la gente de Veracruz, yo no era lo suficientemente jarocha porque no había crecido ahí y esto es paradójico, porque en Estados Unidos, sí era lo suficientemente veracruzana como para que también se me relegara o se me tratará de una forma distinta porque yo era la Otra; y cuando regreso, resulta que también era Otra.

Hay que destacar que esto para mí es muy importante ya que considero que es el mismo patrón que las otras entrevistadas también destacan. Se te ve como Otra y por lo tanto se te asigna ciertos lugares o se te cierran espacios, en el caso de Nahui, el hecho de que haya crecido en Estados Unidos hace que la gente la perciba de una forma distinta, no obstante, al ser una mujer nahuala afromexicana, tampoco la hace encajar en la idea de que las personas mexicanas son mestizas y por lo tanto se ven de formas específicas; mientras que en el caso de mis otras

entrevistadas, el criterio opera igual aunque ellas no hayan crecido en un espacio extranjero.

Nahui Olín destaca que, durante el censo de 2020, ella no se encontraba en su casa en Puebla, no obstante, el compañero de departamento sí. Ella comentó que, al llegar, él en broma le dijo “ya vinieron a censar y para molestar les dije que eras afrodescendiente”, ella lo vio y le dijo “ok, pero sí soy afrodescendiente”, descolocando así a su compañero que, en primer lugar, pensó que ella se molestaría al ser nombrada de esa forma y en segundo, reconociendo que, incluso en esa broma, la lectura que tiene de Nahui, es una lectura que pasa por la racialización y por verla “diferente”.

Desde mi perspectiva, al tener Nahui un padre mixteco, sus reflexiones en torno a la identidad pudieron haber despertado tempranamente. Es decir, desde pequeña pudo haber entendido que había “diferencias” entre su padre en comparación con otras personas que también les rodeaban. Asimismo, la forma en la que percibe a su mamá afrojarocha. Si bien Nahui destaca que su mamá no se asume como tal, sí hay claridad en torno a ciertas vivencias que la atraviesan.

Por otra parte, es importante reflexionar que Nahui es una mujer trans, es decir, no sólo se mantiene cercana a organizaciones feministas de mujeres, sino que también es cercana a las reflexiones que se construyen en espacios LGBTTIQ+, al respecto Nahui Olín dice:

“Los espacios LGBT también son profundamente blanqueados, el acceso a ellos depende de cumplir ciertos estereotipos y cuando no te ajustas, hay problemas”, esta afirmación que hace Nahui está directamente vinculada con el racismo que invade diversos espacios de la vida cotidiana. En el caso de los espacios LGBT las prácticas racistas vulneran aún más a la población que compone a la llamada diversidad, ya que les coloca en dinámicas en donde, si bien no se violenta su identidad de género o su orientación sexual, sí se violenta el hecho de que sean identidades racializadas hacia la inferioridad.

La experiencia de Nahui Olín me parece muy interesante en tanto que ella se reconoce como distinta, como Otra al enfrentarse a un mundo que no sólo es lejano, sino que es distinto en diversos aspectos (Estados Unidos), es importante recordar

que la sociedad estadounidense es profundamente racista con las personas migrantes y la diferenciación a la que te enfrentas, impacta directamente en la configuración de tu identidad. Sin embargo, volver a México también le implica ser vista como otra, e incluso al querer incorporarse en otros espacios activistas o reflexivos. Nahui Olín finaliza diciendo:

“Me llamo afrojarocha porque lo jarocho es una zona geográfica que abarca Veracruz, Oaxaca y ciertas zonas de Tabasco. Enunciarme así es reconocer la mezcla y los lazos de cooperación que existieron entre nuestras ancestras negras e indígenas. También de esa forma, rechazo la mexicanidad. Noto que mi identidad como jarocha se activa o no en circunstancias específicas y con ciertas personas.”

Desde mi perspectiva, el color y las facciones, incluso las experiencias de racialización que la hacen ver como la prieta, negra, afro, no es lo que a Nahui Olín le significa más en la construcción identitaria; lo que considero que a Nahui le resulta muy significante es esa conexión ancestral a la que se remite constantemente en su relato de vida.

En ese sentido, la afrodescendencia no está ligada a la apariencia física necesariamente, hay otros elementos que también impactan en nuestra identidad: las costumbres o la propia historia familiar nos da un sentido de pertenencia, nos hace reconocernos y, por lo tanto, también determina la forma en la que decidimos enunciarnos.

4.3 Nahomi

Nahomi es la mujer afromexicana más joven que entreviste, tenía 20 años al momento de la entrevista; Nahomi es de Ciudad de México que radica en Torreón. El caso de la Ciudad de México es interesante, la ciudad es un punto muy importante ya que muchas personas migran de su correspondiente lugar de origen a este punto. La ciudad es profundamente heterogénea, es un punto en donde también considero que la diversidad, en muchos sentidos, es mejor recibida.

Es importante destacar que la Ciudad de México no sólo es un punto importante para los migrantes internos, también es para personas migrantes extranjeras que, dependiendo el caso y lugar de origen, también colaboran a que la población afrodescendiente en México se entienda y articule de una manera distinta. La entrevista inició conmigo preguntándole por sus antecedentes familiares. Nahomi comentó lo siguiente:

Nahomi destaca que su abuela materna compartió con ella en algún momento que la mamá de su abuelo, le explicó que era una mujer negra. Es decir, Nahomi reconoce que en su árbol genealógico hay ancestras y ancestros negros. En ese sentido, también Nahomi destaca que su bisabuela fue vendida a un hacendado; este dato parecería no ser relevante, pero al tener antecedentes familiares negros y, dadas las circunstancias de explotación de los cuerpos negros, este dato cobra sentido. Nahomi destaca también que ella, junto con su hermano son quienes tienen un fenotipo más vinculado a lo negro. Al mismo tiempo, siempre se hacen esfuerzos por destacar a la familia perdida europea pero no a los otros.

Reconocer la herencia y a los ancestros y ancestras negras que hay en nuestra historia familiar es un importante en nuestra construcción identitaria y en el reconocimiento de ésta. Al mismo tiempo, la imposibilidad de continuar el rastreo de la familia (teniendo en mente la venta de la bisabuela) también dificulta reconocer de dónde venimos y, sobre todo, también es una constante en la historia de las personas racializadas. Es decir, la dificultad de rastrear las raíces a veces pasa por eventos violentos tales como la desaparición de familiares, explotación, venta, etc.

