

Negros, afromexicanos y afrodescendientes

Del multiculturalismo tardío al giro antirracista en México

Gisela Carlos Fregoso

■ Doi: 10.54871/ca24af1b

El 5 de noviembre del 2017 se anunció en el periódico virtual *NSS Oaxaca* que el licenciado Sergio Peñaloza Pérez estaba recogiendo firmas en la Costa Chica para postularse como candidato a la presidencia de la república en la contienda del año 2018. En dicha nota se cita al representante de la organización México Negro cuando dice que “este proceso que realizamos nos ayudará para que el Gobierno observe que tenemos presencia, que existimos, que formamos parte del México del siglo *xxi*” (Méndez, 5 de noviembre de 2017). Horas más tarde, un docente de la Preparatoria 30 de Cuajinicuilapa, estado de Guerrero, publicó en la red social de Facebook de la institución que apoyaba la candidatura del profesor y activista Peñaloza Pérez y que valoraba el compromiso de este con la lucha por el reconocimiento de los pueblos afrodescendientes, afromexicanos y negros de México.

Lo anterior debe de ser entendido en la tesitura de que el 12 de octubre del 2016 el Congreso Nacional Indígena (CNI) en México puso a consideración entre los miembros del CNI la propuesta de

lanzar una mujer indígena como candidata o vocera a la presidencia de la república del país, para las elecciones del 2018. El 30 de mayo del 2017, después de tres días de asamblea en San Cristóbal de las Casas, estado de Chiapas, los zapatistas y el CNI dieron a conocer ante los medios de comunicación oficiales sobre la postulación de la médica nahua María de Jesús Patricio Martínez como vocera de los pueblos indígenas con el objetivo de posicionar de nuevo la agenda “anticapitalista” de dicho movimiento. Ante esta táctica, Sergio Peñaloza Pérez optó por seguir los pasos del CNI para posicionar el tema del inminente reconocimiento de los pueblos negros en México.

Lo anterior no es una estrategia novedosa si se toma en cuenta que desde mitad de la década de los noventa y basado en el contexto colombiano, el antropólogo Peter Wade afirmaba que, para que las demandas de los movimientos sociales negros y afrodescendientes fueran escuchadas, debían indianizar sus reclamos (Wade, 2000), es decir, seguir las estrategias que antes habían realizado las comunidades indígenas.

El caso mexicano no fue distinto. La primera organización negra en el país, México Negro, fue fundada por el padre Glyn Jemmont. Esta surgió en el año de 1996, dos años después del levantamiento zapatista. En este sentido, la coyuntura del levantamiento indígena del 94 alentó la exigencia de demandas de las personas negras, afromexicanas y afrodescendientes¹ de México.

Esto no quiere decir que las estrategias de reconocimiento de las comunidades y personas afrodescendiente de México sigan al pie de la letra las estrategias o rutas de las comunidades indígenas. Por ejemplo, tanto el levantamiento zapatista como la creación de la organización México Negro se deben de ver a la luz del año de 1992.

¹ Uso de forma indistinta los términos de afrodescendientes, afromexicanos y negros, conceptos usados en el Censo 2020 en donde por primera vez hubo reconocimiento estadístico y constitucional. Posteriormente, uso los términos negros o afromexicanos, según lo use cada persona entrevistada, es decir, respetando la autoidentificación.

En este año, tanto pueblos indígenas nahuas como mixtecos unieron fuerzas con la población negra y afrodescendiente de Guerrero mediante el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (CG500), surgido en la Montaña de Guerrero con motivo del V Centenario de la colonización española (Sarmiento, 2004). Es decir, el Consejo Guerrerense fue una manera de protestar contra la colonización (el 12 de octubre hasta ese momento era llamado “Día de la raza” y era un día de júbilo) y, de acuerdo con el periodista mexicano Sergio Sarmiento, fue una plataforma para articular un discurso renovado de lucha por la tierra. Esta organización política tomó distancia de prácticas y discursos sobre la clase obrera y el comunismo que se veía reflejado en organizaciones como la CIOAC (Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos). En su lugar, ocuparon un papel preponderante los discursos que abordaban el componente étnico-racial.

