



Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Maestría en Comunicación y Política

*Género, racialidad y urbanidad: procesos de subjetivación política en las prácticas
discursivas de la Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México*

Idónea Comunicación de Resultados

Que para obtener el grado de
MAESTRA EN COMUNICACIÓN Y POLÍTICA

Presenta:

Jessica Escamilla Tomás

Co-dirección de Tesis:

Dra. Itza Amanda Varela Huerta

Dra. Yissel Arce Padrón

Lectorxs:

Dra. Ma. del Carmen de la Peza Casares

Dr. A. Tito Mitjans Alayón

Ciudad de México, 2025

El cuerpo es el primer texto que queremos leer. Leer el cuerpo es de alguna manera recontar la historia. Para leer el cuerpo es necesario observar detenidamente, mirar sus marcas, cicatrices, formas, las marcas dejadas por el tiempo. Leer es también tocarlo una y otra vez, sentir las partes adoloridas, redescubrir los lugares de placer, darse cuenta de las partes más sacrificadas, más cargadas. Leer el cuerpo es mirarse en el espejo, es verse, admirarse, pero es además mirarse con otras, mirarse en las otras.

Mayra Santos Febres.

AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA

A cada una de mis asesorxs que se tomaron el tiempo de leerme y guiarme en mi proceso de realización de esta investigación. Gracias a la Dra. Carmen de la Peza por el acompañamiento brindado frente a las adversidades, por su paciencia y atenta lectura. Gracias al Dr. Tito Mitjans por impulsarme a apropiarme con coraje y dignidad de mi proceso de reconocimiento, reflexión y escritura.

A la Dra. Yissel Arce y el Dr. Mario Rúfer por su valioso tiempo que me ayudó siempre a mantener un pensamiento crítico.

Un especial agradecimiento a la Dra. Itza Varela, quien se involucró en mi proceso de escritura, no sólo en el aspecto académico, sino además en el afectivo; ese que me ayudó a confiar en mí misma. Gracias por ser mi guía, por la paciencia, la confianza, por ayudarme a salir de los baches, por enseñarme que el conflicto es parte del aprendizaje y el crecimiento personal, por impulsarme a pensar y escribir de manera crítica y sobre todo responsable.

Gracias a mis hermanas de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX*: Cecilia Estrada, Krhistina Giles por confiar en mí, impulsarme a conocerme y reconocermelo, y abrirme las puertas de esta colectiva. Gracias a todas las integrantes de esta Red que me ha dado tanta enseñanza siempre desde los afectos. Gracias por dejarme ser parte de esta experiencia de construcción de sentipensares y conocimiento.

Sin duda, muchas personas acompañaron en distintas formas este proceso: mis amistades de la maestría: Daniel, Fidel y Alan, gracias por los momentos de compartir experiencias que a su vez me invitaban a la reflexión. Mis amistades de la vida: Karly, Florisbel, Fanny, Adrix, Lú, Ale... gracias por tolerar mis crisis y recordarme constantemente lo lejos que se puede llegar cuando se hacemos las cosas con amor... y con ustedes.

Dedico enteramente este y cada uno de mis logros a mi familia, mi Gabicita, mi Juliancito, mis hermanos Richo y Hugo, por aterrizarme con risas y amor cada vez que lo necesito. A mi abuelita Juana por seguir siendo la mujer que me guía y me bendice. A mi abuelito le agradezco hasta el cielo, porque sus enseñanzas me siguen recordando que esta vida es para gozarse. A mi mamita, que es mi compañera, mi motor, mi inspiración, y a quien le debo lo que soy y las

ganas de ser siempre una mejor persona. A la mejor compañera perruna del mundo, mi Lizzardina.

A todas y cada una de las personas que forman parte de mi vida y que me inspiran y enseñan en múltiples formas que hay que aferrarse a lo que queremos... porque lo merecemos, porque luchamos cada día por ello: Daniel, Steph, Tania, Nachito.

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	27
CONSTRUCCIÓN DE LO NEGRO EN MÉXICO: DEL BORRAMIENTO A LA	
LUCHA POR LA VISIBILIZACIÓN AFRODESCENDIENTE	27
1.1 Borramiento de “lo negro” frente al proceso de construcción de la nación	30
<i>Desplazamiento y reconceptualización de las identidades negras, frente a la experiencia de borramiento de “lo negro”</i>	35
1.2 ¡Existimos y Resistimos!, Presencia y movilización afrodescendiente en México	40
Presencia afromexicana: “lo negro” más allá de la Costa Chica	42
1.3 Pensar la movilización negra afromexicana desde una perspectiva interseccional:	
Introducción al papel de las mujeres negras en la movilización afromexicana	43
<i>Mujeres en el sostenimiento de la vida y de lo comunitario</i>	46
<i>Trascender de los espacios y colectividades femeninas al accionar político</i>	48
<i>La Danza de lxs Diablxs: apropiación y reconfiguración identitaria</i>	52
PROCESOS DE “NEGRITUD” DESDE EL GÉNERO, LA RACIALIDAD Y LA URBANIDAD	62
2.1 Movilización negra-antirracista en la CDMX: una perspectiva interseccional	68
<i>Primer Encuentro de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México: RMACDMX</i>	75
2.2 Experiencia “afrourbana”: Colectivizar las subjetividades desde el habitar y transitar la CDMX	81
<i>Prácticas discursivas de otredad a partir de las marcas de la periferia y los procesos de barrialización</i>	85
<i>Nombrarse desde las marcas: disputas y reconfiguración de los procesos de autoadscripción</i>	95
<i>El comadreo como trinchera política y afectiva: genealogía, cuerpos y creación colectiva</i>	111
2.3 Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX: Género y afrodescendencia como exigencia de “ciudadanía”	124
CAPÍTULO III	134
LA AFRODESCENDENCIA FRENTE A LOS DIVERSOS CONTEXTOS DE RACIALIDAD: DISPUTAS, DEVENIRES Y ESTRATEGIAS DE ACCIÓN POLÍTICA	134
Estrategias y demandas frente a la construcción de “ciudadanía”	134
3.1 Procesos de administración de “lo negro-afrodescendiente” en la CDMX: entre la visibilidad institucional y la disputa política	140
Mujeres afromexicanas. Racializaciones institucionalizadas como representaciones que atienden a la lógica multicultural	144
3.2 Dinámicas de mediación y traducción alrededor de “lo negro” en el multiculturalismo neoliberal en México	153
El financiamiento de las instituciones como estrategia de negociación	156
3.3 Alianzas y estrategias de afianzamiento entre colectivxs frente a las lógicas de administración de identidades racializadas en la CDMX	157
Participación de los varones frente al liderazgo de las mujeres en la movilización	

afrodescendiente en CDMX	164
Incidencias racializadas en la producción de conocimiento institucionalizado	167
CONCLUSIONES.	
BIBLIOGRAFÍA	171

INTRODUCCIÓN

En el marco de la clausura del “Séptimo Encuentro Nacional e Internacional de Mujeres Afromexicanas y Afrodescendientes” celebrado el pasado 18 y 19 de noviembre de 2023 en Tamiahua, Veracruz, tras dos días de participar en diálogos, mesas de trabajo y, finalmente, después de una larga mañana de actividades, algunas de las asistentes –Cecilia Estrada (compañera, activista afrodescendiente de CDMX), Koral Carballo (fotoperiodista y artista visual afroveracruzana), Odalys Gonzalez (doctorante en psicología, afrocubana), Alitzel Díaz (antropóloga, chilanga)–, y yo, decidimos relajarnos un poco e ir a recibir el atardecer en la playa, que quedaba como a 20 minutos de donde estábamos. Al llegar, elegimos quitarnos los zapatos para sentir la arena mientras caminamos hasta llegar al mar. Amontonamos nuestras pertenencias sobre una pañoleta, abrimos unas cervezas y nos sentamos a continuar la plática, que más bien era una especie de presentación en la que intercambiamos experiencias de cómo nos conocimos entre nosotras.

Al buscar hospedaje comunitario en Tamiahua, Cecilia, Alitzel, Odalys y yo coincidimos en la casa de la familia de la señora Toyita, quien nos recibió amable y amorosamente durante tres días, así que ya estábamos medianamente familiarizadas entre nosotras. Así que la conversación estaba más dirigida a presentarnos con Koral –Cecilia y ella se conocen desde hace años, a través de diversos encuentros en los que han coincidido–, por lo que Ceci propuso una dinámica en la que cada una narraría cómo han sido nuestros transitar en el proceso de reconocernos y nombrarnos “mujeres afrodescendientes”. De inicio, la propuesta generó una escena de silencios y miradas cruzadas, seguida por risas de algunas, suspiros de otras y, de mi parte, una sensación de desconcierto.

Se habló de reivindicación del cuerpo, de la memoria y de la historia familiar, de la ancestralidad, de las formas en que nos relacionamos y creamos comunidad. Entre todas esas dimensiones en las que cada una encuentra y construye un sentido de pertenencia a lo afrodescendiente, es donde se podía percibir lo complejo que puede ser situarse, reconociendo que cada una de esas dimensiones se caracteriza por las experiencias propias, cobrando mayor o menor peso según el contexto en el que nos encontramos.

El sol comenzó a caer justo en ese momento y la conversación pareciera que quedó en puntos suspensivos. Decidimos sentarnos en fila, a la orilla del mar para apreciar ese momento. Koral se levantó de prisa, tomó su cámara fotográfica, invitándonos a seguir “comadreando” mientras ella capturaba el

momento perfectamente iluminado por la caída del sol. Las cuatro nos miramos a los ojos echándonos a reír. Ese fue el instante que quedó capturado por Koral.



Fotografía por Koral Carballo, en playa de Tamiahua, Veracruz, 2023.

La frontera entre quién puede reconocerse dentro o a partir del concepto “afrodescendiente” es intrincada ya que, no sólo se trata de un consenso entre las propias personas y comunidades; trae consigo un juego de modalidades específicas de poder, que revelan la “marcación de la diferencia y la exclusión” (Hall, 2003;18), por lo que es necesario situar los debates dentro de lo que Hall determina como un fenómeno del mundo “poscolonial” que enmarca procesos producidos en ámbitos históricos específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas y enunciativas particularizados.

De acuerdo con Varela (2022), el tema de la afrodescendencia en México se ha enmarcado principalmente en la movilización por el reconocimiento y visibilización de estas poblaciones, resaltando la lucha por la reivindicación de su historia, cultura y saberes, así como la exigencia del ejercicio de sus derechos. En ese sentido, el debate respecto a la afrodescendencia se ha ampliado, pasando de contemplar única y exclusivamente un color de piel –y/o fenotipo vinculado al estereotipo racializado–, a considerar además aspectos como las tradiciones, prácticas culturales y religiosas, procedencia territorial, vinculación familiar, hasta actualmente

poner sobre la mesa la cuestión de la autoadscripción. Dar cuenta de ello, permite reconocer lo complejo en los procesos de identificación, como una especie de entrar y salir de aquellos lugares confusos que atraviesan nuestros cuerpos previamente nombrados por tecnologías del Estado.

Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad 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 quiénes podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella. (Hall, 2003;18)

La presencia de personas y poblaciones afrodescendientes en la Ciudad de México ha sido históricamente borrada o aislada de la construcción de ciudadanía, perpetuando la errónea idea de que estos grupos se concentran únicamente en zonas extranjeras o de los márgenes, como las costas de la República Mexicana¹. No obstante, de acuerdo con cifras presentadas tras el Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI –el primero en incluir la pregunta sobre autorreconocimiento como persona afromexicana o afrodescendiente–, se estima que la población afrodescendiente está distribuida principalmente en las alcaldías de Iztapalapa, Gustavo A. Madero, Álvaro Obregón y Cuauhtémoc, siendo la CDMX quien ocupa el quinto lugar a nivel nacional en cuanto a la presencia de personas afromexicanas.

Es frente a ese contexto que en la ciudad se empieza a gestar una movilización que se enuncia como afrodescendiente, resaltando precisamente que, el hecho de autoadscribirse desde dicha categoría, frente a un contexto urbano, se vuelve “más complejo” en tanto que la experiencia de reconocimiento –a partir de intentar retomar recursos que enmarcan la representación de lo afrodescendiente–, se ve atravesada por otros/distintos marcajes que dejan ver las posibilidades, tensiones y matices que hay dentro de los procesos de identificación frente a “lo afrodescendiente”.

Cabe mencionar que, pese a que la dispersión de las poblaciones afrodescendientes en la Ciudad de México limita su capacidad para llevar a cabo el ejercicio de exigencia de derechos –a diferencia de otros grupos y comunidades, que se han organizado en movimientos civiles

¹ Sobre todo, en ciertas regiones y comunidades de las costas de Guerrero, Oaxaca, Veracruz.

fuertes, logrando avances significativos en la protección de sus derechos—, dicha situación ha cobrado mayor relevancia en los últimos años, respecto al tema de la visibilización de la presencia negra, así como del surgimiento de movimientos sociales y organizaciones afrodescendientes, generando trayectorias y coyunturas que tienen como efecto otras formas de lucha, por lo que resulta crucial pensar en cómo se constituye, desde esos espacios la experiencia de borramiento de “lo negro”.

Partiendo de la relevancia que ha tenido la emergencia de redes y colectivos afrodescendientes en la CDMX, así como del importante rol de las mujeres en éstos, acudo al “XX Encuentro de Pueblos Negros” (EPN), realizado por primera vez en la Ciudad de México en 2017², consolidándose, desde esa versión, como un parteaguas en el proceso de visibilización de la presencia afromexicana en la capital. Asimismo, como un evento en el que se pudo apreciar —a partir de la promoción, gestión y organización de dicho encuentro—, la fuerte presencia de las mujeres autoidentificadas como afrodescendientes.

Es en ese marco que en la CDMX se gesta una movilización actualmente conformada por organizaciones y colectivos como Huella Negra, Afrochingonas, RacismoMx, Flores Cimarronas, Centro de Estudios Afromexicanos Tembembe, Academia Negra/Afromexicana, Red de Juventudes Afromexicanas, Afrodescendencias Mx, Casa Nyahbinghi, Biblioteca Negra, Espacio Cultural Tepito, Racializadas Colmex, BastaRacismoMx, Raíz de la Ceiba, Afrodiáspora México, Black Lives Matter Indiana —quienes han buscado incidencia con la comunidad afrodescendiente en México—, IBÚ AÑÁ, y la Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México (RMACDMX), quienes proponen, desde diversas áreas de acción y estrategias, incidir en el proyecto de visibilizar el racismo en el marco del reconocimiento constitucional.