Posterior a la breve exploración que realizamos en torno a lo que sabe de su historia familiar, le pregunté a Nahomi por la relación que tiene con su cuerpo, teniendo en cuenta que para las anteriores participantes es distinto: a una su cuerpo le significa cosas y reconoce que hay ciertas implicaciones de verse así; que es el caso de Cora Montañez, mientras que para Nahui Olín, el cuerpo no tiene esa misma dimensión.

En ese sentido, Nahomi destaca lo siguiente: “Mi cuerpo es grande, nunca va a ser un cuerpo delgado, ni seré una talla cero nunca. Tampoco soy bonita de acuerdo con los estereotipos de Torreón”.

La percepción que Nahomi tiene su cuerpo, también hace que ella reconozca experiencias de racialización, tales como las que comparte:

“Siento que tengo que arreglarme más porque siento que la gente me ve feo o pueden pensar mal de mí. He sido exotizada en diversos momentos y también sexualizada por la forma en la que me veo”.

Nahomi se percibe de una forma en específico que se corresponde a la manera en la que las personas la perciben. Nahomi destaca que la forma de su cuerpo, orilla a las personas a tratarla formas que la incomodan. Cuando Nahomi también reconoce su cuerpo como grande, me recuerda a Cora Montañez afirmando que su cuerpo es un cuerpo de negra, desde mi perspectiva cuando hablamos de cuerpos grandes racializados, generalmente la afirmación se orienta hacia ese sentido.

Nahomi también menciona lo siguiente: “No uso cierta ropa porque me ven diferente, de alguna forma u otra siempre me ven más provocativa. Me vi forzada a verme neutra o elegante. Hay una carga social que te dice que no eres lo suficientemente bonita por ser prieta. El norte de México es muy blanqueado y racista”.

El hecho de que Nahomi se vea orillada a modificar su apariencia para no llamar la atención, en un esfuerzo por no ser reconocida como Otra, hay una tensión directa con también querer ser reconocida como afrodescendiente. Es decir, Nahomi se sabe racializada, pero al vivir en un espacio blanqueado como lo es la zona norte del país, busca blanquearse para no ser discriminada o violentada.

Sin embargo, Nahomi también me comparte que le asusta no ser lo suficientemente afro como para que su identidad sea validada y reconocida, no obstante, Nahomi menciona:

“Me apropio de lo que soy porque nadie me lo va a dar: soy afrodescendiente”.

En ese sentido, Nahomi reconoce que no hay una forma específica de ser afrodescendiente, hay muchas formas en las que la afrodescendencia se puede

manifestar y todas son igual de válidas. No se necesita tener el cabello muy rizado, la piel muy oscura o ciertas facciones. Nahomi tiene muy claro esto y, sin embargo, no deja de asustarse por no cumplir con lo que el imaginario social ha construido en torno a la identidad afrodescendiente.

El temor a no ser lo suficientemente negra o afro, es algo recurrente en todas mis entrevistadas, con excepción de una que no tiene ningún tipo de duda en torno a su identidad. Este elemento para mí es muy importante porque considero que las narrativas hegemónicas en torno a lo negro en México se ven eclipsado por el mestizaje y al mismo tiempo, se construye con elementos extranjeros, tales como lo estadounidense y africano.

Estas narrativas han ocasionado que a ciertas mujeres les cueste trabajo reconocerse como tal y, a mi parecer, deciden identificarse como afromexicanas, aunque me da la impresión de que consideran que negra es más adecuado. Esto me parece muy relevante ya que pareciera que afrodescendiente es una suerte de identidad negra diluida, es decir, “no eres tan negra pero sí eres”.

4.4 Jumko Ogata

Jumko Ogata es una joven mujer negra, nacida en Xalapa, Veracruz que, en vista de sus intereses y a causa del centralismo del país, emigró a la Ciudad de México para acceder a la educación superior en la Universidad Nacional Autónoma de México, estudió Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras.

Las reflexiones que Jumko Ogata ha generado en torno a la racialización y su identidad se detonan de diversas situaciones. En primer lugar, Jumko señala que algo que lo comenzó a suceder es que se le cuestionaba el lugar de origen su padre. Ella dice que le preguntaban si su papá era cubano, incluso le llegaron a preguntar si ella es colombiana. Jumko describe que una experiencia que le problematizó y le generó ciertos cuestionamientos a la par que se comenzó a cuestionar su negritud fue el siguiente:

“Yo estaba con una amiga y me dijo «de chiquita yo tenía una amiga y su papá era de Jamaica y era negrita también», yo sólo pregunté «¿negrita como quién?» a lo que ella respondió «negrita como tú». Yo solo me quedé sin saber muy bien qué decir, no lo tomé a mal, pero fue una cuestión de darme cuenta de que ella me veía de esa forma”, explica Jumko.

Este episodio que comparte Jumko, fue una experiencia de racialización importante para detonar sus reflexiones en torno a su identidad negra. Al igual que en el caso de las mujeres que anteriormente entrevisté, la mirada de otras personas, la forma en la que nos conciben, puede suponer el principio de repensar nuestra identidad o replantearnos cosas que anteriormente no habíamos sabido colocar de manera adecuada para configurar y dar sentido a quiénes somos. Cuando tomamos conciencia de la forma en la que otras personas nos ven, nos reconocemos en esa imagen o narrativa que construyen, podemos o no, tomar algunos de esos elementos de su mirada para incorporarlo a nuestra historia de vida.

Jumko también me compartió que, desde bebé hasta los 9 años, vivió en Estados Unidos. Esto también es relevante porque ella describe que en ocasiones mientras platicaba con su mamá y aproximándose a textos que hablan sobre negritud, ella comentaba: “por lo que estoy leyendo y viendo, creo que a mí en Estados Unidos me categorizarían como negra”, mientras que su madre le decía “¿por qué hablas en hipotético? Sí, así pasaba”. Ella me decía que cuando entrabamos a tiendas de la comunidad negra, la atendían bien porque me veían a mí, mi mamá es como mestiza, entonces siempre la atendían bien porque asumían o tenían la certeza de que mi papá es negro.