Han pasado treinta años desde la conformación del Consejo Guerrerense, las políticas del indigenismo se diluyeron, el Partido Revolucionario Institucional fue separado del poder federal durante dos sexenios –después de 72 años en el poder– y el declive intercultural evidenció el aumento del racismo en México. En esta tónica, intentaré mostrar algunas de las tensiones de lo que aquí llamo un *multiculturalismo tardío* y el surgimiento del *giro antirracista* en México. Sostengo que esta virada o maniobra abarcó el proceso rumbo al reconocimiento de las personas y comunidades negras en México durante el período del 2017 y 2018, hasta su reconocimiento oficial en el año 2019. También en este texto afirmo que este multiculturalismo tardío estuvo conformado por una polifonía de voces que seguían los pasos de movimientos sociales indígenas radicales de México para, posteriormente, poner sobre la mesa de discusión el giro antirracista mediante la presencia de activistas jóvenes. La presencia de estos activistas estuvo marcada por lo que en este capítulo llamo *utopías afro*. Finalmente, evidencio cómo se entretienen las tensiones de dichas utopías con elementos de la ideología racial del mestizaje.

La perspectiva teórica que abordaré para el análisis del proceso de reconocimiento de la población negra, afrodescendiente de México será una mezcla de la perspectiva de Roosbelinda Cárdenas y el uso que hace del concepto de *articulación* del sociólogo jamaicano Stuart Hall (Cárdenas, 2012), concretamente la noción de *antirracismo diaspórico* que plantea en su trabajo.

Además, como marco perimetral, me basaré en la teoría de *identidades legales* de la antropóloga Jan Hoffman French (2009), particularmente su trabajo realizado en Brasil o también lo que esta llama el “convertirse en negro o indígena” mediante las identidades políticas.

Roosbelinda Cárdenas (2012) usa la noción de *articulación* planteada por Stuart Hall para explicar el paso de la invisibilización de la población negra en Colombia que caracterizaba al mestizaje, a la visibilización multicultural de la etnización de las comunidades negras en este país (Cárdenas, 2012, p. 116). Dicha visibilización de la población afrodescendiente estuvo ligada a dos vertientes: 1) la emergencia de la política de victimización merced a la intensificación de la guerra en Colombia, y 2) la expansión y profundización de un antirracismo diaspórico incentivado por la Conferencia de Durban del 2001.

Cárdenas señala que para que estas dos vertientes surgieran fue necesario que se articularan tres elementos que fueron clave en la conformación de un multituculturalismo negro. A saber: a) la etnoterritorialización de lo negro, b) las políticas de victimización y c) el antirracismo diaspórico. El concepto de *antirracismo diaspórico* fue acuñado por Stuart Hall y retomado por Roosbelinda Cárdenas y por este se entiende a las alianzas étnico-raciales entre *pretos*², individuos o comunidades negras, afrodescendientes o afrolatinos, sin importar el lugar de donde sean. Además, Cárdenas tensiona

² En portugués, la categoría de *preto* o *preta* es una categoría política que se puede referir a una persona que es una mezcla de una persona considerada blanca y una persona considerada negra. Se usa también en un sentido político para expresar que una persona es negra.

la idea de articulación con nociones globales como las de *indigenidad*, con la escalada de la guerra en Colombia, con la reforma constitucional de 1991 y con la Conferencia de Durban. Y son estos últimos cuatro elementos los que dotan de particularidad al multiculturalismo negro colombiano.

De hecho, una cualidad de la articulación, según Cárdenas basada en Hall, es el de final abierto o final interminable: cada engranaje que conforma la articulación (la etnoterritorialización, las políticas de victimización y el antirracismo diaspórico) no está adherido a plataformas estáticas, lo que permite que el engranaje siga girando y conformando nuevas dinámicas.

De acuerdo con Cárdenas, para tener conocimiento de los proyectos políticos que se activan o se desactivan dentro del multiculturalismo negro es necesario entender las conexiones que se tejen entre varios componentes como las prácticas que se llevan a cabo para movilizar proyectos, los actores que llevan a cabo dichas prácticas y los propósitos de esos actores (Cárdenas, 2012, p. 117). Una última característica de la articulación es que sus elementos constitutivos no se convierten en idénticos ni se disuelven entre sí. Cada uno de estos conservan sus características particulares y Cárdenas se centra en ver cómo estos elementos operan juntos no como idénticos sino como una unidad con disfunciones internas.

Por su parte y través de la perspectiva de las *identidades legales*, French explica la manera en que las instituciones legales y políticas interactúan con las transformaciones de las identidades locales. Por ello, el concepto de *identidades legales* provee un marco para explicar tanto las identidades negras como las indígenas, así como sus luchas por el reconocimiento, por la pelea de sus recursos y por su lucha por conservar sus especificidades históricas (French, 2009). El marco teórico que French propone tiene por objetivo analizar las transformaciones de la identidad etnoracial, la cual, según esta antropóloga, se compone de cinco elementos, a saber:

1. Hay una revisión de las adscripciones identitarias puesto que, en el proceso de reconocimiento, se reclaman derechos en clave identitaria.
2. Los significados de las leyes se reformulan constantemente de acuerdo con la generación o resignificación de nuevas identidades. Por ejemplo, para que una comunidad negra sea reconocida, se especifica que esta debe de demostrar determinadas características (demostrar una raigambre histórica, probar que son culturalmente diferentes, entre otras).
3. Como consecuencia del punto anterior, las prácticas culturales son reconfiguradas. Puede ser que algunas prácticas culturales se revitalicen u otras se modifiquen de modo que se adecuen al proceso de reconocimiento legal.
4. La manera en que se entiende a la *comunidad* es repensada y puede cambiar de manera constante. Habrá ocasiones en que los distintos actores negros cierren filas y se lleve a cabo un antirracismo diaspórico, así como también se darán momentos en que se vuelva a la cotidianidad y las disputas regresen.
5. La autoidentificación es experimentada como producto de la lucha y muchas veces se esencializan sus características, pese a que dicha identidad surja con relación a la ley, ya sea en contraposición o como producto de esta.

French explica que una parte fundamental de este marco analítico consiste en entender lo que ella nombra *negociación postlegislativa* (French, 2009, p. 6), la cual nos sirve para entender que los resultados legales no siempre son el resultado de las demandas públicas o masivas de los movimientos negros o indígenas. En el proceso de apertura y cierre de la negociación postlegislativa, los resultados o las consecuencias solo se ven una vez que las leyes son aprobadas y llevadas a cabo, de modo que previo a esto, las consecuencias son

impredicibles, según Hoffman French, porque intervienen personas como jueces, la opinión pública, los medios, las campañas de difusión y la academia, entre otros.

También es crucial entender la noción de *gubernamentalidad* (French, 2009, p. 7). La gubernamentalidad involucra más que los procesos gubernamentales. Es la manera en que el gobernar se lleva a cabo mientras el escenario va cambiando, a través de estrategias que producen orden social y que involucran lo público y lo privado, el Estado y la sociedad, y es llevado a cabo por un aparato específico gubernamental. Por lo tanto, la gubernamentalidad conlleva la participación de diversos actores como agentes disciplinantes del proceso. Estos actores que generan gubernamentalidad pueden ser personas del mismo Estado o bien profesionales no gubernamentales. Cuando se difuminan las líneas entre el estado y la sociedad civil, los agentes disciplinantes del proceso legal se vuelven un bróker o bisagra entre el Estado y la sociedad, es decir, no hay una línea clara que diferencie el actuar de uno y de la otra parte. Ello tiene como resultado, según nos explica la autora, una visión no binaria del proceso en donde son las mismas personas o sujetos los responsables de disciplinar el proceso legal. Como ejemplo de esto, Hoffman French menciona el rol de la iglesia católica y de organizaciones no gubernamentales que estuvieron en constante diálogo con el gobierno brasileño en Mocambo.

Para ir armando este rompecabezas, realicé trabajo de campo durante nueve meses en distintos estados de la república como Oaxaca, Ciudad de México, Guerrero y Chiapas. El trabajo lo realicé con ayuda de la socióloga zapoteca Judith Bautista Pérez desde mayo del 2017 a enero del 2018 mediante trabajo etnográfico y entrevistas tanto a funcionarios como académicos. Reconozco que existen más intelectuales trabajando en el tema desde diversas partes de la república, pero por cuestiones de tiempo y de presupuesto, las entrevistas a expertas académicas las limité a conducirlas en la Ciudad de México.

Además, para conocer a detalle cómo fue el tránsito entre los Encuentros de Pueblos Negros más locales surgidos desde el año del 1997 y tener interlocución con actores nacionales e internacionales veinte años después, fue necesario acercarme a organizaciones como México Negro AC, Epoca AC, así como a colectivos o gestores y artistas fotógrafos que, por ser originarios de estados como Guerrero y Oaxaca, están involucrados en el proceso de reconocimiento de alguna u otra manera.

También realicé un seguimiento a una serie de eventos institucionales acontecidos entre mayo y diciembre del 2017, como congresos o informes sobre la población afrodescendiente, por mencionar algunos, para poder capturar su postura institucional sobre la negociación de una agenda antirracista acerca de lo negro en México.

Hay que mencionar que muchos de los debates sobre la importancia del color de piel en la lucha por el reconocimiento institucional de la población negra se daban en las redes sociales. Allí se podían ver las fotografías de muchos activistas, artistas e incluso académicas que se autoidentificaban como negras, afroamericanas o afrodescendientes. Por tal motivo, fue muy importante llevar a cabo una etnografía virtual en foros, páginas y redes sociales en donde se discutía la relevancia del color de piel para autoidentificarse como afrodescendiente o ser identificado como persona negra.