Pensar en la emergencia de dichas agrupaciones, y en específico en la movilización negra-afrodescendiente en la CDMX me permite complejizar los “lugares comunes” desde los que se posicionan, pues si bien se plantea la lucha contra el racismo, es necesario reflexionar desde la diversidad y complejidad que enmarca esta categoría dentro de las formas de urbanidad de la CDMX.

² Realizado en el Jardín Hidalgo, en el centro de Coyoacán, los días 15 y 16 de noviembre. Encuentro que tuvo como objetivo la visibilización de la presencia de las poblaciones afrodescendientes en la Ciudad de México, así como la lucha por sus derechos humanos, teniendo como consigna “Juntos hacia el censo 2020”.

Fue precisamente en la *RMACDMX*, al interactuar con algunas de sus integrantes, y antes de formar parte de esta colectiva, que pude encontrar el espacio para observar y reconocer que el hecho de asumirse desde una “identidad negra o afrodescendiente” trasciende límites geográficos, fenotípicos y culturales; he tenido la oportunidad de cuestionar también las dimensiones desde las que hemos de reconocernos como mujeres racializadas, hallando aquí entrecruzamientos con cuestiones relacionadas a la clase social.

Desde estos aspectos es que las discusiones que se mantienen dentro de la *Red* me fueron interpelando respecto al lugar desde el que pretendía situarme. Me fui sumergiendo precisamente en la experiencia colectiva como elemento clave de configuración y reconfiguración de un proceso de identificación. Esto me fue permitiendo repensar en la intersección de identidades racializadas marcadas por la complejidad de múltiples opresiones que se entrelazan para estructurar diferentes formas de exclusión y resistencia que deben mirarse y repensarse desde una lente que permita reconocer las especificidades y profundizar en la posibilidad de pensar la racialidad desde el proceso de construcción de nuevas/otras categorías.

Es en el contexto de las dinámicas de construcción identitaria de la *Red de Mujeres afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDMX)³, desde sus prácticas discursivas, que se enfatiza el hecho de que la afrodescendencia en la Capital se vuelve “más compleja”. Esto, debido a que la pertenencia identitaria adquiere una mayor amplitud en el entorno urbano, lo que exige reconocer la diversidad de experiencias y los matices que atraviesan los procesos de autoadscripción.

Desde esta premisa, planteo una reflexión que entiende la afrodescendencia como ese proceso conformado de subjetividades y que, por lo mismo, debe analizarse desde una perspectiva interseccional de las razones que la constituyen. Lo complejo, entonces, no radica en la comparación entre contextos o comunidades, sino en los distintos niveles de borramiento de lo negro⁴ que operan en la ciudad.

³ Colectiva que emerge en 2019 –conformada por activistas, artistas, productoras, gestoras culturales, académicas y lideresas–, que se posicionan desde el género, la afrodescendencia, la racialidad y la urbanidad-, como una especie de propuesta contramestiza frente a los procesos y experiencias de borramiento histórico de “lo negro” en México.

⁴ A lo largo de este texto, me refiero al borramiento de lo negro como las estrategias históricas de invisibilización o negación de la presencia de las personas negras-afrodescendientes. Como parte de estas estrategias de conformación multicultural, se puede dimensionar este borramiento desde distintos

Stuart Hall propone entender estos procesos como el encuentro entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelarnos”, ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles a “decirse”. Parto de aquí, para tratar de articular y formar desde un análisis crítico de cómo la subjetividad está atravesada por las relaciones de género, clase social y la racialidad que se producen desde los procesos de identificación de una colectiva que desde su “decirse” se enuncia como afrodescendiente de la Ciudad de México, pero que además, propone a partir de la construcción de prácticas discursivas, desestabilizar y reconfigurar la concepción, no sólo de la afrodescendencia, sino además del género, del mestizaje, de lo urbano, lo *chilango*, a partir de poner sobre la mesa las experiencias que lleva implícita la historia de borramiento de “lo negro” en México.

El enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: siempre «en proceso». No está determinado, en el sentido de que siempre es posible «ganarlo» o «perderlo», sostenerlo o abandonarlo. Aunque no carece de condiciones determinadas de existencia, que incluyen los recursos materiales y simbólicos necesarios para sostenerla, la identificación es en definitiva condicional y se afina en la contingencia. La fusión total que sugiere es, en realidad, una fantasía de incorporación. (Hall, 2003;15)

Pensar la afrodescendencia desde la RMACDMX es una apertura para reconfigurar la discusión sobre la interconexión entre género, racialidad, clasismo, y repensarlo en conjunto con otros sistemas de subordinación y diferencia que se producen y dan forma a las experiencias de cada una de las mujeres que conformamos esta *Red*, tales como el hecho de transitar la ciudad desde la periferia, desde contextos de barrialización, marginalidad y otras formas de exclusión. Sobre todo, supone reconocer que los procesos de subjetivación política articulados con los discursos en los que enunciamos la diferencia tienen un sentido político que envuelve tensiones, negociaciones y reconfiguraciones en el entramado de las relaciones de poder.

Para llegar a la articulación teórico-analítica de esta investigación, me baso en la etnografía como instancia metodológica cualitativa que me aproximó a las maneras en que, como colectiva, constituimos nuestras propias formas de enunciarlos, reconociéndonos como *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México*. A su vez, al ser parte activa de la *Red*,

niveles (simbólicos, discursivos, institucionales), los cuales han tenido efecto en las formas de representación social y cultural, y por supuesto, en el acceso a derechos humanos y participación en espacios públicos.

desarrollo un rol de observadora participante, lo que me ha llevado establecer a una serie de interacciones que me invitan a cuestionar y reflexionar sobre cómo estos procesos nos atraviesan en nuestros espacios cotidianos y quehaceres personales, reconociendo nuestra capacidad de agenciamiento a partir de enunciarnos en otros espacios.

En ese sentido, para ir más allá de lo que se puede interpretar únicamente a través de la observación, retomo la entrevista etnográfica como herramienta clave. De acuerdo con Rosana Guber (2004), esta constituye “una situación cara-a-cara donde se encuentran distintas reflexividades, pero también, donde se produce una nueva reflexividad; entonces la entrevista es una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación” (Guber, 2004;18). Esta herramienta ha sido fundamental para explorar con mayor profundidad los sentidos y subjetividades políticas que atraviesan nuestras experiencias colectivas.

Desde esta perspectiva, el corpus de esta investigación responde al enfoque de los estudios culturales, los cuales no se limitan a la etnografía, sino que articulan diversos elementos y etapas. En primera instancia, recurro a la revisión bibliográfica y hemerográfica sobre la presencia afrodescendiente en México, así como sobre los estudios que abordan las estrategias y efectos de borramiento de “lo negro” en el país. Esta revisión incluye prácticas de política activa, vinculadas a lo que en el campo etnográfico se ha denominado “investigación acción política” (IAP), lo que me permite construir un análisis desde una perspectiva crítica, situada y, al mismo tiempo, articular una revisión intelectual de la producción que se ha hecho en el campo de los estudios afrodescendientes. Esta revisión ofrece un marco para contextualizar históricamente la emergencia de colectividades como *Red de Mujeres Afrodescendientes de Ciudad de México*.

Posteriormente, analizo mis apuntes etnográficos que abarcan un primer periodo de trabajo de campo, que va de febrero del 2017 al 2022. En este periodo asistí a distintos eventos, como los Encuentros de Pueblos Negros –Mata Clara (Veracruz) y Coyoacán (CDMX)—, así como a presentaciones, mesas de trabajo, conferencias y festivales realizados en diversos espacios de la CDMX. En estos eventos coincidieron colectivxs, activistas, académicxs y población afrodescendiente, que fueron clave para comenzar a reflexionar sobre el lugar político y simbólico que han ocupado algunas de las mujeres que hoy conforman la RMACDMX. Este primer acercamiento constituyó el punto de partida para el enfoque actual de esta investigación.

Consecutivamente, ya con un enfoque más definido respecto al papel de la RMACDMX dentro de la movilización afrodescendiente en la capital, establezco un segundo periodo etnográfico a partir del 2022. Este se enfoca en eventos propiamente de la *Red* como colectiva, y su vinculación o aproximación en escenarios intercolectivos, institucionales y académicos.

Entre marzo de 2024 y marzo de 2025 llevé a cabo el registro de una serie de charlas informales con varias integrantes de la RMACDMX. Estos encuentros ocurrieron principalmente en la CDMX, abarcando desde reuniones internas de la *Red* hasta espacios de articulación con otras colectivas, instancias estatales, locales e instituciones académicas. A partir del análisis de estas conversaciones informales, entablé entrevistas más formales y estructuradas, que me han permitido profundizar en las narrativas, experiencias y reflexiones de las participantes.

Cabe mencionar que el papel que destaco sobre algunas de las integrantes y compañeras de la *Red* en esta investigación está atravesado más por las oportunidades de encuentro y conversación que por un proceso de selección predeterminado. En el lapso de febrero a julio de 2024 realicé entrevistas formales con diez de las integrantes de *Red*, cuyas experiencias resultan fundamentales en el proceso de construcción analítica de este texto.

Por cuestiones laborales y de disponibilidad, no fue posible concretar encuentros con otras de las integrantes durante el periodo de escritura de esta tesis. Asimismo, algunas mujeres se han sumado recientemente a la RMACDMX y, aunque sus voces no pudieron integrarse directamente en esta etapa, son parte de la conformación de diversos cuestionamientos que igualmente se han ido sumando a esta tesis.

Eventos en los que se puede dar cuenta de estas dinámicas, han sido los “Encuentros de Mujeres Afrodescendientes en la Ciudad de México”⁵ que se llevan a cabo anualmente con el objetivo de generar un espacio de intercambio, no sólo de experiencias, sino de conocimiento y técnicas que impulsen el desarrollo de estrategias para identificar las realidades frente al hecho de reconocernos como mujeres racializadas, tejer redes de apoyo y colaborar con propuestas que puedan llegar a modificar y potenciar políticas en el marco de los esfuerzos por la visibilización afrodescendiente en México. Otro de ellos fue el “Festival Afrodescendencias en la Ciudad de

⁵ Realizado por primera vez en el marco de la organización del “Encuentro de Pueblos Negros” en CDMX en noviembre de 2019, como un ejercicio de reunir a las mujeres que se autorreconocen como afrodescendientes y que habitan en la capital mexicana. Espacio que se constituye como precedente a la conformación de la RMACDMX.

México: Memoria Histórica y Resistencia”⁶ el cual tuvo por objetivo –a través de muestras culturales, artísticas y conversatorios–, dar a conocer la historia, presencia y procesos de resistencia afrodescendiente y antirracista en la capital mexicana. Ambos eventos –los cuales retomaré, al igual que otros, a lo largo de este proyecto– dan lugar a reflexionar de las formas en que se está planteando la “negritud”⁷ urbanizada, pero además, en los que cobra una fuerte presencia la *RMACDMX*, involucrándose en la organización, gestión y participación activa desde estos espacios, resaltando la necesidad de ampliar el debate respecto a las formas de enunciarse frente a un contexto de urbanidad que devela diversos y difusos procesos de reconfigurar la Otredad.

En esta investigación planteo la perspectiva foucaultiana de pensar el discurso como un sistema de prácticas que tiene un papel fundamental en la formación de identidades y las subjetividades, moldeando las formas en que, como sujetos, nos percibimos, y que es a partir de la organización y estructuración de dichas prácticas discursivas que emerge un proceso de identificación que constantemente está reconceptualizando las formas en que nos enunciamos desde la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México*. Propongo pensar los discursos desde la posibilidad que hay en sí mismos para posicionarse frente a la experiencia histórica de borramiento de “lo negro” en México y los efectos, afectos, tensiones, y disputas que enmarca los procesos de subjetivación política al transitar y habitar la capital mexicana, pero además al insertarse en la conformación de una movilización política y social.

En ese sentido, me ubico en una serie de eventos desde los que se conforman dichas prácticas discursivas a partir de la enunciación de otredad, la configuración de formas de nombrarse, así como las prácticas desde las que se apela a la “creación de comunidad”. Uno de ellos ocurrió en el marco del “Día Internacional de la Erradicación de la Violencia Contra las Mujeres #25N” en el 2023, donde como colectiva, ofrecimos una conferencia en la que cada una de las

⁶ Llevó a cabo su primera edición el pasado 31 de agosto de 2024 en la Plaza Santo Domingo del Centro Histórico. Evento gestionado por organizaciones y colectivos afrodescendientes y antirracistas, artistas independientes, personas académicas, con el apoyo de instancias como el COPRED, la UNESCO, a Secretaría de Cultura local, el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), entre otras organizaciones civiles. Asimismo, la RMACDMX tuvo participación en la reciente segunda edición llevada a cabo los días 27, 28, 29 y 30 de agosto.

⁷ Me apoyo del concepto de “negritud” desde la perspectiva del poeta y político martiniqués Aimé Césaire (1987), quien define esta categoría como un acto de reivindicación de los pueblos africanos y afrodescendientes, ante las diversas formas de discriminación, violencia y racismo que produce la negación histórica de su humanidad. Es decir, la “negritud” como el conjunto de actos que generan rupturas y desafíos desde donde la movilización afrodescendiente pretende reivindicar la idea de “raza negra”.

integrantes presentamos nuestras experiencias al reconocernos como mujeres racializadas en un contexto de urbanidad. Fue ahí donde tuve por primera vez la oportunidad ser parte de la construcción de narrativas respecto a lo que implica ser mujeres racializadas en la urbanidad; presentamos nuestras experiencias de racialidad, enmarcándolas en categorías que, más que estrategias para obviar el contexto de urbanidad, puntualizaron aquellas marcas desde las que se constituyen otras formas de “negritud”.

Debo resaltar que dichas experiencias me han interpelado a lo largo de la reflexión, escritura y reescritura de esta investigación, cuestionándome en repetidas ocasiones, en una especie de desafío en donde yo misma estoy entretejiendo mi proceso personal de autoidentificación, desmenuzando las complejidades en el transitar y habitar de la Ciudad de México y que conforman procesos de subjetivación que no pueden ser pensados sin la colectividad al asumirnos y nombrarnos desde el “ser” mujeres afrodescendientes de la CDMX.

“Afrochilangas”: Soy porque SOMOS.

Habitar la Ciudad de México siendo mujeres afrodescendientes para nosotras no es sólo una experiencia cotidiana, es además una declaración política, una afirmación de existencia y resistencia. En un contexto que ha negado e invisibilizado históricamente la presencia negra, las mujeres que conformamos la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDMX) hemos decidido reconocernos, nombrarnos y construir juntas un espacio donde nuestra presencia y nuestra voz resuene con fuerza. Nos enunciamos como “afrochilangas”, no sólo como un término identitario, sino como una forma de encontrarnos en la ciudad, a partir de entretejer nuestros afectos, memoria e historias; hacemos de nuestra colectividad un encuentro para visibilizar nuestras experiencias racializadas como no blancas⁸ en un contexto de urbanidad que muchas veces se muestra indiferente, hostil y que nos hace ajenas a su estructura.