Desde mi perspectiva, las vivencias desde pequeña de Jumko así como la apertura de su madre para hablar sobre la racialización, pudieron a ver generado puentes y facilidades para reconocerse como negra o afrodescendiente, mientras que en el caso de mis anteriores entrevistadas, la negación o el no saber cómo enunciar ciertas experiencias, las llevaron a construir sus identidades de maneras aisladas a su familia e incluso siendo cuestionadas por éstas.

Por otro lado, Jumko comenta que su familia paterna, el papá de su papá es de la mixtequilla (zona alrededor de Cordaba y Yanga), mientras que su mamá es de

Otitlán de Veracruz, zona fronteriza con Oaxaca. Toda mi familia de allá, me llamaban “negra”, no lo decían en una forma despectiva o para molestar; más bien yo pensaba “¿por qué te dirían negra, si no lo eres?”. Eso, por un lado, hablando con otras amigas, hice parte de un proyecto que se llamaba Flores de Jamaica. Ahí me di cuenta de que teníamos muchas experiencias en común, hablábamos sobre que reconocerte como una persona negra, no era algo deseable y, en un contexto mexicano, se intenta suavizar llamándote “morena”, por ejemplo.

Jumko también describe que, en otro diálogo que tuvo con otra amiga, hablaron sobre que la palabra negro se utiliza como insulto incluso cuando las personas no son negras, ya que la asociación ya es un insulto. Jumko también reflexiona que en un contexto mestizo y se corrige a sí misma diciendo más bien “ultrablanqueado”, las personas que son ligeramente racializadas ya son incluidas en esta categoría de negro. Jumko señala que se refiere a casos como el de Alejandro González Iñárritu, ella dice: “a él le dicen «el negro» y el vato no lo es”, no obstante, en los espacios súper blanqueados en el que él se mueve tener la piel medianamente morena y el pelo rizado, ya es como «uy, el negro».

También pensando en las experiencias del pueblo del que es mi papá, mi abuela me contó que las niñas que viven alrededor de su casa iban muy seguido porque ella les sacaba pintura, las ponía a hacer actividades recreativas diversas pero un día una niña negra, le decía a otra que no era negra «es que eres una pinche negra, una muerta de hambre» insultándola, pero mi abuela la escuchó y le dijo «qué no te has visto y a tu familia y a tu mamá, ¿qué te pasa?», por un lado cómo esa niña no se ve a sí misma como negra y usa ese término para insultar a otras personas porque es algo negativo.

Es atravesando estas experiencias y dinámicas que Jumko comienza a reflexionar en torno a su identidad y la racialización, también ella menciona que al compartir con su papá y al conocer las vivencias de él, también fueron un referente al éstas estar atravesadas por el racismo antinegro aquí en México como en Estados Unidos. Es gracias a estas experiencias que ella ha comenzado a interesarse por la historia de la población afromexicana y, sobre todo, es a través de estas experiencias compartidas que ella decide nombrarse negra.

Jumko destaca también que cuando consume literatura o cine de autoras africanas, africanos o africanes, ella se reconoce en muchas de estas vivencias, si bien no en todas ni en la misma manera sí le hacen eco en su propia historia de vida y, en ese sentido, ella también reconoce que la categoría negra es diversa y atraviesa a las personas de formas distintas.

Al terminar de escuchar la narración de Jumko, le comenté que me parecía muy bonito y reconfortante que su narrativa de vida no destacara episodios de violencia o agresiones, no es que éstas no estén o que ella esté exenta de estas, sino que me parece muy lindo que no las tome como experiencias determinantes en la configuración de su identidad. Al respecto, Jumko destaca algo que ella considera fundamental y que a mí me pareció muy importante también:

“Estas reflexiones son parte de mucha chamba colectiva, por un lado, fui parte de un proyecto que tendrá como resultado un material llamado «Experimentos en Alegría» en el que justo para mí ha sido muy importante no quedarme en esos relatos de lo traumático, lo doloroso, porque va más allá. Siento que muchas veces la enunciación de grupos que han sido históricamente violentados o minorizados, nos piden que, para ser legítimos o válidos, siempre quieren algo muy a la porno miseria. O sea, una exigencia de «cuéntanos, qué te pasó, los detalles» pero también esos lugares de enunciación por mucho más que eso.

He sido muy consciente en todos los espacios, especialmente si no son espacios en los que seamos personas negras hablando entre nosotros, sino que son más de divulgación o qué nos dirías de tu experiencia de tu afromexicanidad, pues sí soy muy consiente de no volverlo algo así. No es nada más así, es como cuando en ciertos espacios feministas, en especial blancos o blanqueados, hablan de que ser mujer es que sufras por la calle y sufres por la violencia sexual y sufres y sufres y sufres y es como sí para las mujeres esas cosas son parte de nuestra experiencia pero ser mujer no es nada más que la pasemos mal, también es que nos apoyamos entre nosotras, que encontramos paliativos para los cólicos o la compa que te apoya para que no te sientas tan sola si te van siguiendo o incluso cosas que no tienen que ver con violencia. A veces se trata de echar chisme por la tarde e invitarse a

salir o hacerle de comer a tu amiga. Esa es la perspectiva a través de la que trato de nombrar todas mis experiencias vividas".

Jumko destaca que no tiene una vivencia que le haya supuesto un quiebre para decir "sí soy negra", sino que tiene varias experiencias desde la prepa hasta la licenciatura que, al acumularse o al irse sumando, le dieron la seguridad para identificarse como negra.

A la luz de estas experiencias que abonaron para que se identifique de esta forma, Jumko destaca: "Si bien hay cierta ambigüedad en mí, sí se me racializa como afrodescendiente. Hay cosas que me vea más o menos racializada en el espacio público, me refiero a que cuando traigo trenzas o box braids sí me han detenido, me piden mis papeles y cuando me encuentro con otras personas negras en la calle, hay un reconocimiento mutuo. Antes me daba inseguridad hacer eso, era algo nuevo para mí. Es decir, a lado de mi familia o en Xalapa, ser una persona negra no era algo que me distinguiera de las personas que me rodean, pero en un lugar como la Ciudad de México, en el que hay menos personas negras, encontrarte con una supone un reconocimiento agradable.