La etnografía virtual me permitió también darle seguimiento a los acuerdos de encuentros de organizaciones con las que no tuve contacto directo. Tal es el caso de la organización llamada Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca (AMCO), en particular sus resoluciones del VI Foro de Mujeres Indígenas, Afroamericanas, Mestizas, Rurales, celebrado en marzo del 2018, pocos meses después de haber terminado el período del trabajo de campo, además de poder darle seguimiento a campañas institucionales.

Pese a haber concluido el trabajo de campo en el mes de enero del 2018, seguí en comunicación con algunos de los

entrevistados, como académicos, activistas y una funcionaria institucional. Esto me permitió clarificar algunas ideas y darles continuidad a otras. Por tanto, la delimitación temporal de este análisis parte desde inicios del 2017 al 24 de abril del 2019, momento en que se da el reconocimiento constitucional de la población negra, afromexicana y afrodescendiente de México.

La articulación I: polifonía de voces locales y globales

Velázquez e Iturralde (2016) reconocieron que el interés académico por documentar los procesos de organización social de las personas y colectivos afrodescendientes en México data de hace décadas. Estos se remontan a las investigaciones de Gonzalo Aguirre Beltrán en 1946. Pero también ambas académicas apuntan que es partir de la década de los noventa que los estudios en torno a lo afro cobraron fuerza, concretamente con el Programa Nuestra Tercera Raíz anclado en la Ciudad de México. Este programa no solo incentivó nuevas investigaciones, sino que impulsó proyectos culturales como el Museo de las Culturas Afromestizas en el municipio de Cuajinicuilapa, estado de Guerrero, inaugurado en el año de 1998. Es en este mismo año cuando también se dio el I Encuentro de Pueblos Negros en la comunidad del Ciruelo, Pinotepa Nacional, estado de Oaxaca.

Asimismo, a finales de los años ochenta sucedió el encuentro cultural de los representantes de Costa de Marfil en el municipio de Yanga, estado de Veracruz. Posteriormente, en 1992, el Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, conformado por indígenas y afromexicanos de la Montaña y Costa Chica guerrerense que marcharon a la Ciudad de México.

Por su parte, desde el ámbito académico, sucedieron los estudios emprendidos por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); en 1997 se fundó el seminario titulado “Africanías” (Velázquez e Iturralde, 2016, p. 235). Pero es a partir de la Conferencia

Mundial Contra el Racismo en el año 2001 que el interés por realizar estudios de gran magnitud acerca de la población afrodescendiente en México cobró fuerza y una polifonía de voces comenzó a emerger. Hasta ese momento, solo el movimiento zapatista había denunciado el racismo mediante discursos públicos, pero con la Conferencia de Durban el racismo dejó de ser un “tema indígena” y lo afrodescendiente, particularmente la falta de reconocimiento tanto constitucional como estadístico, entró en la conversación. Es decir, este primer engranaje que preparó el terreno para el giro antirracista se caracterizó por una polifonía de voces que conectaban eventos tanto locales como el Encuentro de Pueblos Negros, nacionales como el programa académico Nuestra Tercera Raíz, pero también eventos globales como la Conferencia de Durban del 2001.

El reconocimiento del racismo fue conducido tanto por el sector académico como por los activistas en dos sentidos: para hablar sobre la historia y el legado de las poblaciones afrodescendiente en México, así como sus aportaciones a la cultura popular; y para generar acciones que redundaran en la visibilización de las personas afro en aras de obtener el reconocimiento constitucional por parte del Estado mexicano. Estos objetivos se concentraron en la llamada Costa Chica³.

Al mismo tiempo, activistas y académicos de generaciones más jóvenes se concentraron en abordar las matrices etnoraciales, y reconocieron la heterogeneidad de raíces (españoles, indígenas y africanos) hacia el interior de la población negra. El reconocimiento de dicha heterogeneidad (tener orígenes afrodescendientes además de indígenas) fue incluso nombrada como *etnoracialidad*. Es decir, a diferencia del contexto colombiano, en donde para lograr el reconocimiento y fortalecer la lucha contra el racismo, fue necesario que las comunidades y personas afrocolombianas indianizaran sus demandas (Wade, 2000), en México, al mismo tiempo en

³ Zona geográfica que abarca desde Acapulco, Guerrero, hasta Huatulco, Oaxaca.

que se culturizaron sus demandas, también se reconoció la existencia del racismo.

Y también se ha llegado a pensar, por ejemplo, que entre los afrodescendientes no habría etnicidad sino racialidad nada más, y no, no es así. Son fenómenos etnoraciales y lo étnico está presente porque la distinción de estos grupos no se da solamente por el color de la piel [...] en realidad, más allá de esto hay una serie de componentes, también culturales, que van a distinguir a los grupos afrodescendientes. No es lo mismo un grupo afrodescendiente de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca, como uno de Sotavento, México. Pero, además, en la propia Costa Chica no es lo mismo los afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero, que los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca y, aun en la Costa Chica de Guerrero y en de la Costa Chica de Oaxaca, hay diferencias entre ellos (Serna Moreno, J., comunicación personal, 28 de agosto de 2017).