Nuestra narrativa colectiva al enunciararnos como “afrochilangas” parte del reconocimiento mutuo, la hermandad y el comadrazgo. No llegamos desde un sólo lugar, ni hablamos desde una única historia. Traemos con nosotras diversos territorios y geografías, búsquedas y luchas

⁸ Con “personas racializadas como no blancas” me refiero a aquellas personas que no nos identificamos como blancas, frente a las lecturas que la sociedad hace de nosotrxs, atribuidas a características estereotípicamente racializadas. Dichas lecturas devienen en prácticas de exclusión, discriminación, marginación y racismo.

personales; sin embargo, es desde esta ciudad que nos encontramos, nos miramos y decidimos decir: “Somos porque nuestras ancestras fueron, porque hoy nos reconocemos entre nosotras en este espacio urbano”.

Para **Cecilia Estrada** su lucha personal por la visibilización de la presencia afrodescendiente en México se ha consolidado a partir de la conformación de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX*, dando cuenta de las razones que la impulsan a aportar a la movilización, pero sobre todo a reconocerse y reconocer su historia frente a las experiencias de otras mujeres. El camino hacia el reconocimiento de su afrodescendencia comenzó con una invitación inesperada:

“Yo no sabía lo que era ser afrodescendiente, hasta que alguien me invitó bajo el argumento de que mi familia es negra”.

Su historia, como la de muchas de nosotras, se teje a partir de las migraciones internas, en la búsqueda de oportunidades frente al silenciamiento y el desplazamiento. Su madre, originaria de la Costa Chica de Oaxaca, llegó a la capital en busca de abrir camino a un porvenir distinto. Ese tránsito es el que ha marcado su despertar a identificarse como mujer afrodescendiente. Esa ruptura fue el punto de partida que la llevó a abrir los álbumes familiares, encontrarse a ella misma en los rostros de quienes la antecedieron. Esto fue lo que encendió en Ceci el deseo de reconocerse, y desde ahí, hacer comunidad. Hoy Cecilia se nombra con certeza y claridad:

“Me considero una mujer afromexicana o afrodescendiente. Yo creo que negra no porque no lo soy. Soy consciente de mis privilegios. Mi vida no es igual a la de una mujer negra. A la hora de representar, yo no puedo representar, yo no puedo representar las experiencias de una mujer negra”.

Estas palabras no sólo dan cuenta de su recorrido personal, sino de un sentir colectivo que valora las diferencias internas y las luchas comunes. Así, nuestros procesos de reconocimiento no son individuales, sino el cruce de caminos con otras mujeres. Y es precisamente el cruce de caminos con **Krhis Giles** lo que dio impulso y dirección al momento en que emerge la *RMACDMX* como una forma de reconocernos en la pluralidad, en las diferencias de nuestras historias y saberes.

Krhis Giles, con su experiencia como mujer afrodescendiente y su sensibilidad frente a las ausencias estructurales que vivimos las mujeres racializadas en la capital, pudo encontrar en ese momento compartido con Cecilia una oportunidad colectiva. Desde su propia historia de reivindicación, resistencia y afirmación, forjó su propósito de hacer en red, gestando un espacio

donde la negritud no es sólo una categoría, sino una experiencia que se expresa en el cuerpo, en el lenguaje, los afectos y en la ciudad. A partir de ese impulso, la *RMACDMX* fue tomando forma. Krhis sostiene con orgullo su afrodescendencia, una negritud que ha aprendido a abrazar gracias a su abu María Cristina “Perla del Caribe” –cantante afromexicana–, figura central en su vida.

Tengo la fortuna de tener a mi abuela viva. Es impresionante darse cuenta de lo fuerte que es conocer tu historia, de la carga tan fuerte que tienen al ser negra, de la RESISTENCIA FEMENINA. Mi abuela es una mujer muy libre, artista, independiente, una mujer que toma sus decisiones, que canta, que baila, que es admirada, que es la estrella. Yo vengo de ahí, es una herencia ancestral.

Para ella la afrodescendencia está profundamente ligada a la ancestría, y la sostiene día a día a través de la danza y el canto, haciendo de esas prácticas artísticas un discurso de lo negro más allá del estereotipo o las representaciones construidas por las estructuras hegemónicas, colonialistas y racistas.

“Un primer proceso son los llamados ancestrales, que definitivamente es parte del camino de iluminación Yoruba, que nuestros Orishas son tan cabrones y están ahí cuidándonos y abriendo el mensaje. La otra es tu autorreconocimiento a partir del poder saber tu historia”.

En ese sentido, para Khris, la lucha es un proceso que atraviesa las fronteras de lo simbólico y que se vuelve una constante en el día a día.

“Venimos de un montón de realidades bien distintas las afromexicanas. Conforme lo he ido caminando, para mí representa mucha responsabilidad hacia el tema, cómo abordarlo y ver este activismo como un trabajo de todos los días, en el que todos los días te encuentras con personas con pensamientos arraigados. Es llevar la lucha con dignidad y fortaleza frente a la sociedad para quien este tema es tan ajeno. Es una digna rabia y se lleva desde la práctica, desde la creación de una conciencia antirracista”.

Desde ese impulso, la *Red* comenzó a tomar forma, y con ella, otras voces y cuerpos comenzaron también a resonar. Una de esas voces es la de **Laura Uscanga**, cuya experiencia nos recuerda que la afrodescendencia también se expresa en la forma en que habitamos nuestros cuerpos, en cómo les damos valor y los reconocemos.

“Para mí, ser una mujer afrodescendiente, implica primero un proceso de autovaloración, desde todas mis cualidades físicas, que son muchísimas: el cabello (es maravilloso), la piel (súper resistente), soy lampiña (en mi vida me he tenido que depilar), mi cuerpo que a lo mejor en algún momento me dio frustración, pero esta corporalidad ha sido importante para tener trabajo”.

Para Laura, reconocerse afrodescendiente ha sido también entender su cuerpo como territorio en disputa, como vehículo de expresión. A través de la danza como práctica en la que se

especializa, constituye su subjetividad negra afrodescendiente. Frente al estigma racializado que históricamente se nos ha impuesto, respecto a ciertas corporalidades, ella ha reconocido el poder de sus caderas y la fuerza de sus piernas. Lo que Laura manifiesta es que la resistencia también se baila, también se mueve. Que el cuerpo, lejos de ser pasivo, es testigo y canal de una historia que se inscribe en cada paso, cada gesto y en cada ritmo. Su camino de autorreconocimiento no ha sido un fin, sino una herramienta poderosa para sostenerse y crear, bajo el lema “¡a mover los rabos!”.

“Mi afrodescendencia me definió en mi danza; el reconocer y entender que lxs mexicanos tenemos un sabor muy especial, no es igual a la danza de lxs cubanos, que lxs extranjerxs”.

Para Jess Negra o **La Negra Mexa**, el hecho de construir una genealogía de nuestra negritud, además de ser importante, implica un acto político en el que se reconocen heridas, cicatrices, pero, sobre todo, en el que se recupera la memoria de nuestra madres y de nuestras abuelas. En este acto, vamos siendo conscientes de una historia que desconocíamos y en la que nos reconocemos a nosotras mismas.

“Para mí es importante nombrarme/renombrarme “Jess Negra” como porque también es una política afrodecolonial utilizar mi propio nombre. Yo nací y crecí aquí en la CDMX, aunque de un tiempo para acá me considero migrante, nómada, más que migrante. Viví mucho tiempo en Colombia, así que me considero tan colombiana como mexicana. [...]Yo creo que la genealogía es un acto político. Al ver eso, una empieza a asumir esas cuestiones de orgullo y de honrar a las abuelas”.

La Negra Mexa nació y creció en la CDMX, pero su proceso de identificación no se limita al territorio. Se nombra nómada, y frente a los años que ha vivido en Colombia, se reitera afrocolombiana, lo que la impulsa a hablar desde un lugar que desborda las fronteras. Su alma cimarrona –como ella la nombra– está vinculada con otras luchas, con otros territorios, con otras músicas. Le han enseñado a abrazar el barrio, a enunciarse desde su sentir, marginal y chilango. Su palabra nace de ahí, del barrio que vibra, que duele, que canta, que resiste.

Ella no sólo habla: declara. En su música, en su poesía, en sus manifiestos afrouurbanos, se enuncia desde la resistencia cotidiana, desde la mezcla, desde la diáspora que no se olvida de dónde viene. Su voz, como su negritud, se mueven entre territorios, entre festejos, entre ritmos de acordeón que le dan cuerpo a la memoria.

En esta misma red se teje la voz y la presencia de **Ana de las Flores**, quien se enuncia como mujer afroindígena / Afroñañú, entrecruzando historias, raíces, y formas de transitar la ciudad.

Ana ha hecho de su voz una vía acompañada por la poesía, y es a través de ella que nombra su afrodescendencia como una lucha en la que no camina sola, como una lucha que se teje en colectivo, y en la que los trayectos comunes se vuelven territorio en común.

“Para mí, ser afrodescendiente es una identidad dentro de la diversidad de aspectos que compartimos, no sólo fenotípicamente (diversidad que frente al discurso de inclusión, mestizaje, se ve difusa) [...] Hay una gran diversidad respecto a la manera en que vemos al mundo, pero también en las cosas que compartimos desde el cuerpo, la memoria, las emociones. Son esas cosas las que nos dan identidad; no solamente el fenotipo”.

En sus palabras, en su canto, resuena la necesidad de trascender las miradas reduccionistas que limitan nuestra subjetividad a un rasgo visible, a una piel, o a un tipo cabello. Ana propone mirar más allá de las perspectivas que clasifican; propone mirar a través de la memoria, de las emociones, con la historia no dicha. La afrodescendencia de Ana es también ser cuerpo que siente, que canta, que reconstruye, que escribe y recita. Así, a través de la poesía Ana propone una forma de andar y enunciar las heridas, los vínculos y de reivindicar la historia invisibilizada. De ahí nace su poesía, de los lugares en los que su cuerpo afroindígena habita, desafiando las imposiciones del discurso mestizante, del silenciamiento institucional y el racismo estructural. En su voz, la identidad no es una sola, es un rizoma que se extiende y se entrelaza sin necesidad de ser reducida ni homogénea.

Otro sentir profundamente situado es el de **Ale Arteaga**, quien ve en cada espacio que transita, una oportunidad para enunciar su afrodescendencia, no como una etiqueta, sino como un constructo atravesado por la territorialidad, el barrio, la periferia y su historia indígena que también la constituye.

“Yo reivindico mi ancestría tanto negra como india. Me autoadscribo como mujer afro originaria urbanizada de la periferia oriente de la Ciudad de México porque considero que hay una diferencia cultural muy marcada de cada barrio de México”.

Ale habla de la periferia urbana como un lugar en el que muchas veces no se reconoce la negritud, ni lo indígena. En ese sentido, su enunciación es también un acto de denuncia para visibilizar la presencia de cuerpos y memorias que han sido sistemáticamente marginados, no sólo por razones de racialización, sino también por clasismo, por ser cuerpos barrializados. Es desde ahí que se posiciona con fuerza.

“No voy a decir que soy del barrio de Coyoacán cuando veo todo esto que en mi barrio no pasa. Hay diferencias clasistas, racistas y de género muy marcadas en cómo me constituyo como ser humano, como mujer y como negra, entonces creo que es importante visibilizar eso”.

A través de su voz cargada de territorio y experiencia racializada, Ale revela la urgencia de romper con las narrativas dominantes de la ciudad, las cuales hablan de inclusión, pero borran las diferencias; aquellas que folklorizan y romantizan la identidad sin mirar la violencia estructural que la atraviesa. Ale, con claridad y convicción narra que las negritudes afrouurbanas no sólo se narran desde el centro, sino desde lo barrial, lo marginal, y que es desde ahí que la raíz es historia y resistencia.

Ale suma a esta *Red* una mirada que incomoda, que cuestiona y que denuncia. Una presencia que no teme señalar las jerarquías dentro del propio movimiento afromexicano, que exige reconocer las diferencias para no caer en la reproducción de lo que intentamos transformar al exterior.

En estos transitaros barrializados también se inscribe la experiencia de **Ale Tentle**, quien al igual que otras compañeras, se nombra mujer afroindígena urbanizada, pero lo hace desde un territorio específico: Tepito.

“Tepito está hecho de migraciones, muchas de Veracruz, muchas conformaciones afro —hay una placa que señala que ahí comienza la esclavitud—, pero no se define afro”.

Ale se enuncia desde lo barrial, no sólo como espacio geográfico, sino como un cúmulo de experiencias que conforman su lucha y resistencia. Para ella, el reto de enunciar su afrodescendencia en un contexto como el de Tepito, implica enfrentar un discurso dominante que insiste en invisibilizar y blanquear “nuestras raíces”. Pero además desde una conciencia clara de intersecciones de racialidad, género, clase e historia migrante. Es consciente de que en su territorio la negritud ha estado históricamente presente, pero ha sido invisibilizada por una narrativa que se niega a mirar lo evidente. Lo que hace que su experiencia se cruce con la de muchas de nosotras al nombrarnos desde lo urbano y lo periférico, desde una mirada anclada a un barrio que ha sido estigmatizado, pero que a la vez es símbolo de resistencia popular racializada.

“Tepito tiene muy arraigada la idea de resistencia. Esta frase de “existo porque resisto” yo la conocí en Tepito —hay un mural con esa frase acompañada de “los tepiteños crecemos como los bisteces, a

putazos”—.

Al decirse mujer afroindígena de barrio, está nombrando una realidad invisibilizada por los discursos hegemónicos, en los que las negritudes en México no sólo se ubican en las costas, sino que también han resistido en las calles de asfalto, en las vecindades, en los mercados, en los márgenes de esta ciudad. Asegura que, aunque su lucha actualmente ha tomado forma en el extranjero —debido a las oportunidades profesionales y laborales que ha logrado—, mantiene siempre su convicción como mujer proveniente de un barrio racializado.

A las voces afrochilangas que constituyen la *RMACDMX* se suma la de **Isaura de la Cruz**, quien reivindica su afroindigeneidad como una forma de habitar, vestir, nombrar y resistirse a la invisibilización.

“Cuando llegué a la ciudad de México me di cuenta que estamos divididos los Mexicanos y que había tanta diferencia, y sobre todo hacia un grupo en especial que es el grupo indígena”.

Como podemos dar cuenta, Isaura no sólo se reconoce afrodescendiente, sino también indígena de la Costa Chica, de sangre negra, por lo que ha decidido llevar esa autoidentificación con dignidad, a partir de participar en movimientos y colectivos donde encuentra fuerza para decir “no soy la única”.