Al respecto, tuve una experiencia muy linda, justo antes de la pandemia. Estuve en Guanajuato, andaba sola en la calle y me encontré con otra chica negra, me saludó como si nos conociéramos de toda la vida, me sonrió. Nos saludamos, nos dijimos que nos gustaban nuestros cabellos, no volvimos a coincidir, pero fue un reconocimiento muy lindo."

Las experiencias que Jumko ha descrito durante toda la entrevista, son experiencias de racialización que, a diferencia de algunas de las mujeres anteriormente entrevistas, también atraviesan con ciertas distinciones. El reconocimiento de los otros o la forma en la que otras personas te leen, como bien destacó Jumko con anterioridad no tiene que pasar forzosamente por experiencias desagradables o violentas, la racialización se presenta también entre pares. Es decir, cuando alguien te reconoce como una igual. Punto que hace eco con la experiencia que Cora describe cuando le mencionan "tú te pareces a la gente de mi tierra".

Hacia el final de la entrevista Jumko hace una reflexión interesante a la luz de algunas discusiones en torno a la racialización que se han venido sosteniendo en

redes sociales desde hace algún tiempo. Ella señala que identificarse como negra o afrodescendiente, no ha sido una elección para ella, sino que es una forma en la que se mueve y es marcada en el mundo, mientras que en otros casos sí es una elección y aunque es válido, las implicaciones sociales, son distintas. Identificarse como negra o afrodescendiente es sólo una forma en la que nombra sus experiencias.

Jumko no obstante también es una persona asiático descendientes, es descendiente de inmigrantes japoneses, su familia es de Okinawa que es un espacio que fue colonizado por japoneses. Es decir, Jumko reconoce que identificarse también con esta parte de su historia familiar, también implica otros procesos y reflexiones. Jumko dice “mi ancestro no eligió ser japones, se lo impusieron”. En ese sentido Jumko se reconoce como afroasiática y ambas partes de esta racialización son matizadas y ambiguas tiene implicaciones racistas.

Jumko dice: “No es que yo haya elegido esto [ser afroasiática] sino que es una forma en la que estoy nombrando las experiencias que he atravesado a lo largo de mi vida”.

Desde mi perspectiva, la reflexión con la finaliza Jumko es muy interesante por diversas razones. Desde el inicio de este trabajo he argumentado que, a mi parecer, hay diversos elementos que constituyen la identidad: el cuerpo, nuestras experiencias, la forma en la que otras personas nos miran y nuestras propias reflexiones sobre todos los anteriores elementos, dan forma a nuestra identidad.

Sin embargo, me parece que la observación de Jumko termina por ser muy esclarecedora porque la racialización o la forma en la que somos racializadas trasciende estos elementos.

Recordemos que la racialización es una forma de ordenar el mundo entre una supuesta creencia de inferioridad y superioridad en términos raciales socialmente construidos. Sin embargo, cuando Jumko dice “esto no es una elección”, es contundente al señalar que, independientemente a nuestras reflexiones o a la forma en la que nos vemos, la mirada del otro nos va a colocar en cierto lugar y eso va a tener implicaciones reales y tangibles en nuestra vida y en el acceso a oportunidades.

Si bien es cierto que las reflexiones que podamos construir a partir de ciertas experiencias que tengamos, la racialización se activara en determinados espacios trayendo así consecuencias buenas o perversas para las personas que son leídas de determinadas formas.

Al margen de estas reflexiones finales, he de destacar que, las experiencias de todas las mujeres afromexicanas que entrevisté son válidas, ninguna es más o menos negra u afrodescendiente. Si bien en su narrativa de vida hay diferencias, todas están ligadas por experiencias muy similares, especialmente por la forma en la que son percibidas y por lo tanto tratadas. La diferencia más contundente que yo encuentro es que Jumko es la única que tiene la seguridad para identificarse como negra mientras que las otras entrevistadas se inclina por afrodescendiente al enfrentarse a familiares que les dicen “tú no eres tan negra”.

Aunque las entrevistadas tienen claro que la afrodescendencia puede verse distinta, les da miedo que su identidad sea invalidada, aunque en su cotidianidad sean racializadas como negras y, por lo tanto, sean tratadas de determinada forma en consecuencia. Retomando la reflexión de Jumko, en realidad ellas no están eligiendo, sus vivencias dan cuenta del racismo, exotización e incluso, del sentido de comunidad con la que otras personas las tratan, no obstante, el miedo a que su identidad sea puesta en duda elige que afrodescendiente es más adecuado que negra.

4.5 Donají Linares Ixba

Mi nombre es Donají, empecé a pensar este trabajo teniendo 26 años, actualmente tengo 29. Nací en San Andrés Tuxtla, Veracruz. Mi familia migró a la Ciudad de México en búsqueda de oportunidades distintas a las que su lugar de origen podría ofrecerles. Sin embargo, mis padres decidieron que querían que yo naciera en Veracruz. Toda mi vida he vivido en Ciudad de México y aunque mi familia migró hace más de 20 años, acostumbramos a decir que somos de los Tuxtlas.

Mis reflexiones en torno a la identidad comenzaron a madurarse cerca de mis 24 y 26 años, antes de eso, me hacía preguntas muy sencillas: ¿por qué me ven así?, ¿por qué se expresan de ciertas formas de mí? Fue hasta tiempos muy recientes que logré nombrar mis experiencias como racialización y racismo.

La primera experiencia de racialización o, lo que para mí es un proceso de racialización, ocurrió cuando yo estaba en mis primeros años de primaria. Cursé primero y segundo de primaria en el Instituto Pedagógico Juárez, una escuela privada ubicada en Iztapalapa. En esa escuela muchos niños y niñas comenzaron a burlarse de mí por ser “negra”, me señalaban de ser fea, apestar, ser “burra” y más insultos. Para mí era inentendible porque en mi cabeza de niña de 6 años, las personas negras no se veían como yo. Los señalamientos eran tan constantes que mi mamá me cuenta que yo llegaba de la primaria llorando, diciéndole que no quería ser negra.