Esta voz apunta, por una parte, a complejizar la heterogeneidad que existe en el interior de las poblaciones negras en México al tiempo que usa el argumento cultural para señalar que también son diferentes.

El reconocimiento de esta heterogeneidad sucedió no solo por la articulación de voces que provenían de lo local hasta lo global, sino que hubo en este intercambio discursivo un énfasis en la persistencia del clasismo, de lo racial como un factor importante para complejizar, y también una atención a la diversidad colectiva de territorios y, por tanto, de prácticas culturales. Todos estos elementos dieron forma a la manera en que se dio el doble reconocimiento (legal y estadístico) de la población negra, afromexicana y afrodescendiente de México. Y no solo eso. Como bien apuntó French en su trabajo, dicho reconocimiento moldeó las identidades étnico-raciales y de lucha de los colectivos afrodescendientes, como lo señaló la académica Gabriela Iturralde Nieto:

y en el caso de las poblaciones afro, creo que la apariencia y la fisonomía tiene un peso, sí ocupa un lugar importante, son marcadores

importantes de la identidad, efectivamente. Hace algunos años no hacía falta identificarse, distinguirse, me parece que hoy en día empezaron a esgrimirse y eso es uno de los productos que justo sobre eso estoy pensando en estos tiempos. De eso voy a hablar en el congreso que tenemos la próxima semana en Oaxaca, es decir, cómo hay procesos de racialización necesarios en la construcción identitaria afro (Iturralde Nieto, G., comunicación personal, 30 de agosto de 2017).

E incluso Iturralde Nieto se refirió también a la población mestiza que, por sus características físicas, han sido asociadas con lo negro, y cómo dicha población tiene la posibilidad de deconstruir el proyecto racial del mestizaje en reversa. Es decir, no ir hacia el blanqueamiento, sino hacia *las matrices* africanas. En este sentido y sin nombrarlo de forma explícita, Iturralde mencionó una de las complejidades principales del mestizaje en América Latina: cualquier persona puede tener características o marcadores raciales relacionados con lo negro, sin embargo, la lectura de estos marcadores dependerá no solo de si dichas personas asumen una identidad negra o afrodescendiente, sino también de si esta persona es reconocida en su contexto por sus pares como negra o afrodescendiente.

La articulación II: el multiculturalismo y sus posibilidades

En el año de 1989, un año después de que Carlos Salinas de Gortari convocara a la modernización de México, confluyeron varios hechos trascendentes que marcaron el inicio de la era multicultural. Por una parte, el 7 de junio de 1989 se celebró en Suiza lo que conocemos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, al cual México suscribió. Veinte días después el gobierno mexicano de entonces dio a conocer dicho Convenio mediante lo que fue el Instituto Nacional Indigenista (INI).

Tres años después, el 28 de enero de 1992, se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* que a la Constitución de los Estados Unidos

Mexicanos se le había adicionado el artículo 4.º. Dicho artículo reconocía la cualidad pluricultural de la nación, que estaba sustentada en los pueblos originarios o comunidades y naciones indígenas. Meses más tarde y como parte de la convocatoria de la Campaña Intercontinental 500 años de Resistencia, Indígena, Negra y Popular, se creó el Consejo Guerrerense 500 años de resistencia, como una muestra de la resistencia a los procesos de colonización. Esto quiere decir que los inicios del multiculturalismo o, dicho en otros términos, la fecha de nacimiento del multiculturalismo en México data desde el Convenio 169. Al menos, oficialmente se abandonó el discurso de que “todo México era un país mestizo” y el reconocimiento del país como un país en donde habitaban distintas culturas y lenguas fue un primer paso. Pero como la historia nos ha demostrado, el multiculturalismo llegó cargado de reveses y de claroscuros.

Por su parte, el levantamiento zapatista de 1994 marcó una etapa histórica que cuestionó la conformación de los Estados Unidos Mexicanos como un proyecto nacional, cultural, social y político uniforme y monolítico, mientras que evidenció de manera pública el racismo y la forma en que los pueblos indígenas seguían vivos y luchando por existir. Además, recordemos que en el año de 1992 el artículo 27 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos también fue modificado. Dicha modificación permitió que las propiedades ejidales y los territorios indígenas perdieran su triple condición; esto quiere decir que dejaron de ser inembargables, indivisibles e inalienables, lo cual significó que los reveses de la era multicultural implicaran una nueva forma de manejar el capital y la economía. Y esta nueva forma estuvo marcada por el asalto y despojo de los territorios indígenas al mismo tiempo en que se exaltaba la diversidad. A dicha exaltación también se le conoce como la etapa del neoliberalismo progresista, en donde se unieron discursos sobre la diversidad, movimientos sociales, la cultura de la no discriminación, pero también nuevas formas de financiación y saqueo de territorios (Brenner y Fraser, 2017).