“Alguien me dijo que por mi rasgos bruscos no tanto el color de piel, pero si el cabello lo más probable es que sea de sangre esclava. Inmediatamente entendí a qué se refería y claro que sí le dije. Soy de la costa chica, allá vivimos los indígenas y negros. Así que me reconocí negra”.

Desde esa perspectiva, lo afro y lo indígena en ella no son dimensiones separadas, sino entrelazadas y sostenidas por una práctica de orgullo, alegría, color y sobre todo de lucha. Isaura hace del activismo un espacio donde lo político se expresa también en lo simbólico a partir de portar sus huipiles, de participar activamente en la defensa de su lengua indígena -amuzgo-, de su forma de nombrarse y mostrarse al mundo sin disimulo.

“Cultura, alegría, danza, fiesta, es una carga de orgullo para mí”.

Para Isaura, el acto de difundir sus logros implica no dejar morir su herencia y se traduce en un acto político y afectivo en colectividad, como parte de una memoria compartida, de un deseo por reconstruir el sentido de comunidad. Lleva sus raíces a donde va, sin negociar o inclinarse por hacia una sola forma de identificación.

Como vemos, la experiencia de cada una aporta una perspectiva distinta e importante de enunciarse desde una afrodescendencia urbana, que se distingue de otros contextos. Para **Nury Quiroz** su afrochilangues subraya una realidad compartida por muchas de nosotras; desde el “despertar tardío” de la consciencia negra, la ausencia de referentes históricos y la violencia frente al racismo en contextos urbanos como la CDMX.

“Afroamericana. Afroveracruzana. Nuestras circunstancias de vida, nuestros referentes históricos y de educación no son los mismos a los de las personas extranjeras. Nosotros tenemos despertares de consciencia muy tardíos”.

Nury habla desde la complejidad de determinar una consciencia identitaria, pero que cuando llega, lo transforma todo y nos empodera. Como muchas de nosotras, su proceso de identificación ha implicado un proceso de búsqueda, recuperación, de construcción genealógica y de militancia al darnos cuenta de que el racismo se vive aquí, en la Ciudad de México, es distinto al que se vive en otros territorios y contextos geográficos.

Aquí en la CDMX el racismo se vive con más fuerza, con más agresividad.

Nury plantea que en una ciudad que presume diversidad mientras insiste en blanquear sus espacios públicos, es un desafío urgente reconocer que nuestras negritudes parten de distintos lugares. A diferencia, por ejemplo, de las mujeres afrocaribeñas o afrocolombianas, que han crecido con cierta consciencia de su negritud, en México muchas veces nos toca descubrirnos negras en contextos que nos han negado sistemáticamente. Ese descubrimiento no siempre es alegre ni celebrado; muchas veces viene acompañado de cicatrices, confusión y rabia, por lo que es nuestro derecho hacer de ese tránsito un compromiso afectivo y colectivo.

La migración como parte de nuestras experiencias o dimensiones en el proceso de identificación es esencial en este entramado colectivo como mujeres afrouurbanas. Para **Solange Bonilla**, habitar la CDMX como mujer afrodescendiente, migrante –que viene a la capital mexicana a continuar su trayectoria académica– implica otros desafíos, otras formas de racismo y otras resistencias.

Ella se reconoce como mujer afrodescendiente migrante, habitando la CDMX, y cuya experiencia en este contexto de urbanidad resalta las tensiones entre el reconocimiento en su país de origen y la invisibilización en México.

“Soy una mujer negra afrodescendiente, MIGRANTE, habitando la cdmx. Como que me siento más cómoda. Lo de afrocolombiana lo uso más en el ámbito académico, pero en la vida cotidiana me identifico más como negra”.

La forma en la que Solange se enuncia nos presenta un punto clave, señalando que en Colombia la presencia afrodescendiente es reconocida y está vinculada explícitamente a dimensiones territoriales, simbólicas, culturales, históricas y sociales. Tomando en cuenta las experiencias de autorreconocimiento presentadas, damos cuenta que aquí la afrodescendencia ha sido borrada o tornada con otras complejidades desde el imaginario nacional. Por ello, para Solange, al llegar a la CDMX, nombrarse una mujer negra no sólo resulta en una cuestión identitaria, sino en una forma de reafirmar una presencia exotizada y extranjerizada.

“En Colombia está más marcado que tienes una raíz: no solamente que descendes de personas esclavizadas, sino que tu familia proviene de un territorio de asentamiento ancestral negro”.

En ese entrecruce entre lo académico, lo cotidiano, lo afectivo, lo corporal, las experiencias de migración, la consciencia política de construir una genealogía, el transitar de y habitar lo urbano desde la periferia, la barrialización y racialización es que anclo mi subjetividad política. Yo, **Jess**, entendiendo que mi identidad está travesada por múltiples experiencias raciales, me identifico como mujer prieta-racializada-urbanizada y periférica, que transita y habita espacios marginalizados, desde los que constituyo mi proceso de identificación y reivindicación. A su vez, a partir de comprenderme desde la experiencia colectiva en la *RMACDMX*, he transitado un proceso formativo que se articula con la reflexión crítica, logrando posicionarme en espacios académicos, institucionalizados, blanqueados, hegemónicos. Me redescubro constantemente en las experiencias que aquí menciono, y lo que antes era un “deber” ahora lo he resignificado en una oportunidad de reivindicar mi historia, la de mi madre y la de mi abuela. Porque no soy por mí misma, porque he comprendido que siempre he crecido colectivamente, pese a que sistemáticamente nos imponen una identidad estática e inalcanzable cuando no pertenecemos a las lógicas hegemónicas.

Ser **afrochilangas** entonces no es una etiqueta. Es un ejercicio de memoria, resistencia y afirmación. Es saberse parte de una red que se construye desde abajo, desde el encuentro con otras, desde el cuestionamiento y la reflexión constantes sobre lo que implica ser mujer, ser

afrodescendiente y habitar una ciudad que muchas veces no nos piensa ni nos ve. De estas experiencias es que se conforma la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México*.



Fotografía correspondiente a la sesión titulada “Tecuanas Negras”, organizada por la RMACDMX (13 de julio, 2024).

Frente a este panorama, la pregunta que guiará esta investigación es ¿Cómo se articula la subjetivación política enmarcada en las prácticas discursivas de la Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX? Para responderla, considero fundamental analizar las formas en que esta colectiva se identifica —o no— con las “posiciones” a las cuales se le convoca dentro de las representaciones generizadas de “lo negro” racializado y de lo urbano; asimismo, develar cómo estas posiciones son modeladas, estilizadas, y “actuadas”, generando estrategias de resistencia, adaptación y negociación frente a las reglas normativas que producen sujetos abyectos.

Con base en dicha pregunta eje, estructuro la investigación en torno a tres objetivos que organizan analíticamente los capítulos:

- a) Analizar la relación entre las estrategias históricas de borramiento de “lo negro” en México y las dinámicas de identificación y construcción de lo afrodescendiente en la Ciudad de México.
- b) Analizar, desde la intersección de categorías como género, racialidad y urbanidad, las formas en que se construyen los procesos de subjetivación política que enmarcan las dinámicas y estrategias discursivas que conforman a la RMACDMX.
- c) Explorar los escenarios en los que las prácticas discursivas de la RMACDMX movilizan otras dinámicas de lucha política y representatividad en México.

Para atender el primer objetivo, en el **Capítulo I** hago una búsqueda y revisión exhaustiva de la bibliografía correspondiente a los estudios afrodescendientes en México –como un campo en crecimiento durante los últimos seis años–, desde la perspectiva de los Estudios Culturales. Esta elección teórica metodológica permite comprender cómo las identidades y procesos de identificación se constituyen en contextos políticos específicos, buscando “evitar reproducir las mismas especies de universalismos (y esencialismos) que con mucha frecuencia han contribuido, como práctica de producción de conocimiento, a forjar las mismas relaciones de dominación, desigualdad y subordinación a las que tratan de oponerse los estudios culturales” (Hall en Grossberg, 2006).

En este capítulo expongo las formas históricas del borramiento/reemplazamiento de “lo negro” en México, develando las complejidades en los procesos de identificación y de nombrarse racialmente en un país donde no existe una lectura unívoca de la negritud. frente al hecho de que no existe una lectura de negritud específica. Su función es anclar el contexto en el que emergen las prácticas discursivas de la RMACDMX, y fundamentar la pertinencia de hablar de procesos de subjetivación política. Asimismo, sustentar que, aunque no todas las movilizaciones requieren identificarse racialmente, existen experiencias de racismo que impulsan la organización colectiva, más allá de una necesidad de autoidentificación explícita.

Para el segundo objetivo, en el **Capítulo II** analizo las prácticas discursivas que enmarcan los procesos de subjetivación política de las mujeres que habitamos y transitamos la CDMX y que nos identificamos colectivamente desde la RMACDMX. Además de la revisión bibliográfica, este capítulo se sostiene de un registro etnográfico realizado mediante entrevistas, charlas y encuentros formales e informales que permiten reconocer elementos específicos que configuran las subjetividades de las integrantes de la *Red*.

Aquí propongo comprender la afrodescendencia como una categoría política de lxs cuerpxs racializadx como no blancxs, especialmene en un contexto donde la categoría de “lo negro” ha sido históricamente diluida. En este sentido, doy cuenta de cómo la *RMACDMX* encuentra en el hecho de enunciarse como afrodescendiente una estratégica de reivindicación desde las diversas realidades racializadas.

Además, el estudio de las mujeres afrodescendientes de la Ciudad de México exige pensar desde la interseccionalidad ya que sus experiencias cotidianas están configuradas por múltiples formas de opresión inscritas en las dinámicas sociales que estructuran las relaciones de poder. Esta perspectiva permite dimensionar los procesos de subjetivación política respecto a la construcción de sujeto feminizado y a las biologicistas del “ser mujer”, siempre vinculadas a la idea de raza. Segato (2013), lo señala como el sujeto histórico colonizado, sujetos generizados, feminizados, que siempre están en falta, alejados de la idea de blanquedad.

En este capítulo, entonces, analizo cómo estos marcos estructurales se actualizan en las narrativas y prácticas discursivas de la *RMACDMX*, y cómo estas experiencias –recolectadas mediante mi trabajo de campo– permiten comprender la formación de subjetividades políticas que disputan, tensionan y reconfiguran esa colonialidad de género y raza descrita por Segato.

El análisis se fundamenta en los estudios culturales, los estudios de género y los feminismos no blancos, que permiten situar una perspectiva interseccional que en lugar de jerarquizar o hacer una sumatoria de las opresiones que atraviesan lxs cuerpxs de las mujeres racializadas, nos deja ver que éstas operan en distintas dimensiones resultando en violencias estructurales y estructurantes.

La interseccionalidad nos permite analizar qué condiciones estructurales atraviesan los cuerpos, qué posicionalidades reorientan los significados subjetivos de esos cuerpos, por ser experiencias modeladas por la interacción de estructuras establecidas por la matriz de opresión, bajo la forma de identidad (Akotirene, 2019: 43;45).

Asimismo, desde las categorías “periferia” y “procesos de barrialización” diálogo con autoras como Gloria Anzaldúa respecto al hecho de que la construcción histórica de las identidades racializadas es simbólica, territorial y de clase, por lo que es preciso pensarlas como prácticas estatales provenientes de la biopolítica y necropolítica (Foucaultiana) que vuelven aún más complejo el hecho de nombrarlas como procesos de racismo y clasismo. Asimismo, pensar la periferia como espacio de agencia política, de producción de saberes y formas de resistencia.

Para abordar el tercer y último bloque, en el **Capítulo III** sitúo a la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* dentro del campo político donde se disputan todas aquellas experiencias de racialidad analizadas en el capítulo anterior. Mi interés es mostrar cómo se constituye la colectiva frente a las otras organizaciones, redes, instituciones y grupos diversos que se enmarcan en la búsqueda y demanda de reconocimiento y representación identitaria. De esta manera, analizo las formas de agencia, negociación y disputa que la *RMACDMX* despliega para intervenir en ese escenario de competencia simbólica y política.

En este capítulo trabajo explícitamente con categorías que permiten comprender esa disputa: agencia política, políticas representación y reconocimiento. Estas categorías se activan en diálogo con lxs autorxs que han problematizado la producción histórica de la diferencia racial y la desigual distribución del derecho de hablar.

La escritura del capítulo asume una perspectiva situada. Esto significa que parto de mi lugar de enunciación, con una mirada subjetiva que el carácter privilegiado –y a la vez problemático– de escribir desde un espacio hegemónico en el que es importante evidenciar que hace falta el acceso a una escritura desde miradas y formas interseccionales de pensar, y donde hace falta nombrarse desde la otredad frente a los espacios/procesos de blanqueamiento de los que no podemos huir. En ese sentido, me apoyo del planteamiento de Ribeiro (2023) respecto a pensar la interseccionalidad como una herramienta explicativa, analítica y política que me está permitiendo pensar el lugar desde donde se construyen las subjetividades y que me da lugar en el entramado social para asumir mi lugar de enunciación.

No se trata sólo de poder hablar, no se trata sólo de un montón de palabras, sino de jerarquía violenta que decide quién puede hablar y quién no. Esta jerarquía, a su vez, es fruto de la clasificación racial, social y de género de la población. El lugar de enunciación surge para impugnar la epistemología dominante, estructurada esencialmente desde una mirada blanca, masculina y europea. (Ribeiro, 2023, p. 28).

Dialogo con estxs autorxs para argumentar que la *RMACDMX* interviene precisamente en ese campo de desigualdad epistémica. Su presencia como colectiva disputa las narrativas hegemónicas sobre “lo negro”, cuestiona la blanquedad como norma y genera espacios propios de visibilidad y autorrepresentación, produciendo una especie de desplazamiento epistémico hacia lugares donde la experiencia racializada se convierte en conocimiento legítimo.

CAPÍTULO I

CONSTRUCCIÓN DE LO NEGRO EN MÉXICO: DEL BORRAMIENTO A LA LUCHA POR LA VISIBILIZACIÓN AFRODESCENDIENTE

Este primer capítulo explora el contexto en el que, frente a las estrategias históricas de borramiento/reemplazamiento de lo negro en México, han emergido formas de movilización afrodescendiente como respuesta política. Partiendo del análisis de las diversas dinámicas que han moldeado la construcción del Estado-nación, propongo pensar la presencia y acción colectiva de las comunidades negras-afrodescendientes como una forma de resistencia que interpela y redefine los procesos de identificación.