En ese sentido, la relación que he tenido con mi cuerpo y mi apariencia física ha quedado muy marcada por ese evento. Desde muy pequeña me hice a la idea de que mi color de piel, mis rasgos faciales, mi cabello, me hacían fea; ya que eso era lo que me decían o hacían creer a través de sus insultos.

Para tercero de primaria mis papás me cambiaron de esa primaria privada a una pública por muchas razones. De tercero a sexto de primaria, no hubo ningún tipo de incidente de esa índole, ahora, a la distancia me pregunto si tiene que ver con que mi segunda primaria, era una primaria ubicada en una zona muy periférica de la ciudad, esa escuela se encuentra en la colonia Desarrollo Urbano Quetzalcóatl, esta zona también es Iztapalapa, pero es la parte de la delegación que ya colinda con el Estado de México. Ahora me cuestiono si es porque en ese espacio los niños y niñas éramos muy parecidos no sólo en nuestra apariencia física sino también en nuestra situación de clase.

Años después hice la secundaria en una escuela de la misma zona, en este periodo de mi vida lo que más recuerdo es tener un compañero que una vez me dijo que él era racista. Como era de esperarse, particularmente conmigo y otros compañeros era molesto y grosero. Desconozco si él tenía claro que es ser racista y cuáles son sus implicaciones, éramos prepubertos de secundaria y pienso que, a esa edad, no

dimensiones lo que estamos diciendo, Si bien eso no implica que no haya violencias, es posible que no haya un entendimiento profundo de lo que estamos diciendo o haciendo.

Posterior a esta etapa en mi vida, entré a la prepa, ingresé la Escuela Nacional Preparatoria Nº 2 “Erasmo Castellanos Quinto”, ubicada en Tezontle y Churubusco. Para ese momento yo ya tenía 15 años. La relación con mi cuerpo era más compleja, no sólo porque estaba en un proceso de cambio propio de la adolescencia, sino porque para ese momento era una joven adolescente gorda, de acuerdo con los médicos, con obesidad tipo1.

Durante este periodo de mi vida, tenía muy grabadas las experiencias pasadas en donde se me señalaba de fea por tener piel morena, más otras cosas. Durante la preparatoria nunca me insultaron por mi color de piel, sin embargo, tuve otras experiencias que hasta la universidad pude identificar. Mis compañeros de preparatoria, algunos, se tomaban la libertad de hacer comentarios sobre mi cuerpo, pero eran comentarios que sólo salían a relucir cuando yo mencionaba que soy de Veracruz y mi familia es veracruzana.

Recuerdo que, hablando una vez con un compañero, le mencioné que soy de Veracruz y lo que me dijo fue “con razón estás tan piernona y nalgona, eres como la típica veracruzana voluptuosa”. Ese comentario nunca supe cómo tomarlo, en ese momento sólo sentí incomodidad y ya. Años después, durante la universidad y después de tener clases y espacios de formación de género, entendí que eso fue acoso sexual.

Me tomó todavía unos años más entender que no sólo había sido acoso sexual, sino que también tenía un componente de hipersexualización. Esto pude entenderlo en espacios activistas donde discutíamos experiencias de racismo entre personas prietas, morenas, afrodescendientes y negras. A partir de que participé en estos espacios, comencé a hacerme preguntas: ¿soy afrodescendiente?

Concluí con cierta inseguridad que sí, que soy afrodescendiente. Mi identidad no sólo fue validada a través de violencias, por ejemplo, como usuaria de redes sociales todas las veces que he sido insultada ha sido debido a mi color de piel, mi cabello y mis facciones. No obstante, también he sido validada en tanto que me

reconocen como una persona afrodescendiente otras personas afrodescendientes y negras.

Para este momento, la relación con mi cuerpo es distinta, si bien sigo teniendo constantemente experiencias violentas de racialización ahora ya puedo verlo y vivirlo desde un lugar que no es de menosprecio. Ahora intento cuidar mi cabello como lo requiere un cabello rizado, por ejemplo.

Inicié esta investigación convencida de que soy afrodescendiente y ahora, durante la recta final, tengo más preguntas que respuestas. Esa certeza en torno a mi identidad ya no está. Me queda claro que soy una mujer racializada pero ya no estoy segura de que sea forzosamente una mujer afromexicana. Este trabajo me ha permitido identificar que la racialización no depende única y exclusivamente del color de piel, sino que hay otros elementos que se activan y que nos ordenan socialmente o nos asignan un lugar de inferioridad o superioridad.

En este capítulo exploro las voces y experiencias de mujeres afromexicanas a través de las entrevistas en profundidad que realicé a cinco mujeres afrodescendientes de México. Durante las entrevistas que realicé y las conversaciones que compartí con cada una de ellas, se reflejó la complejidad de su identidad racializada y de género, así como las distintas formas de violencia racista que las han atravesado en distintos momentos de su vida.

Los coparticipes de esta investigación compartieron sus vivencias personales de discriminación, así como distintas experiencias que influyeron en la construcción de su identidad afromexicana. Además, estas entrevistas evidenciaron la relación que hay entre la construcción identitaria de estas mujeres afromexicanas con su apariencia física, cabello, tono de piel, etc. Estos elementos son sólo algunos de los que destacan en la configuración identitaria de estas mujeres. Una pregunta central en las entrevistas fue si hay o hubo una experiencia que les detonó sus reflexiones en torno a su identidad. Las respuestas y vivencias que compartieron las compañeras van desde experiencias personales de discriminación y violencia, hasta personales con su relación con otras personas.

Estas entrevistas me permitieron observar cuáles son los principales elementos que estas mujeres afromexicanas significan como relevantes e importantes para su identidad racializada.

5. Reflexiones finales

Esta investigación me detonó más preguntas que respuestas. Por un lado, las y los estudiantes siempre imaginamos que nuestro trabajo va a revolucionar nuestro campo de investigación y nos exigimos eso. Y si bien eso no es imposible esta exigencia puede ser también un fantasma que nos asusta cuando no obtenemos los tan esperados resultados revolucionarios.

Mi investigación forma parte de una serie de preguntas y reflexiones personales. En otras palabras, esta tesis nació durante conversaciones con mis amigas y de crisis existenciales personales por las que atravesé desde antes de ingresar a la maestría. Es un trabajo que además de estar redactado en primera persona, está totalmente pensado desde el "yo", es decir, nació de las preguntas ¿quién soy yo?, ¿de dónde vengo?, ¿cómo me ven los otros y las otras?