Como señalaron Cárdenas y French, la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia celebrada en Durban, Sudáfrica, marcó un hito para la reconstrucción de un antirracismo diaspórico. México suscribió los acuerdos de Durban pese a que no los cumplió. En estos acuerdos, México se comprometía a lograr el reconocimiento constitucional de las comunidades y personas afrodescendientes de México. Hoy sabemos que esa promesa tardó diecinueve años en cumplirse. Sin embargo, lo que sí hizo fue realizar una serie de modificaciones a la Constitución de modo que se crearan instituciones como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas y la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe. Como apunta French al inicio de este capítulo, la gubernamentalidad sentó un precedente para la configuración de identidades afrodescendientes y negras de México. Esta gubernamentalidad se basó en dos principios fundamentales: 1) un discurso poco claro que no diferenciaba entre lo que era el racismo y lo que entendían por discriminación y que aseveraba que ambos se referían a un prejuicio y al miedo a la diferencia, y 2) el ensalzamiento de la identidad y, por lo tanto, de los procesos de reconocimiento identitario.

Dicha gubernamentalidad no fue del todo mala. Por ejemplo, encontramos que en el año 2011 se modificó el artículo primero de la Constitución mexicana y dejó explícito que queda prohibida toda forma de discriminación. El 23 de junio del 2013, la Constitución del estado de Guerrero adicionó un apartado en donde reconoce como sujetos de derecho a las comunidades indígenas y afromexicanas. Y el 30 de junio del 2015, la Constitución política del estado de Oaxaca incluyó en diversos artículos el reconocimiento de las comunidades afromexicanas. Y el 14 de marzo del 2017, el Congreso del estado de Coahuila declaró como “grupo étnico” a la tribu de negros mascogos de esta región. Con todo lo anterior quiero decir que la fase multiculturalista nos dio la posibilidad de tener conversaciones más abiertas sobre las identidades

negras y afrodescendientes de México. Sin embargo, eso no necesariamente se tradujo en conversaciones o debates sobre la desigualdad o la forma en que el racismo contra las personas negras y afrodescendientes de México mantenían a flote el capitalismo y el neoliberalismo.

La articulación III: antirracismo diaspórico y utopías afro

Cuando comencé a realizar el trabajo de campo para documentar el proceso de reconocimiento de las personas y comunidades negras y afrodescendientes ya había muchas personas, así como colectivas feministas, organizaciones de base y pequeñas asociaciones civiles que habían realizado trabajo al respecto, de modo que yo era considerada alguien “nueva” en esto. Pero, justamente, el encontrarme con toda una heterogeneidad de puntos de vista me permitió notar que las prácticas antirracistas desde lo negro y afrodescendiente no solo tenían que ver con las posibilidades que daba el contexto del México del 2017, sino que existía una serie de aristas que estaban determinadas fuertemente por un corte generacional. Y fue precisamente esto lo que me llamó la atención del Colectivo Huella Negra, liderado por el fotógrafo y defensor de derechos humanos Hugo Arellanes Antonio. Huella Negra había nacido de la inquietud de Arellanes Antonio por documentar la intrínseca heterogeneidad de las realidades y los cuerpos negros y afrodescendientes de diferentes jóvenes de México. Fue así como llegué a conocer al Negro Seven.

A Giovanni, el negro, lo conocí en el Café D´val, en el centro de la ciudad de Guadalajara. Comenzamos pidiendo unos refrescos y unas papas y Giovanni me explicó que él era del Estado de México, que durante su infancia siempre había sido identificado como negro tanto en su escuela por sus compañeros de clase, como por sus profesoras. Su color de piel y su cabello rizado y revuelto le hacían hacerse preguntas sobre su familia y su pasado. Giovanni me

explicaba que los primeros que tenían que educarse para lograr el reconocimiento de las personas negras y afrodescendientes eran los propios negros. “Hay negros que no saben que son negros. *¿Cómo van a defender su identidad y defenderse del racismo, si no saben lo que significa ser negro en México?*”, señaló Giovanni mientras le daba un sorbo a la Dr. Pepper (García Barragán, G., comunicación personal, 10 de junio de 2017).