Si bien las luchas por la visibilización de la presencia negra-afrodescendiente en México se extienden por toda la República, más allá del enfoque en la región de la Costa Chica, planteo la necesidad de visibilizar también el contexto urbano de la Ciudad de México como un espacio clave en la configuración de nuevas/otras formas de presencia y lucha afrodescendiente en contextos urbanos. Desde una perspectiva interseccional, dialogo respecto al papel que históricamente han desempeñado las mujeres en estos procesos de movilización, reconociendo su agencia e importancia en la construcción de las luchas afromexicanas contemporáneas.

El cuerpo es construido, modelado y remodelado por la intersección de una serie de prácticas discursivas disciplinarias. La tarea de la genealogía declara Foucault, «es poner el cuerpo totalmente marcado por la historia y los procesos de destrucción del cuerpo por la historia».
(Hall, 2003)

Abordar la construcción de “lo negro” en México implica repensar desde las luchas de las personas, comunidades y poblaciones negras que se han constituido para reivindicar los lugares de enunciación por la exigencia de derechos, dando cuenta que son procesos que cobran distintas complejidades, en tanto que se deslizan y se transforman. Pensar en el proceso que configura la experiencia contemporánea de borramiento de “lo negro” requiere de la reflexión de las luchas afromexicanas y cómo éstas han ido reconfigurando la identidad nacional, creando

nuevas formas de reconocimiento y visibilidad, pero, además, desde un análisis crítico, retomar estos procesos como generadores de coyunturas y tensiones en las luchas por alcanzar un lugar en la construcción de la nación.

Es así que presento este capítulo como una especie de genealogía de la experiencia de borramiento de lo negro en México, que desde la perspectiva de los Estudios Culturales permite analizar y complejizar, desde múltiples dimensiones, cómo las estructuras de poder históricamente han configurado narrativas dominantes que tienen como efecto el silenciamiento y borramiento de la presencia negra en México, así como la imposibilidad de la construcción de procesos de reconocimiento y autoidentificación vinculados a la subyugación de lxs cuerpxs racializadx y oprimidos.

A través de este capítulo, me desplazo por el proceso de expansión de la movilización afromexicana, hasta situarlo en la emergencia y potencia que ha ido cobrando actualmente en la Ciudad de México (CDMX), como una coyuntura que debe ser analizada desde una perspectiva de la interseccionalidad, permitiendo revelar los matices en torno a sus procesos de construcción identitaria, las exigencias, alcances y, por supuesto, formas de lucha y resistencia frente a la idea de “lo negro” como una marca difusa, pero que está siempre presente en esos procesos de identificación. Hall define esto como procesos constantes y dinámicos que permiten reconocer la diversidad y multiplicidad de identidades constituidas a partir de factores y representaciones –de raza, género, clase social, etc.–, las cuales nos interpelan y nos dan un lugar dentro de la sociedad como entramado de relaciones de poder y dominación.

Por ello, resulta fundamental desplazar el análisis de la racialización en la Ciudad de México desde una comprensión esencialista de la identidad –y que la concibe como una categoría fija, inherente o natural–, hacia una perspectiva centrada en los procesos de identificación, entendidos como prácticas sociales, históricas y relacionales mediante las cuales lxs sujetos constituyen sus dinámicas de reconocimiento y agenciamiento. Desde la perspectiva de los estudios culturales, y particularmente en diálogo con el pensamiento de Stuart Hall, es crucial descentrar las concepciones esencialistas de la identidad y pensarla como un proceso de identificación del que emergen prácticas discursivas contradictorias y situadas históricamente. Bajo esa mirada, las identidades no preexisten a lxs sujetxs, sino que se producen en y a través del lenguaje, la cultura y las relaciones de poder. Es a través de pensar en los procesos de identificación que se puede entender cómo lxs sujetos negocian constantemente su pertenencia,

se apropian de ciertos significados, los resignifican e incluso los rechazan, en contextos marcados por desigualdades estructurales.

Puntualizo, además, desde los estudios feministas negros e interseccionales, el papel fundamental que históricamente han tenido las mujeres en las luchas y movilizaciones de los pueblos y comunidades negras-afromexicanas, para así entender la construcción de lo que en la movilización afromexicana se ha establecido como el movimiento de las “mujeres que luchan”, así como su aporte y esfuerzos para que sus luchas se puedan mirar más allá del contexto rural de la Costa Chica.

1.1 Borramiento de “lo negro” frente al proceso de construcción de la nación

El mestizaje como ideal de identidad nacional, se consolidó en México entre finales del siglo XIX y principios del XX, promoviendo un proyecto de homogeneización cultural y racial, que presumía integrar principalmente lo indígena y lo europeo. Este enfoque dejó fuera de la narrativa oficial la presencia de “lo negro” en la historia y en la construcción de la identidad nacional. Las narrativas nacionales han tendido a reducir la presencia e historia de las personas afrodescendientes a un “pasado lejano”, asociado casi exclusivamente a un pasado esclavista, sin reconocer su impacto y contribuciones en la sociedad. Como resultado, se ha producido un proceso de invisibilización, desplazamiento y la reconceptualización de las experiencias de “lo negro” en el país.

De acuerdo con Paola Marugán (2022), la idea de lo mestizo surge como un producto del imaginario nacional que, lejos de ser independentista, aboga por la continuidad del modelo colonial con matices locales, donde las fronteras para determinar lo mestizo son tan complejas que son los estados nación quienes determinan el poder de la demarcación territorial y corporal. Esto, a través de un conjunto de políticas públicas que definen la ciudadanía. De ahí que el mestizaje sea un campo de lucha que implique significados, cuerpos (o corporalidades), prácticas, política y poder (Marugán, 2022;77).

Algunos de estos debates se están llevando a cabo desde los estudios de la blanquitud —pues repiensen lo mestizo como un lugar de poder— al considerar la complejidad de las prácticas culturales (...), la blanquitud no sólo apela a la identidad racial, sino a un programa moderno-

colonial que alcanza las dimensiones de lo social, corporal, subjetivo, espiritual, religioso, territorial, económico, político, administrativo y jurídico (Marugán, 2022;77).

De ahí que, a través de un sistema gubernamental, se funda la idea de blanqueamiento que hace de “lo blanco” algo a lo que hay que aspirar; de un sistema que promovió una idea de integración social que –aunque ha permitido cierta movilización– ha estado siempre bajo un marco que privilegia a la blancura y que ha mantenido en la exclusión, en los márgenes y en el aislamiento, a los territorios históricamente poblados por gente negra.

En ese sentido, señala Romay que “la identidad mexicana se ha desracializado y nacionalizado” bajo un discurso nacional que –en el proceso de desarrollar ideas referentes a las diferencias entre razas– ha sustituido “raza” por nación, de tal forma que las personas se consideran mexicanas, en lugar de, o junto con, pensarse como mestizas (Romay, 2014;68), a partir de enaltecer la fusión sólo de las “razas” indígenas y europeas. Es decir, se ha constituido la mexicanidad como un discurso hegemónico, mientras que el mestizaje pasa a ser una especie de vía de integración nacional que, como un primer impulso, no considera lo negro, lo convierte en un mito, lo asocia a la esclavitud, lo extranjeriza.

Cabe mencionar que este proceso no ha sido neutral, sino que ha sido cargado de elementos – pigmentocracia, colorismo, texturismo– que configuran un sistema a través del cual se establecen jerarquías, basadas principalmente en el tono de piel, en los rasgos faciales y hasta en la textura del cabello; jerarquías que no son simplemente cuestiones estéticas, pues están profundamente relacionadas con estructuras de poder que tienen implicaciones económicas, políticas y sociales que potencian la construcción de privilegios y discriminaciones que perpetúan las desigualdades dentro de diferentes contextos culturales, sociales y geográficos. Elementos que han sido resaltados a través de las políticas educativas, representaciones mediáticas y las narrativas culturales de aspiración al “blanqueamiento” como una forma de ascenso social, progreso y modernidad.

En contraste con las políticas de segregación abiertamente implementadas durante los siglos XIX y XX –y aunque ya desaparecidas en muchos lugares–, estos sistemas de jerarquización suelen ser más sutiles, pero igual de dañinos, al establecer prejuicios racializados que dictan, por ejemplo, que cuanto menos clara es la piel o cuanto más las características estén asociadas con “lo negro”, menos son los derechos o accesibilidad a ciertos espacios, a recibir un trato digno, a ser considerada como parte legítima de la sociedad.

Esto implica que el sentido de pertenencia está condicionado por una “identidad nacional” que no incluye de manera genuina a todas las “razas”, y que, en cambio, percibe a las comunidades “negras” como extranjeras o marginales, tal como sucede con la presencia afrodescendiente en México, asociada principalmente a la presencia en las costas de Guerrero, Oaxaca y Veracruz.

Hasta la década de 1990 la población negra-afromexicana era poco conocida entre los diferentes grupos sociales que componen la nación, salvo los que convivían con ella en las regiones como Veracruz y la Costa Chica, donde es mayor su presencia, así como por los círculos académicos interesados en indagar su origen. A lo largo del siglo pasado se dio por sentado que la vasta mayoría de la población mexicana se componía por dos grandes grupos, el indígena y el mestizo; esta representación étnica nacional fue modificada tras el apareamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 al cuestionar el lugar de la población en el país. Por eso sostengo que el acto de luchar por una forma de nombrarse es parte fundamental de los esfuerzos coordinados para visibilizar y que, por el silenciamiento y/o falta de un nombre los pueblos negros afromexicanos continúan experimentando el racismo institucional en el país. (Varela, 2019;484).

Es así que para reconocer y hablar de “lo negro” en México, es necesario cuestionar la idea de “raza” y dar cuenta de su relación con ciertos mecanismos de control social y político –tales como la opresión racial, las leyes de segregación o doctrinas raciales–, como estrategias para mantener la supremacía blanca y segregar a las comunidades negras en todos los aspectos de la vida pública, manifestándose a partir de estereotipos, prejuicios, racismo institucional y discriminación.

El racismo estructural, asociado al estereotipo de “lo negro” como algo exotizado, extranjerizado e inferiorizado ha llevado a la marginalización de las comunidades negras –afrodescendientes y/o sus reivindicaciones históricas y contemporáneas–, en ámbitos de lo cultural, económico, social y político, evidenciando además esta exclusión en la falta de un reconocimiento formal de la presencia de las personas afrodescendientes en las estadísticas del país, así como en la ausencia de políticas públicas que contemplen sus necesidades.

El racismo cruza la cotidianidad y moldea las sensibilidades y las relaciones sociales, políticas y económicas de todos los sectores de la población, y sobre todo porque el racismo es un criterio que establece los parámetros de inclusión y exclusión, de privilegio y presión. (Moreno, 2016).

Uno de los síntomas del racismo en México está estrechamente vinculado con la ignorancia, el silencio y la negación del importante aporte y participación de las personas afrodescendientes en la conformación de la sociedad mexicana. De acuerdo con Ochy Curiel (2017), esta problemática ha sido considerada como tabú, ya que, si bien la noción lleva implícita la idea de “desprecio racial”, en México y América Latina dista del sentido que deriva de los acontecimientos europeos y estadounidense, ya que en estos territorios y naciones la referencia es dirigida a las personas de origen africano y, posteriormente, a las dinámicas del colonialismo que acentuaron un sistema esclavista en las sociedades modernas al adoptar la noción de raza para definir el determinismo biológico, responsable de la prescripción de la otredad en la que personas negras, indígenas, o cualquier otra condición, se conciben como diferentes frente al paradigma modelo del hombre blanco, heterosexual y con privilegios de clase. En el contexto de México, el caso más asociado y visibilizado de discriminación racial es el sufrido por las poblaciones indígenas, siendo además tratado como “discriminación socio-étnica”. Surge entonces la necesidad de reconocer que estamos inmersxs en un proceso en el que nos vemos obligadxs a reafirmar constantemente “de dónde venimos o qué circunstancias son las que nos hacen encontrarnos en ciertos espacios”, situándonos así en una especie de limbo racial.

Me gustaría señalar que, a inicios de este escrito, pensaba el proceso de construcción identitaria como esa especie de “limbo racial”⁹ que interviene en las dinámicas de identificación de quienes se autoadscriben como personas afromexicanas y que lidian con esta problemática de tener que “demostrar” constantemente –tanto en el núcleo familiar/comunitario, como en los espacios públicos– un sentido de pertenencia. Sin embargo, frente a esta lógica de identificación incierta de nuestras racialidades ¿es quien se asume como afrodescendiente quien tiene que convencerse constantemente de su identidad? ¿Partiendo de qué...? ¿del estereotipo que les extranjeriza, que pone como marca fija un tono de piel, rasgos fenotípicos específicos racializados, de la imposición de una lectura inmediata? ¿Cuáles serían los límites para salir de ese limbo? Se trata, más bien, de una posición dentro de la sociedad, conformada por expulsiones como efecto de los límites y exigencias establecidas. Se trata de pensar y replantear la idea de que el mestizaje es tan eficiente que forja procesos de incertidumbre.

⁹ Categoría crítica que ha sido analizada desde los estudios de raza, etnicidad e identidades, que hace referencia a la experiencia de pertenencia de personas en grupo, comunidades o categorías raciales, quedando en un proceso de identificación ambiguo, situándose así en exclusiones marcadas por jerarquías raciales.

Es decir, no es deber el demostrar cómo se constituye nuestra identidad. Es desde las lecturas racializadas, generizadas, sexualizadas que se hacen de nuestros cuerpos, que se constituyen los espacios de inclusión/expulsión. Lo anterior nos lleva a una reflexión radical sobre cómo salir, abandonar y liberarnos de la condena inscrita por la blanquitud, de “ese lugar inhóspito de lo humano y abandonar el estado de inmovilidad que produce el limbo”. (Fanon en Almanza, 2022).

Esta normalización de la discriminación racial¹⁰ refuerza una estructura de dominación y violencia a través de decisiones y prácticas que se reproducen en la vida cotidiana, tanto en espacios públicos, como privados. Desde esa línea, son las instituciones quienes perpetúan estas discriminaciones, a partir de la implementación de políticas de igualdad formal que no reconocen las diferencias ni las desigualdades estructurales; por lo que, en ningún caso, las formas de racismo se manifiestan sin la participación del Estado, aunque su papel varía según se trate de construir nación y legitimar el poder de las clases dominantes, de validar intereses de las clases regionales (Castellanos, 2000).

“Ha habido muchos racismos diferentes, cada uno históricamente específico y articulado en forma distinta dentro de las sociedades en las que aparece. De este modo, el racismo es siempre históricamente específico, sean cuales sean las características comunes que pueda parecer compartir con otro fenómeno social similar. Aunque puede basarse en las huellas culturales e ideológicas depositadas en la sociedad por fases históricas previas, siempre asume formas específicas que surgen de condiciones y una organización de la sociedad actuales —no pasadas—” (Hall, 1978:26).