Durante una clase que tomé en la Universidad Autónoma Metropolitana con Karina Ochoa en el seminario "Apuestas teórico-metodológicas feministas y descoloniales en las ciencias sociales", la profesora dijo que *las tesis y los trabajos de investigación son posicionamientos políticos*. Esto me dio seguridad y atenuó la culpa que me generaba estar realizando una investigación en la que jamás me pude mantener cien por ciento objetiva.

Mi investigación tuvo muchos momentos complejos a partir de los cuales también tomó forma. Las preguntas que me hacía y las reflexiones que tenía en torno a mi propia identidad fueron fundamentales, pero también lo fueron las conversaciones con mis amigas, la Doctora Itza Amanda Varela Huerta y mi directora de tesis, la Doctora Olivia Gall; así como las conversaciones a modo de entrevistas que tuve con Cora, Nahuí, Nahomi y Jumko. Las entrevistas que realice con la colaboración de mis compañeras no sólo son mi trabajo de campo, sino que también son la columna vertebral de todo este trabajo.

A lo largo de este trabajo exploré las múltiples dimensiones que configuran la identidad racializada de estas mujeres afromexicanas. Cada capítulo de este trabajo

es una herramienta que dialoga con los testimonios proporcionados por las participantes en este trabajo.

Conceptos como identidad, identidad individual o identidad colectiva resaltan la importancia de considerar la individualidad como un factor que influye en la construcción colectiva de la identidad de mujeres afromexicanas. El concepto identidad individual es fundamental y me parece el inicio perfecto para este trabajo, ya que nos permite identificar cuáles son los elementos que son centrales en la conformación de cada persona: cuerpo, experiencias y autorreflexión.

Para mí fue fundamental tener claro este concepto desde el inicio de este trabajo, porque esto fue en gran medida una guía que me permitió puntear y estructurar mis entrevistas.

Hablar de racialización y entender qué implicaciones tiene también fue fundamental para explorar de qué manera los coparticipes de esta investigación consideran como muy significativos ciertos elementos de su identidad o ciertas vivencias que han atravesado en su construcción identitaria.

Un hallazgo interesante que identifico en este trabajo es que todas las copartícipes en él –me incluyo–, a pesar de tener características típicamente asociadas a las personas afro, como el cabello chino u ondulado, ciertas facciones, ciertas formas del cuerpo e incluso ciertos tonos de piel, consideramos que el elemento más significativo en la configuración de nuestra identidad racializada como afromexicanas es la forma en la que otras personas nos perciben. Es decir, mientras haya reconocimiento de los otros y otras, hay una suerte de certeza en quienes son ellas y a donde pertenecen.

El reconocimiento de nuestra identidad afromexicana por parte de otras personas proporciona validación y, hasta cierto punto, seguridad de nombrar en voz alta quiénes somos. Si bien, la ausencia del reconocimiento por parte de otras y otros no condiciona que seas o dejes de ser afrodescendiente, al vivirnos con preguntas e inquietudes, el reconocimiento se vuelve un elemento importante de nuestra propia identidad. Cuando este reconocimiento no existe, nuestras identidades no se

desdibujan, pero sí aparecen preguntas, las preguntas que hasta el momento han atravesado toda esta investigación.

No obstante, aunque hay una tendencia en nosotras a validar nuestra identidad afromexicana a través de la mirada de los otros, no es el único elemento que destacamos las compañeras con quienes realice las entrevistas y yo misma. La historia también es una parte muy importante de nuestros procesos de identificación. Todas quienes participamos en esta investigación tenemos una historia familiar que también es sumamente relevante para la forma en la que construimos nuestra identidad racializada. Aunado a esto, también pesa en nosotras la historia de la población negra de México y afromexicana, ya que nos identificamos con las violencias históricas y las políticas discriminatorias que han atravesado a esta población.

Las características que nos identifican, la forma en la que otras personas nos ven y los trazos históricos que también hacen parte de nuestros procesos de identificación se entrelazan para moldear lo que entendemos como identidad afromexicana.

En este trabajo también fue fundamental abordar la imbricación de opresiones. La. Identidad de género y la racialización no pueden observarse por separado, ya que conviven y son interdependientes entre sí. El enfoque feminista descolonial me pareció el más pertinente para analizar esta convivencia e imbricación. El feminismo descolonial no sólo es una alternativa a los feminismos hegemónicos, sino que también es un enfoque teórico que nos permite observar y analizar las distinciones que existen en la población catalogada como de mujeres, o en las distintas formas que hay de habitar la categoría mujer.

Las identidades racializadas se construyen y configuran en relación con cada contexto histórico, político, social y cultural específico. Lo que entendemos como identidad racializada cambia con el tiempo. Inclusive los elementos que son significados como relevantes o importantes para cada persona también cambian con el tiempo y con las relaciones.

Hablar de identidad afromexicana no sólo implica tener herramientas para reconocer cuáles son los elementos históricos que continúan siendo importantes en las personas que se identifican como afromexicanas en la actualidad, sino que también es necesario tener claro que hay otras narrativas que enmarcan lo que consideramos que es o no es una persona negra.

Considero que los referentes centrales en torno a la identidad negra se sitúan en espacios geográficos como Estados Unidos, África y algunas veces en la región caribeña. Tener como referente estos territorios ha implicado que la idea que tenemos en torno a lo negro se compone de elementos que no necesariamente se corresponden con la realidad de Latinoamericana y más específicamente, de México.

Es decir, hay múltiples formas en la que la identidad negra se encarna. La identidad negra no implica necesariamente tener una piel muy oscura, un cabello muy rizado, labios gruesos, nariz ancha, etc. La negridad puede estar encarnada en cuerpos con pieles no tan oscuras, con facciones consideradas “no negroides” o con un cabello no tan rizado, y aun así hablamos de personas negras válidas.