Giovanni se dedica a tatuar en las ciudades de CDMX, Cancún y Guadalajara. Tiene una ruta bien establecida y ya logró juntar una cartera de clientes constantes. Esta movilidad continua en que se encuentra es un estado de viaje permanente que le ha permitido hacer lo que le gusta. De igual forma, gracias a dicha movilidad, ha seguido la conversación suscitada en torno al proceso del reconocimiento; a veces asiste a foros en la Ciudad de México; otras veces hace escala en Veracruz antes de llegar a Cancún. Como parte de sus recorridos, Giovanni me compartió que cierto día, en un foro sobre el proceso del reconocimiento constitucional, un académico de la Universidad Nacional Autónoma de México le preguntó a una señora que participaba como ponente por qué estaba participando en ese foro, si ella no era negra. Giovanni señaló que hacer esos cuestionamientos en foros abiertos le parecía muy violento y fuerte. La señora no supo qué contestar. Y luego Giovanni agregó que, si la ponente iba como una persona mestiza o blanca, pero que estaba interesada en la justicia social hacia las personas negras y afrodescendientes, debió de haberlo dicho. Giovanni lo explica de la siguiente manera:

Por ejemplo: yo crecí todo el tiempo en la ciudad de México. Llegué aquí a Guadalajara a vivir y a mí me gusta; es un lugar que a mí me gusta estar, soy como “mitad tapatío”, soy “como”, pero no soy tapatío⁴. Me identifico totalmente aquí y por eso siempre hago el esfuerzo de regresarme, pero eso no implica que yo sea tapatío, ¿no? Entonces

⁴ Gentilicio utilizado para referirse a las personas originarias de la ciudad de Guadalajara, estado de Jalisco, en México.

es a lo que me refiero: tener claro los conceptos ayuda mucho a tener puntos de partida hacia donde dirigirte y trabajar. Porque si esta señora, por ejemplo, si dijera, bueno, es que yo soy blanca o yo no soy negra, pero yo estoy a favor de su lucha, eso tendría más aceptación (García Barragán, J., comunicación personal, 10 de junio de 2017).

Explicitar el lugar o el *locus* de enunciación desde el cual se lucha es cada día un factor apremiante que cobra mayor fuerza y dota de sentido a generaciones más jóvenes, ya que el *locus* de enunciación o acuerpamiento explica muchas de las estrategias antirracistas desplegadas y, en general, las luchas contra la opresión actuales.

Luego del Café D'val nos dirigimos a unas tortas ahogadas y ahí Giovanni me comentó que el estar viajando le ha permitido conocer y contactar a más personas que piensan muy distinto a él, pero que tienen interés en la lucha contra el racismo. Después de las primeras tortas ahogadas caí en cuenta de que la mayoría de los miembros de Huella Negra están en la misma situación que Giovanni. Muchos viajan constantemente a la Ciudad de México a algún evento artístico, se documentan, dialogan, debaten y comparten experiencias diversas sobre lo que significa ser un joven afrodescendiente o negro. Para luego regresar a su ciudad o a su comunidad. Este antirracismo de la visibilidad es, de alguna manera y como plantea Cárdenas en las primeras páginas de este capítulo, un antirracismo diaspórico que concatena/captura la heterogeneidad de lo que significa ser negro o afrodescendiente, pero que también condensa distintas nociones sobre lo que significa África y ser diaspórico.

Por ejemplo, para Giovanni su conexión con África es el Caribe, la cultura rastafari y la práctica espiritual que este movimiento ofrece. Por su parte, Paco Sandria, un músico de Tlacotalpan, Veracruz, quien también llegó a formar parte del colectivo Huella Negra, mantiene su conexión con la diáspora a través de la música y el legado africano en los sones jarochos que él interpreta. Al igual que Giovanni, también Paco recorría varias veces al año el país para dar

pequeños conciertos, ambientar fiestas, para asistir a foros sobre el proceso de reconocimiento, para involucrarse en prácticas antirracistas o simplemente para ver amigos.

Con lo anterior quiero decir que el colectivo Huella Negra se caracterizaba por ser una especie de red siempre y cuando sus miembros estuvieran en sus ciudades, pero cuando estos viajaban a la Ciudad de México, o se encontraban en Oaxaca o Veracruz, funcionaban como una asamblea que se coordinaba para acciones antirracistas. Ello significa que, al mismo tiempo en que los miembros de Huella Negra como Giovani y Paco eran parte de una diáspora africana global, también conformaban una mini diáspora en el interior de México.