De acuerdo con Grossberg (2006), sólo en la medida en que se especifican históricamente las diferentes prácticas discursivas de racismo, pueden entenderse correctamente como producto de las relaciones históricas de poder.

¹⁰ La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación, define que la discriminación racial denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-elimination-all-forms-racial>

Itza Varela (2022b) indica que la esclavitud y el mestizaje funcionan como estereotipos bajo los que es representada la población afrodescendiente, lo que conlleva a que esta idea esencialista siga siendo la marca en las personas negras afromexicanas en el México contemporáneo. Esto señalado además por la autora como ejemplo de “ocultamiento de la historia oficial”. Agrega que la esclavitud, África como origen y la Colonia, fungen como forma en que la temporalidad juega un papel político en el movimiento afrodescendiente en México para reivindicar su ancestría y construir una cultura del pasado, generando conexiones con la historia estatal denominada ideología del mestizaje.

En esa misma línea, retomo a Roosbelinda Cárdenas (2010), quien resalta que es importante pensar en que las luchas como afrodescendientes se dieron precisamente para definir y desestabilizar la categoría de esclavo africano y, en ese sentido, cuestionar respecto a cómo es que los proyectos de construcción de nación han configurado definiciones diversas y cambiantes que llevan implícita la historia de negritud¹¹.

Siguiendo a Itza Varela (2022a), actualmente las diferentes organizaciones y asociaciones inmersas en la movilización afromexicana, han constituido una lucha para visibilizar estos mecanismos de exclusión, dejando de lado las cuestiones relacionadas con el color de piel para decantarse por una perspectiva cercana a las prácticas culturales híbridas que hoy perviven en los pueblos costeros. Asimismo, el tema del origen africano sigue presente como el argumento central de la “afrodescendencia”, pero incluso se han producido nuevas prácticas que pertenecen al cosmopolitismo de la movilización. En ese sentido, queda claro que, en la búsqueda de superar las divisiones entre las diferentes culturas y formas de vida, hay una apertura a la construcción de identidades afrodescendientes bajo las lógicas del multiculturalismo.

¹¹ La autora traza una genealogía del concepto de “negritud” para explicar cómo los proyectos de construcción de nación configuran nociones cambiantes en torno a la producción de la raza, en donde intervienen otras categorías para su construcción, tales como el género, etnicidad, trabajo, sexualidad y nación. A lo largo de esta investigación y de manera cercana a la definición de esta categoría, me apoyaré del concepto *negritud*, desde la resignificación de las diversas categorías que la componen.

Desplazamiento y reconceptualización de las identidades negras, frente a la experiencia de borramiento de “lo negro”

Hablar de “lo negro” como una forma de identidad, de afirmación personal, de reivindicación histórica y de sentido de pertenencia, implica reflexionar de ello como procesos que surgen y se desarrollan de distintas formas, y que cobran visibilidad según su contexto histórico, social y político. Esto quiere decir que debemos remontar a los modelos de opresión, como punto clave para pensar en el efecto de la emergencia de los procesos de experiencia y afirmación de “lo negro”, los cuales –paradójicamente– han fortalecido la resistencia colectiva, y han potenciado que el hecho de percibirse desde una identidad racial como algo común o natural, asociado a la valorización de costumbres, tradiciones, música, danzas y otros elementos culturales que han sido fundamentales en los procesos de construcción identitaria de estas comunidades.

En México, pareciera que las identidades negras se volvieron más bien difusas, se diluyeron, en la medida en que los efectos de la ideología del mestizaje (o políticas de mestizaje) se establecieron como mecanismos de racialización durante todo el siglo XX. A partir de la implementación de sistemas coloniales de clasificación racial –como el sistema de castas– se impuso una construcción de identidades raciales –mestizo, mulato, sambo, criollo, indio, negro, entre otros–, con las que se clasificaba a las personas según su origen y mezcla racial, justificando la jerarquización y explotación de los diferentes grupos raciales.

Estas categorías raciales han sido numerosas y complejas, pues se han ido diluyendo y transformando dentro del mismo propósito del discurso de mestizaje, para crear y fortalecer una identidad nacional homogénea. Es así como las comunidades afrodescendientes fueron orilladas a asimilarse dentro de ese discurso, perdiendo toda posibilidad de reconocerse como un grupo diferenciado desde una identidad e historia propia. Mientras tanto, las categorías raciales que durante la colonia habían sido fundamentales para la organización social y económica, se redujeron a una especie de desaparición de la diferencia.

Sin embargo, con el surgimiento de la movilización afromexicana –desde finales del siglo XX y principios del XXI–, y su lucha por el reconocimiento y la visibilidad de las comunidades negras como propuesta política para reivindicarse desde esos lugares diferenciados dentro del panorama social y cultural de México, se ha abierto la posibilidad de nombrar lo negro,

permitiendo de esa forma que la identidad mexicana deje de nombrarse y ser entendida a través del binomio mestizo / indígena.

Desde los esfuerzos y alianzas de los movimientos sociales, académicos y organizaciones de derechos humanos por visibilizar a la población afrodescendiente como una comunidad histórica, se han impulsado nuevas formas de entendimiento y reivindicación de la diversidad racial en México, que a su vez abren la posibilidad de constituir nuevas formas de nominación y autoidentificación.

Frente a esto, se debe resaltar que la falta de reconocimiento de la población afrodescendiente perpetúa la idea de que lo negro es un problema que necesita ser arreglado, lo que no sólo margina “al de afuera”, sino que instaura, como vemos, procesos de incertidumbre y de lucha interna, que develan la opresión al interior de las mismas comunidades y que afectan la forma en que nos percibimos a nosotrxs mismxs y en el hecho de no saber cómo nombrarse/reconocerse: “Yo no soy negrx porque soy clarito”, “Yo no soy negrx porque mi pelo no es tan afro”, “No soy negro porque no hablo o bailo de cierta forma”, se convierten en formas implícitas de protegerse y alejarse del estigma en el que la “negritud” se asocia con la marginalidad, el subdesarrollo y la otredad.

Éstos, son procesos –sutiles, pero efectivos–, de blanqueamiento que dificultan la cohesión y construcción de comunidades y diásporas lo suficientemente fuertes y unificadas para que los progresos encaminados a la dignificación de las vidas negras crezcan y se consoliden de manera más eficaz. Pese a ello, existe un proceso global de reivindicación de la identidad negra en el que destaca el resurgimiento de los movimientos afrodescendientes en búsqueda de abrir espacios donde se reconozcan y se enuncien las diversas experiencias de “lo negro” como formas de construcción de Otredad, más allá de los estereotipos.

El autorreconocimiento como forma de afirmación personal suele ser uno de los aspectos desde los que se manifiesta el sentido de pertenencia, y que se puede reflexionar precisamente desde su dimensión “natural” como una práctica que cobra “más fuerza” en ciertos lugares en los que una persona se identifica a sí misma como “negra”, sin importar su apariencia física, o bien, que a partir de ella pueda ser cuestionada su autoidentificación¹².

¹² Más adelante profundizaré en el autorreconocimiento como acto legítimo a partir del cual se promueve la visibilidad y el respeto por la identidad negra; sin embargo, cómo desde este ejercicio se puede entrar en discusión respecto a lo complejo que puede llegar a ser situarse frente a contextos en

De acuerdo con Varela (2019), las formas de nombrar que emergen sobre todo y a partir de las movilizaciones y políticas de representación de las pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica, desde hace más de dos décadas –bajo los términos *afromexicano*, *afromestizo* y *afrodescendiente*–, están relacionados con distintos contextos y espacios determinados, respondiendo a formas de entender la realidad, muchas veces desde supuestos ideológicos.

En la palabra *negro* habitan significados diversos. Habita, por ejemplo, la idea de un racismo basado en el color de piel, en los estereotipos extranjerizados, en la diferencia racial construida como efecto de políticas de conocimiento; habita también la relación de una corporalidad libre asociada a la hipersexualización de varones y mujeres, la relación directa con los relatos sobre esclavitud, la sobrepotencia en los deportes, en el ingenio y la picardía. [...] Otro concepto que está asociado con lo negro es la raza, usando esta noción no como categoría científica, sino de una forma descriptiva; como propone Segato en “Raza es Signo”¹³ (Varela, 2019;494).

En ese sentido, el hecho de nombrarse como “afromexicanos” o “negros-afromexicanos”, viene de una práctica política que reorganiza la praxis racista desde el ámbito discursivo en el que se dialoga con las formas de representación y narración de los sujetos africanos y afrodescendientes. En tanto, Itza Varela (2019), considera central pensar que estas prácticas ya no se centran únicamente en el uso generalizado de la palabra *negro*, sino que dialogan con denominaciones propias y locales, como una especie de reelaboración de la politicidad de los procesos de autorreconocimiento frente a la experiencia contemporánea de borramiento de lo negro.

En este contexto es que se ha comenzado a cuestionar, redefinir y recuperar términos como “prieto”, “moreno”, como formas de nombrarse que permiten a las personas –desde su experiencia reivindicativa de negritud–, identificarse con mayor sentido de pertenencia. El uso o utilización de dichas categorías depende de la posibilidad del sujeto respecto a la interpelación, del contexto en el cual se apropia de dicha nominación, así como de las condiciones de decibilidad; lo que a su vez configura tensiones al momento de enunciarse como

los que es evidente la experiencia de borramiento de las identidades racializadas frena las posibilidades para la visibilidad, el sentido de pertenencia y la conciencia política respecto a los procesos identitarios.

¹³ A través de su ensayo, Segato plantea la idea de que la noción de *raza* es una construcción social y política, fundamental en la construcción de identidades racistas y la perpetuación de estructuras de poder y desigualdad en las sociedades coloniales poscoloniales. Se debe pensar en la racialización como efecto de este signo, la cual recae sobre los sujetos racializados frente a sus relaciones de poder.

personas “afrodescendientes” / “afromexicanas”¹⁴, teniendo en cuenta que son éstos últimos los términos “formales” de los que se apoya la comunidad para referirse a sí mismo en espacios institucionales –como estrategia de identidad colectiva–, mientras que *negro*, *moreno*, *prieto* corresponden a formas generales –con connotación afectiva– de nombrarse entre las poblaciones negras en México.

Citlali Quecha (2015), estudiosa del proceso etnopolítico en la Costa Chica, señala que son múltiples las denominaciones hasta el momento –afromestizos, afrodescendientes, afromexicanos, afro-oaxaqueños, indios negros, morenos y negros–, y que es precisamente en esa diversidad que se debe pensar en lo complejo de su uso, debido a que a menudo éstas responden a categorizaciones externas y no a las autoidentificaciones de las comunidades, ignorando además la complejidad en las múltiples formas de resistencia y organización social.

En ese sentido, es preciso afirmar que los procesos de autoidentificación en la Costa Chica están atravesados también por la autodeterminación, tanto de los pueblos indígenas como de los pueblos afrodescendientes, lo que convierte a la región en un espacio de gran diversidad cultural. A la par, se evidencia que las identidades negras en México no son homogéneas, sino que responden a las múltiples formas de vivir y de experimentar la negritud, por lo que algunas comunidades locales pueden tener sus propias formas de denominar su experiencia negra.

El problema de la denominación dentro del movimiento negro-afromexicano no es sólo una cuestión de posturas o alianzas políticas, sino que es parte del entendimiento y posicionamiento de los sujetos negros-afromexicanos respecto a la administración estatal de su diferencia y un diálogo con las concepciones locales, nacionales y globales, sobre raza, racismo y racialización que están en el centro del debate político de su movilización (Varela, 2019;486).

Las formas de nombrar, señala Varela, “no obedecen a casualidades”, ya que están profundamente marcadas por historias, luchas sociales y negociaciones, por lo que deben pensarse como formas de representar “fundamentales para comprender a cabalidad por qué la discusión sobre nominación ocupa un lugar central tanto en los debates académicos como en la arena política de la representación del sujeto social negro-afromexicano” (Varela, 2019;484).

¹⁴ La categoría “afromexicano” fue oficialmente reconocida en 2015 por el Estado mexicano a partir del censo y el reconocimiento de las comunidades negras afrodescendientes, describiendo no sólo la ascendencia africana de una persona, sino la pertenencia al contexto cultural e histórico mexicano como una identidad que reconoce la contribución de los pueblos africanos a la construcción de la nación.

En ese sentido, se puede concluir que, para la estructuración del discurso político negro-afromexicano, la forma de nombrarse revela el proceso mediante el cual se muestra una identificación que no se agota en el ser costeños, oaxaqueños o mestizos, sino que permite observar cómo se deslizan los significados de nombrarse al interior de la nación mexicana, caracterizando la diversidad de experiencias de “lo negro”, y resignificándolas a través de otras categorías que no están exentas de la intersección de razones de género, sexualidad, racialidad y de clase social. Ejemplo de esto, es la movilización que está emergiendo en la capital mexicana, que a través de campañas de visibilización de la presencia negra en México, han ampliado el debate respecto a los procesos de identificación y lo complejo que ha sido llegar a formar estrategias de reconocimiento y autoadscripción, frente al contexto de blanqueamiento y aislamiento/ borramiento histórico de la presencia negra en la construcción de ciudadanía, lo que invita a ampliar la reflexión y situar la afrodescendencia a partir del género, procesos de racialización y urbanización.

Tal como los estudios culturales permiten analizar la identidad como un proceso histórico, dinámico, cambiante y relacional que se construye y que sugiere que la relación entre discursos, símbolos, historias, instituciones, hacen que nuestra identificación no sea aislada y reconozca las relaciones de poder.

Hall señala que estos procesos están siempre mediados por marcos discursivos más amplios – narrativas nacionales, dispositivos mediáticos, políticas públicas, discursos históricos– que interpelan a lxs sujetos desde posiciones de poder. Por tanto, en una ciudad como la CDMX, donde convergen múltiples experiencias de migración y desplazamiento, las formas en que se constituyen una subjetividad racial no es simplemente una respuesta a la exclusión; son también estrategias de posicionamiento dentro de un campo jerarquizado en el que lxs sujetos disputan los marcos que buscan definirlos.

Las categorías se transforman, se adaptan al contexto, se reemplazan y/o desaparecen, dejando que las experiencias diversas de lxs sujetxs se acumulen en otras categorías, llevando implícita la *historia de negritud*. Por tanto, es necesario pensar en la denominación como uno de los espacios en disputa desde los que se intenta llenar de significado a “lo negro”, ya no sólo en el contexto de la Costa Chica, sino desde la amplitud y potencia que estos debates han cobrado en los espacios académicos y de administración de la diferencia. En ese nombrarse desde otras categorías de racialidad, es que se está desplazando/desestabilizando la “afrodescendencia”

como categoría estatal; y al mismo tiempo se deja ver cómo los proyectos de construcción de nación configuran definiciones cambiantes de “negritud”.