Sin embargo, estas manifestaciones de la negridad y las narrativas que pueden construirse a partir de ahí sí influyen en la manera en la que pensamos la negridad mexicana. Y ellas también impactan directamente en la forma en la que se elige nombrar esta negridad. Es decir, uno de los hallazgos que tuve en mi tesis es que algunas mujeres a las que entrevisté eligen autonombrase afrodescendientes o afromexicanas en lugar de negras, por miedo a no ser lo suficientemente negras a ojos de otras personas. En mi caso, como ya mencioné en mi relato de vida, jamás he tenido la suficiente seguridad para nombrarme públicamente como afromexicana, sin embargo, me reconozco y vivo como una persona morena o prieta. En ese sentido es importante destacar que, para este trabajo de investigación, afrodescendiente, afromexicane y negre es lo mismo. Sin embargo, para algunas de las entrevistadas no lo es, y por eso es relevante destacar que, en ocasiones mi impresión es que hablar de afrodescendencia es una forma de “diluir” la identidad negra.

No sé si diluir es la palabra correcta, pero en algunos casos, las entrevistas me hicieron pensar que querían nombrarse negras, pero había una inseguridad, inseguridad detonada por no tener la piel tan oscura o el cabello tan rizado, por ejemplo. Si bien se reconocen en las experiencias que implica ser una persona negra, queda claro que también hay muchas distinciones que quizá pueden alejarlas de las vivencias de una persona negra de tez más oscura y siendo conscientes de eso, distinguen sus propias experiencias no llamándose negras.

Por otro lado, pude observar que la identidad afromexicana está atravesada por diversos elementos. Para empezar, las experiencias de racialización que atravesamos las mujeres afromexicanas no sólo están ligadas con la asignación de un lugar de inferioridad o superioridad a partir de un marcaje racial, sino también con las experiencias de género que éstas atraviesan.

Las personas que se identifican como mujeres negras atravesamos un doble proceso de opresión que tiene que ver con la racialización y el género. Se nos asigna un rol en la sociedad de acuerdo sobre todo con estos dos elementos. Ser una mujer implica estar atravesada por diversos estereotipos, formas de deber ser y violencias. Y cuando, además de ser mujer, estás racializada hacia la inferioridad, las vivencias que atravesamos se transforman.

Como he venido señalando en este trabajo, identificar las vivencias de mujeres racializadas hacia la inferioridad es fundamental para distinguir y reconocer la diversidad de vivencias y posibilidades de ser mujer que van más allá de lo corporal y de la forma en la que estamos sexuades. Al reconocer estas múltiples posibilidades y experiencias de ser mujer, también podemos crear proyectos políticos y horizontes emancipatorios que contemplen las diversas formas en las que todas las mujeres logremos que nos sea garantizado el acceso equitativo a derechos y oportunidades.

Reconocer nuestra identidad de las mujeres afromexicanas no sólo pasa por el que seamos vistas en nosotras mismas, sino también porque nos volvamos sujetas de derechos. Es de esta última forma como podemos llegar a minar las constantes violencias que de manera cotidiana nos atraviesan. Ahora bien, hablar de las

mujeres afromexicanas también implica situarlas, situarnos, en contextos específicos. Es decir, no es lo mismo ser una mujer afromexicana que vive en la Ciudad de México o en Monterrey, que ser una mujer afromexicana que vive en alguna zona rural o e empobrecida. Hablar de la identidad de las mujeres también implica caracterizar a las mujeres y reconocer sus experiencias. Las mujeres negras racializadas hacia la inferioridad que viven en la ciudad pudieron haber migrado hacia allá para estudiar o trabajar, o pueden ser hijas de personas que migraron con anterioridad, por lo que ahora habitan la ciudad en una dinámica no propia de la migración, pero sí de aquellos procesos que te transforman en *El Otro/La Otra/Les Otres.*

Hablar de las distintas formas de la identidad de las mujeres afrodescendientes y de sus distintas narrativas de vida no sólo nos va a permitir dar cuenta de sus posibilidades políticas y de construcción de proyectos., Quiero pensar que esto colabora con que otras personas reconozcan sus vivencias y las nombren. Es decir, identificarse como afrodescendiente, saberse parte de este grupo social, no sólo posibilita su cohesión social, sino también implica que se arroje luz sobre esta identidad y, por lo tanto, se visibilice a las personas afrodescendientes.

Resumiendo, parte de lo ya planteado en estas reflexiones finales, la identidad afromexicana o la afromexicanidad no consiste en tener un cuerpo especifico, cierto fenotipo o color de piel, sino que ésta se construye a través de cómo percibimos y cómo otres perciben nuestro cuerpo, la manera en la que nos expresamos, el lugar del que provenimos y en el que vivimos, nuestra historia familiar e incluso nuestras costumbres. Nuestra identidad como mujeres afromexicanas no es estática, sino que cambia con el tiempo y el contexto.

Es importante desarticular la creencia de que la racialización tiene que ver única y exclusivamente o en forma *sine qua non* con el color de la piel. Si pensamos eso, no estaremos más que contribuyendo a esencializar las diferentes identidades racializadas y caeremos en posturas biologicistas en las que se corre el riesgo de reivindicar la noción de que las distintas razas humanas raza están conformadas por diferentes características biológicas que las distinguen y separan.

Esta tesis ha sido un viaje de autodescubrimiento y reflexión, tanto a nivel personal como académico. Espero haber podido mostrar cómo la intersección que existe entre la forma en la que cada una de nosotras, las protagonistas de este trabajo, hemos construido nuestra identidad de género y nuestra identidad racializada demuestra que la experiencia de cada una de nosotras es única y compleja.

Con mi investigación no pretendo dar respuestas definitivas, sino más bien generar diálogo, aumentar la visibilidad de las personas y de las mujeres afromexicanas, y contribuir a la comprensión de nuestras experiencias, caracterizadas por una notable complejidad identitaria. Sin embargo, sí espero que los hallazgos y las reflexiones contenidas en esta tesis, que no es sino una pequeña pieza en un gran rompecabezas, logren poner en jaque los estereotipos simplistas sobre lo que significa ser afromexicana e inspirar a otros a continuar explorando y valorando la riqueza de la identidad afromexicana.