Cuando me reuní con cada uno de ellos por separado y les planteé la pregunta de cómo les gustaría que fuera el proceso de reconocimiento que estaba por suceder en México y qué cambiarían de lo que, hasta ese día, conocían que se estaba haciendo para lograr dicho reconocimiento, ambos coincidieron en que, si bien hacía falta más información sobre lo que significaba ser afrodescendiente o negro en México, no se sentían tan cómodos teniendo que esencializar su identidad continuamente para poder tener un posicionamiento abiertamente antirracista:

Quisiera ser Giovani y ya; quisiera solo pintar, tatuar y ver a mi hija. Y ya. Pero no, tengo que explicarme a cada rato. Tengo que decir de dónde vengo, que si soy o no soy tapatío, que si realmente soy del Estado de México; que si mis papás o mis abuelos realmente son de Guanajuato; que por qué tengo este color, que si mi pelo. Entonces, por eso te digo, tenemos que educarnos para poder responder esas preguntas (García Barragán, G., comunicación personal, 10 de junio de 2017).

A manera de conclusiones

¿Es el reconocimiento de las personas y comunidades afromexicanas, negras y afrodescendientes de México, parte del proyecto multicultural de México? Quizá una precisión adecuada sería decir que el reconocimiento es, en primera instancia, una deuda del Estado nación mexicano hacia una población que suma un poco más de dos millones de personas.

Como parte del multiculturalismo, una pregunta que se queda en el tintero es ¿por qué no se habló de la interculturalidad en este proceso? Si bien las políticas interculturales llegaron a México como una forma de gestión de los conflictos étnico-raciales, particularmente en respuesta al levantamiento zapatista en el sureste de México, desde la gestación de la organización 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular la interculturalidad oficial no se planteó como una salida ante las demandas de comunidades y personas afrodescendientes. De hecho, en cuanto a políticas públicas, el reconocimiento llega demasiado tarde, dado que el *boom* presupuestario dedicado a la creación de instituciones como la CGEIB⁵, el INALI⁶, la CONAPRED⁷, entre otras, ya pasó. Por tanto, dicho reconocimiento no vino acompañado de medidas presupuestarias. Digamos que es un reconocimiento simbólico.

Lo que sí está claro es que hasta que dicho reconocimiento se logró, el giro antirracista fue ineludible e imparable. Eso no lo podemos negar. Y dicho giro antirracista fue diaspórico en tanto se articularon voces de distintas partes no solo de México, sino también de afrodescendientes de diferentes latitudes de Latinoamérica o segundas generaciones de africanos residentes en México. Al mismo tiempo en que dicho antirracismo se fue convirtiendo visiblemente en más diaspórico, también se caracterizó por funcionar

⁵ Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

⁶ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

⁷ Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

como redes-asambleas. Es decir, funcionar como colectivos mientras estén juntos, y funcionar como red cuando cada miembro está en su ciudad. Una evidencia de esto es el colectivo Huella Negra, una organización que, por su misma naturaleza, está cambiando continuamente, muy acorde a los tiempos que este giro antirracista nos presenta. Y, claro, como el lente analítico de la *articulación* nos muestra, la discusión está lejos de haber terminado. El giro antirracista apenas comienza a definirse en México y lo que sí es evidente es que la población negra, afroamericana y afrodescendiente es un sujeto medular en estos debates.

Bibliografía

Cárdenas, Roosbelinda (2012). Multicultural Politics for Afro-Colombians. An Articulation “Without Guarantees”. En Jean Muteba Rahier (ed.), *Black Social Movements in Latin America. From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (pp. 113-133). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Consejo Nacional Para Prevenir la Discriminación [CONAPRED] (2017). Encuesta Nacional sobre Discriminación. Ciudad de México: CONAPRED, CNDH, UNAM, CONACYT, INEGI.

French, Jan Hoffman (2009). *Legalizing Identities. Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Gutiérrez Chong, Natividad (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

NSS Oaxaca (5 de noviembre de 2017). Sergio Peñaloza quiere ser candidato independiente a la presidencia de México. <https://www.nssoaxaca.com/2017/11/05/sergio-penalaza-quiere-ser-candidato-independiente-a-la-presidencia-de-mexico/>

Moreno Figueroa, Mónica (2012). “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme”: reconociendo el racismo y el mestizaje en México. En Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (coords.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* (pp. 15-48). Ciudad de México: Juan Pablos Editor.

Saldívar, Emiko (2018). Uses and abuses of culture: mestizaje in the era of multiculturalism. *Cultural Studies*, 32(3), 438-459.

Sarmiento, Sergio. (2004). El movimiento Indígena en Guerrero. *Ojarasca*, (88). <https://www.jornada.com.mx/2004/08/19/oja88-guerrero.html>

Segato, Rita (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. *Nueva Sociedad*, (178), 104-125. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3045_1.pdf

Velázquez, María Elisa e Iturralde, Gabriela (2016). Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento. *Anales de Antropología*, 50(2), 232-246. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/56608>

Wade, Peter (2000). *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.