Y es en ese sentido que lxs sujetxs que constituyen la movilización política afrodescendiente en México, no sólo discuten las estrategias políticas que se llevan a cabo para alcanzar el reconocimiento constitucional, además, tal como señala Varela (2019), tienen claro que la forma de nombrarse corresponde a las diversas etapas del movimiento político y que ese punto da cuenta de los avances como movilización política. Dichas disputas no se dan sólo en el campo de la acción de la movilización; se dan también en la vía en la cual cada organización considera que debe ser nombrada la población de origen afrodescendiente.

1.2 ¡Existimos y Resistimos!, Presencia y movilización afrodescendiente en México

Durante las últimas décadas, el tema de la presencia afrodescendiente en México ha experimentado un crecimiento importante, frente a una larga historia de negación, borramiento e invisibilidad. En dicho proceso, –tal como se menciona en el apartado anterior–, el papel del reconocimiento y la reconceptualización de “lo negro” ha sido central en la exigencia de políticas públicas que favorezcan su inclusión y el ejercicio de derechos tales como el acceso a servicios básicos de educación, salud, empleo y libre tránsito.

La población negra-afromexicana fue borrada de la participación de las representaciones nacionales: primero, al no ser nombrada en los relatos históricos y nacionales y, segundo, al no tener espacios de representación y reproducción cultural que contaran con el apoyo del Estado-nación. Frente a este panorama, en los últimos años se han alcanzado esfuerzos significativos por parte de las comunidades afrodescendientes, para el reconocimiento y visibilización de la presencia de la población negra en el país, no sólo en ámbitos de lo cultural y simbólico, sino también en cuestiones de representación e inclusión social. Este proceso político de la población afrodescendiente en México aporta a la reelaboración de los discursos y a su reivindicación como grupos subalternos en la construcción identitaria mexicana.

La Conferencia de Durban en 2001, la declaración de 2011 como el “Año Internacional de las Personas Afrodescendientes” por la ONU, y la promulgación del Decenio Internacional de los

Afrodescendientes 2015-2024¹⁵ –que, tras discusiones, se ha logrado ampliar hasta el 2035–, por Naciones Unidas con el lema “Reconocimiento, justicia y desarrollo”, han sido acciones importantes para visibilizar a las poblaciones afrodescendientes. Medidas internacionales que no podrían ser llevadas a cabo sin las luchas y demandas sociales afrodescendientes en diversos países, en especial de América Latina como Brasil, Colombia, Haití o Ecuador, y también en México, donde a finales de los 90, se empezó a conformar la movilización en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, con el objetivo de reivindicar la presencia e historia de los pueblos “negros”.

Por ello, es importante plantear la presencia afrodescendiente en México como movilización política y social que se organiza, ya no sólo para visibilizar su existencia como parte importante de la construcción de la nación, sino además para exigir el reconocimiento de sus procesos de construcción identitaria, generando conciencia política para garantizar sus derechos territoriales, la reparación histórica y el reconocimiento del aporte social y cultural en la construcción de la nación, frente al efecto de un proceso / proyecto de mestizaje que ha excluido e invisibilizado la presencia negra en México.

La presencia de los pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, ha sido parte fundamental en la organización y movilización de diversas luchas sociales históricas. Tal como señala Varela (2023), la emergencia de esta movilización responde a presencias, ausencias, silencios y procesos de invisibilización; mismos con los que constituyen un sentido a partir de las demandas por el reconocimiento –constitucional, social y cultural–, la reparación histórica y, al mismo tiempo, éstos se convierten en recursos para diferenciarse de otras tradiciones que van de lo indígena a lo mestizo. A través de estas luchas, se ha cuestionado y desafiado el mito del mestizaje como proceso único y excluyente para entender la identidad nacional mexicana, y han puesto en discusión las narrativas dominantes sobre lo mexicano como una noción homogénea, proponiendo una visión más inclusiva, diversa y plural.

¹⁵ Tras evaluar y discutir el impacto respecto a los avances y desafíos del ya concluido Decenio, la ONU, en colaboración con diversas organizaciones, subrayaron la necesidad de un nuevo Decenio de los Afrodescendientes –extendiendo el periodo hasta el 2035–, con un enfoque y participación más coordinada entre los países a nivel global, con lo cual se garantice el ejercicio de políticas públicas más concretas. Esto, debido a que, aunque ha habido avances en términos de visibilidad, educación y sensibilización, persisten de manera significativa las desigualdades estructurales; razón por la que, además, grupos y organizaciones de la sociedad civil continúan trabajando por la defensa de los derechos humanos de las personas y poblaciones afrodescendientes.

Presencia afromexicana: “lo negro” más allá de la Costa Chica

La movilización afromexicana se ha ido transformando en consideración a los logros y avances que, paralelamente, han dado pie a poner sobre la mesa la discusión respecto a otras exigencias y problemáticas asociadas a la presencia negra en México. Considerando esto, es que se vuelve fundamental pensar y entender en las diversas formas de encaminar las luchas en el marco de la organización contra el racismo, la discriminación, los discursos de odio, la violencia de género, entre otros aspectos que recaen directamente sobre las personas afrodescendientes.

La presencia y lucha afromexicana no se limita únicamente a la Costa Chica –comprendida principalmente por los estados de Guerrero y Oaxaca–, y pese a que histórica y políticamente ésta ha sido la región más representativa de las comunidades afrodescendientes en México, actualmente se ha ido evidenciando que la población afrodescendiente está dispersa y ha conformado comunidades afrodescendientes en distintas partes del país, lo que indica la complejidad y diversidad de la presencia negra en México y sus luchas en la actualidad.

De la investigación del antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán en 1946, el tema de las poblaciones “negras” de México comenzó a llamar la atención de historiadores y antropólogos, pero no fue sino hasta la década de 1990 cuando se empezaron a llevar a cabo estudios regionales y específicos de Guanajuato, Guerrero, Colima, Coahuila, Chiapas, Michoacán, Jalisco, Veracruz, Puebla, Yucatán, Ciudad de México, Oaxaca entre otros muchos territorios que mostraron la importancia de estos grupos (Velázquez, 2019).

Asimismo, instituciones como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), y el Consejo para Prevenir la Discriminación en la Ciudad de México (Copred) se han sumado desde hace varios años a los esfuerzos por la visibilización, reconocimiento y protección de derechos de las comunidades afrodescendientes en México. Estas instancias han promovido políticas públicas y acciones afirmativas para que las poblaciones históricamente marginalizadas, puedan ser reconocidas desde el ejercicio de sus derechos.

La inclusión de la pregunta de autoadscripción en la Encuesta Intercensal del 2015 por el INEGI¹⁶, llevada a cabo de manera consensuada entre instituciones y organizaciones afromexicanas, atestigua, de acuerdo con las propias redes y colectivxs afromexicanas, la importancia de la visibilización de las personas y pueblos afrodescendientes en México para la elaboración de políticas públicas y acciones concretas para la eliminación de las violencias y discriminaciones frente al racismo.

Este tipo de acciones, de reconocimiento formal, responde a estrategias políticas y negociaciones entre el Estado y las minorías, en este caso entre las comunidades afrodescendientes, organizaciones sociales, y otros actores involucrados en la lucha por la rearticulación de la identidad afrodescendiente en México. Por lo tanto, se debe entender como una relación a través de alianzas estratégicas que involucra tensiones entre los diferentes actores.

1.3 Pensar la movilización negra afromexicana desde una perspectiva interseccional: Introducción al papel de las mujeres negras en la movilización afromexicana

Los movimientos y organizaciones sociales y políticas tienen objetivos comunes, a la vez que tienen una identidad específica, lo que hace que el campo sea heterogéneo en su formación. Aunque comparten metas similares, como la lucha por el reconocimiento, cada grupo tiene su propia manera de proyectar y exigir, de acuerdo a las formas en que cada organización está influenciada por su historia, cultura, contexto social y las experiencias de sus integrantes. Es decir, dentro de un mismo campo de lucha coexisten diversas perspectivas y enfoques.

En la actualidad, la movilización afrodescendiente en México se ve impulsada a ampliar y orientar sus luchas a otras y diversas perspectivas. Esta diversidad en las identidades y enfoques puede enriquecer el movimiento en su conjunto, pero también puede generar tensiones y desafíos en la coordinación y la construcción de redes y alianzas, por lo que es importante mirar

¹⁶ La pregunta en la Encuesta intercensal fue: "De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿(NOMBRE) se considera negra(o), es decir, afromexicana(o) o afrodescendiente?"

desde una perspectiva interseccional –del entrecruce de factores como el género, la raza, la clase social, orientación sexual, entre otras experiencias de exclusión–, que permita reconocer las múltiples dimensiones de opresión tanto al exterior como al interior del movimiento.

En ese sentido, es relevante plantear el papel que históricamente han tenido las mujeres en la construcción nacional, como debate central en los campos de los estudios poscoloniales y feministas, en donde la idea de “raza” está fundamentada en una idea de “orden del mundo”¹⁷, que al mismo tiempo se vincula con la idea de “género”, para justificar jerarquías y estructurar “límites” en las relaciones de poder, especialmente en la formación de los ideales de “ciudadanía” y “nacionalidad”.

Cabe señalar que, la noción de Género ha sido utilizada para consolidar una estructura patriarcal que subordina a las mujeres. Esta estructura patriarcal se entrelazaba con las ideas de raza y construcción de identidad nacional. En ese sentido, especialmente las mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas fueron vistas –dentro de un sistema colonial que las despojaba de su agencia–, no sólo como subordinadas, sino también como "exóticas" o "inferiores" frente a la mujer blanca, lo que refleja las jerarquías raciales y de clase que definían el "orden del mundo".

Es decir, de acuerdo con María Lugones (2008), históricamente las mujeres han sido excluidas de los espacios de poder, y su rol en la construcción nacional ha sido relegado a esferas privadas –funciones reproductivas y domésticas–, excluyendo su participación en la construcción social, económica y política. Aunado a ello, la figura de la mujer, especialmente la “mujer blanca”, fue construida como un símbolo de la “pureza” y “honor” de la nación, condicionando la presencia de las mujeres indígenas y afrodescendientes a un rol marginalizado, subordinado y estigmatizado.

Trabajos como el de Itza Varela, señalan que la vulnerabilidad en las mujeres afromexicanas cobra un impacto de violencia racial a mayor escala debido a la intersección de dichas categorías, por lo que ha sido necesaria la creación de liderazgos, así como una lucha con perspectiva de género. En ese sentido, la creación de redes femeninas en prácticamente todos

¹⁷ Debate ampliado por autores en el ámbito de los estudios sobre racismo, colonialismo y teorías críticas de raza, como Frantz Fanon, Anibal Quijano, Stuart Hall, Michael Foucault, señalando que la construcción social de “raza” no es simplemente un fenómeno biológico, sino que está fuertemente vinculado a una ideología de jerarquización y organización del mundo que legitima y perpetúa las desigualdades.

los espacios comunitarios ha llevado a desarrollar estrategias que deben ser pensadas desde dimensiones que aporten a los debates sobre las reconfiguraciones en las movilizaciones políticas.

La violencia ante el borramiento del papel y aporte de las mujeres afrodescendiente en diversos aspectos de la construcción nacional a través de la historia, son ejes que en la actual lucha de mujeres negras-afromexicanas se trabajan, buscando visibilizar las múltiples formas de discriminación y violencia que enfrentan a partir de una intersección de opresiones relacionadas con el racismo, el machismo y la exclusión social. Clave para entender las dinámicas de su visibilización en la actualidad, pues si lo cuestionamos como una contradicción, siguiendo a Mara Mendoza (2022), es sólo en algunos momentos y aspectos que las mujeres son observadas bajo una lupa que lo único que hace es exotizarlas, esencializarlas, extranjerizarlas y racializarlas, reproduciendo esquemas de violencia y dominación que se perpetúan desde el discurso hegemónico de las sociedades contemporáneas.

En ese sentido, es importante resaltar que los procesos de organización en la lucha actual de las mujeres afromexicanas han tenido como objetivo su reivindicación como mujeres negras-afrodescendientes, sujetas históricas y políticas que emprenden estrategias para erradicar el discurso que las invisibiliza, acentuando la exigencia por su reconocimiento y el libre ejercicio de sus derechos humanos.

Lo anterior, frente al hecho de que las movilizaciones afrodescendientes han sido históricamente encabezadas por varones¹⁸, sin dar cuenta de que la presencia de las mujeres en estas luchas ha existido siempre y ha sido crucial en el logro de victorias sociales, políticas y culturales. Sin embargo, el rol que históricamente se les ha atribuido dentro de la movilización parte del ámbito de lo privado, englobando trabajos del *cuidado* –enmarcando prácticas tanto en el hogar como en la gestión cultural de los eventos politizados–, considerados como quehaceres “naturales” o propios de lo feminizado; actividades que han sido anuladas o poco valoradas en el marco de los encuentros políticos.

¹⁸ En el caso particular de México, de acuerdo con Varela (2019), en la década de los 90, cuando de inicia el proceso de identificación étnica negra, afrodescendiente o afromexicana en el marco de la movilización del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), con una serie de políticas multiculturalistas que abrieron un proceso de constitución étnica para la población afrodescendiente –diferenciada de la indígena–, las mujeres asumieron un papel primordial. Rol del que fueron desplazadas por los voceros de la movilización, enfocándose únicamente en la situación de pobreza y negación en la que el Estado mexicano tenía a dicha población.

Mujeres en el sostenimiento de la vida y de lo comunitario

Reflexionar acerca de la participación política de las mujeres afromexicanas –además de su análisis desde la militancia activa–, requiere dimensionar elementos en la construcción de la vida en común, los trabajos del cuidado y los afectos. Por ello, partiendo de un trabajo de investigación previo¹⁹ en el que se abordó el performance dancístico y la enunciación de la palabra como algunas de las formas en que las mujeres afromexicanas se sitúan políticamente –problematizando la brecha de género y las formas de representación identitaria como generadores de rupturas en las tradiciones preestablecidas costachiquenses–, retomo el cuestionamiento respecto al papel que juegan las mujeres desde otros espacios en los que intervienen los “trabajos del cuidado”, el trabajo afectivo, la gestión interna de los eventos y en general la integración de actividades que conforman la vida en comunidad. Dichas prácticas, asumidas como “domésticas” forman parte importante del discurso político y deben ser vistas desde la forma y los efectos que cobran al articularse.