Cabe destacar que esta investigación no tiene aspiraciones de ser representativa, los casos aislados que investigué fungen como una suerte de marcadores que posteriormente pueden colaborar a ampliar mi entendimiento sobre la identidad afromexicana. Como todas las investigaciones, esta tesis tiene limitaciones metodológicas. Mencioné con anterioridad que es un trabajo realizado durante la pandemia por Covid-19, por ello el trabajo de campo no sólo se redujo a lo virtual sino que también procuré que las interacciones fueran mínimas para no exponer a ninguna de las participantes, sus seres queridos o a mí. En otras circunstancias contextuales el trabajo de campo habría tenido otras características.

9

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS CONSULTADOS

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972). La población negra de México. Estudio etnohistórico. México. Fondo de Cultura Económica.

Alcocer Yáñez, Claudia Marcela (2013). Reconfiguración de las subjetividades femeninas: la ausencia del seno por cáncer de mama (Tesis de maestría sin publicar). México. Departamento de Estudios Socioculturales, ITESO.

Ardèvol, Elisenda, Bertrán, Marta, Callén, Blanca, Pérez, Carmen (2003). Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea. Barcelona, España. Athenea Digital.

Aquino Moreschi, Alejandra (2013). La subjetividad a debate, Sociológica.

Brah, Avtar (2011). Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión, Madrid, Traficantes de Sueños.

Campos García, Alejandro (2012). Racialización, Racialismo y Racismo. Un discernimiento necesario. La Habana, Cuba. Universidad de la Habana Journal.

Cárdenas González Roosbelinda (2010). Trayectorias de negridad: disputas sobre las definiciones contingentes de lo negro en América Latina, Bogotá, Colombia, Tabula Rasa.

Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (2012). El reconocimiento de los derechos de las personas afrodescendientes. México. Dfensor. Revista de Derechos humanos.

Davis, Angela (2019). Mujeres, Raza y Clase. Madrid, España. Akal.

De la Cerda, Dahlia, (2020). Tsunami 2. México. Sexto Piso.

Giménez, Gilberto (2011). La cultura como identidad y la identidad como cultura. México. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

Grosfoquel, Ramón (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?, Bogotá, Colombia. Tabula Rasa.

Haider, Asad (2020). Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco, Madrid, España. Traficantes de sueños.

Hirsch, Joachim y Lorenz, Bárbel (2001), La diferencia étnica construida por el Estado: Identidad Nacional Mexicana e Identidad Indígena en México. México. El Estado Nacional, Universidad Autónoma Metropolitana.

Hoffmann, Odile (2006). Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. México. Revista Mexicana de Sociología.

Lamas, Marta (2007). La perspectiva de género. México.

Lerner, Jesse (2007). El impacto de la modernidad. Fotografía criminalística en la Ciudad de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Océano.

Lugones, María (2014). Género y descolonialidad, Buenos Aires, Argentina. Ediciones del siglo.

Martínez de Escobar, Rocío Gil (2022). El dilema de la racialización: entre negridad e indianidad en la frontera México-Estados Unidos. México. Revista Colombiana de Antropología.

Mendoza, Breny (2019). Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento Anticolonial y Feminismos Descoloniales en los Sures Globales. España, Madrid. Akal.

Mendoza García, Jorge (2005). La forma narrativa de la memoria colectiva. México. Polis Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial.

Moreno Figueroa, Mónica (2012). “Linda morenita”: El color de la piel, la belleza y la política del mestizaje en México, Revista Entretextos de la Universidad Iberoamericana, Plantel León.

Moreno, Mónica (2020). El archivo del estudio del racismo en México. México. Andamios.

Moreno Figueroa, Mónica Gabriela (2022), Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México, México. Estudios Sociológicos XL.

Ochoa Muñoz, Karina, Medina Carrasco, Gabriel, García Zavaleta, Bulmaro (2020). Comunidad afromexicana Cultura en Resistencia, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́ (2017). La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género, Bogotá, Colombia. En la frontera.

Ramírez Grajeda, Beatriz (2012). La identidad como construcción de sentido. México. Atenea.

Restrepo, Eduardo (2014). Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones. Buenos Aires, Argentina. CLACSO.

Restrepo, Eduardo (2016). Racismo y discriminación.

Segato, Rita (2007). La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires, Argentina. Prometeo Libros.

Solís, J. (2021). La importancia de la construcción del vínculo simbólico con África en el reconocimiento constitucional de la población afromexicana. en Memorias del Primer Congreso Internacional Negritudes Latinoamericanas.

Toledo Jofré, María Isabel (2012). Sobre la construcción identitaria. Santiago, Chile. Atenea.

Urías Horcasitas, Beatriz (2007). Historias secretas del racismo en México. México. TusQuets.

Varela Huerta, Itza Amanda (2021). Mujeres y movimiento negro afromexicano a través de la historia de vida. México. Revista Estudios Feministas.

Velázquez, María Elisa, Iturralde Nieto, Gabriela (2026). Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación. 2ª Edición. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa (2011). Africanos y afrodescendientes en México: reflexiones del pasado y del presente, México. Cuicuilco.

Velázquez, María Elisa, Iturralde Nieto, Gabriela (2012). Los Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación. México. CONACULTA. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

ARTÍCULOS CONSULTADOS

Carneiro, Sueli, Ennegrecer el feminismo, Universidad Nacional de Colombia, 2014, Disponible en: https://bit.ly/3IdcjSC.

Cubells, Mariola (2022). *Mikki Kendall: «El barrio me enseñó que el feminismo es algo más que teoría crítica»* en El país, https://bit.ly/3nOZtlU.

Ogata, Jumko (2020). *Racismo*. México. Revista de la Universidad de México.

Peña, Alejandro (2021). "*No me gustaba verme en el espejo": Deyma Bernal, mujer afromexicana"*, en Mi Valedor, https://bit.ly/3RnDGiM.

Trtuh, Sojourner (2020). *"¿Acaso no soy una mujer?"*, Revista VEIN. https://bit.ly/3N4qcGv.

VIDEOCONFERENCIAS O VIDEOPARTICIPACIONES CONSULTADAS

Peñaloza, Sergio en Toscano, Anushya (2020), Afromexicanos y Afrodescendientes, Disponible a través de Youtube: https://bit.ly/3Bwjwwy.

Velázquez, María Elisa en Astillero, Julio (2020). Los Afrodescendientes en México, Disponible a través de YouTube: https://bit.ly/3hnNso0.