Tal como señala Nuria Jiménez (2016), es en estas dinámicas de que las mujeres mantienen un espacio cotidiano de plática, de intercambio de experiencias íntimas, personales –por lo regular vinculadas a experiencias que surgen en el entorno familiar, en el hogar–, apropiándose de espacios públicos y “feminizándolos”; sin embargo, la lectura de estas prácticas no sólo debe direccionarse a la construcción “feminizada” de los espacios, sino a las formas en que las mujeres construyen dinámicas de cuidado y autocuidado que potencian a su vez otras prácticas que determinan el bien común en función de la colectividad.

Desde estar en la cocina meneándole al mole que se servirá a la hora de la comida, estar sirviendo y repartiendo vasos con atole y llenando las canastas con pan; están también otras de las anfitrionas del “XVIII Encuentro de Pueblos Negros”, recibiendo a los asistentes, gestionando y asignando espacios y tareas; las profesoras de la escuela primaria “Emiliano Zapata” asegurándose de que los grupos de infancias porten adecuadamente sus trajes para iniciar la marcha de los danzantes; hasta las mujeres que representan las diversas organizaciones que conforman la movilización afro y en específico este EPN, siendo entrevistadas, e intercambiando discusiones en torno la gestión del evento. Son algunos de los roles llevados a cabo por mujeres en el marco de la movilización por el reconocimiento y visibilización

¹⁹ Trabajo de investigación en colaboración con mis compañeras Ana García y Patricia Velázquez.

afromexicana. (Descripción etnográfica personal, tras mi participación como observadora de este evento en 2017)

Recupero algunas imágenes de este “Encuentro de Pueblos Negros” (EPN) –llevado a cabo en 2017 en Mata Clara, Veracruz–, como espacio en el que pude observar detalladamente, y por primera vez, las dinámicas de las mujeres afromexicanas en la gestión de estos encuentros. Aspecto que resulta de gran relevancia, pues marcan un parteaguas en el rol que tienen las mujeres en estos espacios de acción política, siendo la primera vez que fungen como anfitrionas en el marco del EPN.

Me interesa partir de este encuentro, señalando que, aunque pareciera que mi estampa se trata de tareas tradicionales asociadas al espacio doméstico y cotidiano, es necesario reflexionar de la dimensión que adquiere y que aporta al contexto del accionar político en la movilización afromexicana. Estos actos de organización, históricamente excluidos del ámbito de “lo político”, son fundamentales para la construcción de una identidad colectiva que aborda aspectos que van desde los trabajos del cuidado, hasta la gestión del poder político, estableciéndose incluso como el vínculo entre la familia y lo comunitario en la medida en que propician de distintas formas la participación, ya no sólo de otras mujeres, sino de los varones, las infancias y las personas que integran las comunidades.

Desde este panorama, se puede decir que las mujeres afromexicanas, además de estar tejiendo negociaciones familiares y políticas, están siendo gestoras de procesos de producción de conocimiento; algo que debe ser pensado como una forma en que las mujeres están interpelando al feminismo, y no como una forma en que el feminismo aporta en la construcción de sus prácticas. Tal como lo señala Boddenberg (2018), al puntualizar lo necesario que es elaborar una crítica que parta de la deconstrucción del feminismo hegemónico –el cual excluye a las mujeres racializadas–, y que surge como efecto y aporte global de un feminismo desde el cual las mujeres activistas, intelectuales y líderes se posicionan en el marco de la movilización afrodescendiente, reforzándolo desde sus trincheras y colectividades.

Sobre esa línea, acudo a la categoría “epistemología feminista” de Olga Sabido (2022), a manera de cuestionar la epistemología tradicional que no nombra y oculta el papel histórico de las mujeres como agentes de conocimiento, catalogándolas de emocionales y sensibles bajo el estereotipo de irracionales. Es decir, desde donde se cuestiona la universalidad del conocimiento y se remite a la relación entre conocimiento y poder, evidenciando, asimismo,

desde una perspectiva de los *feminismos decoloniales*, el papel de las mujeres racializadas como proveedoras de conocimientos desde sus “saberes subalternos”²⁰.

En ese sentido, me gustaría remarcar que la movilización de las mujeres afromexicanas se destaca por su organización, que si bien no apunta estrictamente a una perspectiva feminista específica –o se vislumbra difusa, sino es que titubeante al momento de intentar situarse desde ella, debido a las complejidades y susceptibilidades que conlleva–, se enmarca en una serie de reflexiones, impulsadas desde los feminismos negros, respecto a diversas experiencias de subordinación y opresión. Es también que a partir de dicha perspectiva se potencia analíticamente la idea de “lo político” frente a los trabajos de cuidado en los entornos familiares y comunitarios en los que se encuentran las mujeres afromexicanas.

Trascender de los espacios y colectividades femeninas al accionar político

Las redes y colectivxs lideradas e integradas por mujeres afromexicanas, en el marco de la movilización negra-afromexicana, surgen como impulso y necesidad de visibilizar, denunciar y erradicar las experiencias de violencia y opresión que van desde la hipersexualización, invisibilización por razones de género –tanto al exterior como al interior de la movilización–, violencia obstétrica y condiciones de desigualdad económica. Asimismo, tienen el objetivo de visibilizar el hecho de que sus contribuciones –desde prácticas atribuidas al ámbito de lo privado o lo cultural– han sido fundamentales en los procesos de reivindicación política de sus comunidades en el marco de la movilización afromexicana.

Las redes de mujeres afromexicanas emergen principalmente en entidades como la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, donde se gestó la lucha afrodescendiente a inicios de los 90, donde “las personas más visibles en este movimiento fueron los varones, situación que fue naturalizada dentro y fuera del propio movimiento” (Varela, 2021).

²⁰ Concepto con el que se hace referencia a aquellos conocimientos, perspectivas y formas de entender el mundo, provenientes de grupos sociales históricamente oprimidos, y que históricamente han sido silenciados o marginados por los discursos dominantes, particularmente aquellos provenientes de estructuras de poder coloniales. Para Gayatri Spivak, este concepto está relacionado con la idea de que las experiencias de las personas subalterizadas son invisibilizadas por las estructuras de poder, mediadas por los grupos privilegiados.

Desde su ensayo *¿Puede Hablar el sujeto subalterno?* (1998), la filósofa explica cómo los sujetos subalternos, particularmente las mujeres, son representadas y silenciadas en las luchas sociales, políticas y culturales, y cómo este silenciamiento es perpetuado por las instituciones dominantes, despojándolas de toda posibilidad de agencia.

Al interior del movimiento negro-afromexicano siempre hubo participación de las mujeres. Sin embargo, esta no se comprendía a finales de los 90 como parte fundamental de la construcción de un discurso común y prácticas particulares entre los varones e incluso, entre las mujeres quienes siempre apoyaban o cumplían con los roles socialmente asignados para ellas, que eran cocinar; organizar los espacios para las asambleas; cuidar a la familia; servir y lavar los trastes de la comida colectiva de los encuentros políticos; ser maestras de ceremonias; y llevar y traer el micrófono en las sesiones de preguntas y respuestas (Varela, 2021; 191)

La participación política de las mujeres negras-afromexicanas se ha ampliado y diversificado significativamente desde espacios de empoderamiento gestionados por ellas mismas, generando discursos de reivindicación y denuncia “que romperán con la hegemonía del discurso identitario sin género, para pensar la situación específica de las mujeres negras-afromexicanas” (Varela, 2021), articulando sus demandas en conjunto con otras organizaciones y movilizaciones sociales, alcanzando la incidencia, desde la propia voz de las actoras, en espacios de representación política a nivel local y nacional.

La acción política e intelectual de las líderes negras-afromexicanas es un proceso de largo aliento que inicia junto con la construcción étnica pero que al mismo tiempo se consolida y sale del espacio íntimo-casero, con prácticas que, aunque podrían ser consideradas de bajo impacto político, irrumpen en la construcción de la representación al interior de sus relaciones afectivas, de la vida cotidiana de los pueblos y en la noción nacional sobre lo afromexicano y sobre ser mujer negra-afromexicana (Varela, 2021; 195)

De acuerdo con Varela Huerta (2022), ha sido a partir de las narrativas de origen y ancestralidad, que las activistas de la movilización afrodescendiente en México construyen una subjetividad política con la que al mismo tiempo que se identifican, se diferencian de los pueblos originarios. Lo que, al mismo tiempo, hace evidente e innegable su presencia en la evolución de las luchas por el reconocimiento y exigencia de los derechos de las poblaciones negras-afrodescendientes en México (Varela, 2019).

Ha sido a través de la creación de una agenda colectiva –con propuestas para eliminar las brechas de desigualdad y discriminación– que las mujeres negras-afromexicanas han hecho presencia en encuentros y foros nacionales e internacionales para promover los Derechos Humanos del Pueblo Afromexicano, de las mujeres negras y de la exigencia por los derechos de las infancias y juventudes afromexicanas.

Fue en 2016 que tuve las primeras oportunidades de presenciar la participación de mujeres afromexicanas –pertenecientes a diferentes organizaciones y provenientes de distintos lugares–, en espacios y foros de discusión realizados en la Ciudad de México como lo fueron: El Foro sobre Eliminación de la Discriminación Racial, el Informe de Organizaciones de la Población Afrodescendiente en América Latina 2016 y el II Foro por el Reconocimiento Constitucional y el Desarrollo de los Pueblos Afromexicanos.

En la declaración de Mujeres Afromexicanas en el Museo Memoria y Tolerancia de la Ciudad de México en octubre de 2016 participaron activistas que cursaron el taller de un año sobre formación de liderazgos comunistas en espacios afrodescendientes, impulsado y patrocinado por el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB) en el espacio específico de las mujeres costeñas.

La participación de Patricia Ramírez Bazán²¹, María Celeste Sánchez Sujía²² y Azucena López Ventura²³ –activistas por la visibilización de la presencia afrodescendiente–, tal como lo menciona Varela, ha sido guiada por un proceso formativo de empoderamiento con perspectiva feminista, por lo que, la construcción de su discurso parte desde una enunciación feminista anclado al trabajo y esfuerzo comunitario específicamente hacia las mujeres afromexicanas.

Algunos otros momentos que resultan cruciales para pensar la presencia de las mujeres afromexicanas en la movilización afromexicana, han sido el *XVII Encuentro de Pueblos Negros*²⁴ donde de acuerdo con Varela (2022b), las mujeres tomaron parte en los debates específicamente en los temas de educación de la comunidad, laboral y vulnerabilidad de las mujeres, impulsando además el debate sobre políticas comunitarias consideradas feministas. De igual manera el XVIII EPN, donde dos mujeres, Rosa Hernández Fita y Raquel Peña

²¹ Originaria del municipio de Cuajinicuilapa en la Costa Chica de Guerrero, Integrante de la Red de Mujeres Guerreras Afromexicanas, organización que lidera y de la que surge la propuesta de *La Danza de las Diablas*.

²² Originaria de la Ciudad de México, primera mujer afromexicana en ocupar un lugar en el Senado de la República, integrante de las organizaciones Afrodescendencias en México, Incidencia e Investigación, y México Negro. Asimismo, es estudiante de posgrado en la Maestría en Estudios de la Mujer de la UAM-Xochimilco.

²³ Afromexicana originaria de Cuajinicuilapa Guerrero, integrante de Mujeres Afromexicanas y de *La Danza de las Diabla*.

²⁴ Encuentro realizado en la localidad de Vista Hermosa, perteneciente al municipio de Ometepec en el Estado de Guerrero, en 2016.

Virgen²⁵ llevaron a cabo toda la logística de este evento; asimismo, el *XIX EPN*²⁶ donde el espacio político quedó por completo en manos de las mujeres lideresas y activistas de la comunidad de “Negros Mascogos” en Múzquiz, Coahuila.

Actualmente existen diversas colectivas y organizaciones integradas y lideradas por mujeres afromexicanas y que vienen del movimiento por el reconocimiento. Varela (2021) presenta a *Florecita de la Costa* fundada en 2002 por Elena Salinas²⁷, originaria de El Ciruelo, Oaxaca; la organización *Asociación de Mujeres de la Costa* (AMCO) con sede en Huatulco y fundada oficialmente en 2023 por Rosa María Castro, originaria de Charco Redondo; la Colectiva fundada por Yolanda Camacho originaria de Santa Rosa de Lima, *Ña'a Tunda*²⁸, que junto con AMCO, desde el 2016, organizan anualmente el “Encuentro de Mujeres Afromexicanas” donde participan mujeres negras-afromexicanas de la Costa Chica, y activistas mexicanas y extranjeras de la movilización política afrodescendiente en el país.

Es necesario comprender los orígenes de los procesos organizativos de las mujeres negras en la movilización afromexicana, pues diversas colectivas de mujeres afrodescendientes que radican en la Ciudad de México, se han apoyado de las movilizaciones originarias de la Costa Chica; sin embargo, las formas de vida, estructuras identitarias, cultura, saberes, tradiciones, son distintas, lo que conlleva a la necesidad de analizarse desde una perspectiva que involucre las formas en que se resignifica la “negritud”.

Este es un panorama actual de la presencia y trayectoria de las mujeres afromexicanas en la movilización política afrodescendiente, el cual abre espacios de enunciación y acción política que se deben problematizar y analizarse desde las marcas que han dejado los procesos históricos de borramiento, discriminación, racismo, sexismo y racialización, permitiendo ahondar en el papel que juegan las mujeres afromexicanas además en otras entidades y otros contextos socioculturales.

En otros espacios políticos la presencia de mujeres jóvenes con puntos de vista progresistas sobre el derecho a una sexualidad libre de violencia, a la existencia y respeto de otras identidades sexogenéricas y otras formas de participación política se vuelven cada vez más fuertes.

²⁵ Presidenta del Consejo Afroveracruzano en Mata Clara.

²⁶ Realizado los días 9 y 10 de noviembre de 2018 en el municipio de Múzquiz, Coahuila.

²⁷ Elena Salinas quien lleva más de 30 años en la movilización afromexicana, iniciando su labor activista con México Negro AC

²⁸ Conformado por mujeres del municipio de El Zapotalito.

Asistimos entonces al cambio generacional, de género y territorial de la movilización política afromexicana que forzosamente traerá nuevas discusiones, debates y retos a la política estatal y de las organizaciones en cuanto a dicha identidad política (Varela, 2021; 206).

La Danza de lxs Diablxs: apropiación y reconfiguración identitaria

Cada año, como parte de la celebración de “Todos Santos”, los días 1 y 2 de noviembre, la población costachiquense se organiza para recibir en sus hogares a “Los Diablos” y a “La Minga”, quienes al ritmo de instrumentos de percusión –bote o tigrera, armónica y la quijada equina o charrasca–, van recorriendo las calles mientras hacen pequeñas paradas para recibir alimentos y bebidas por parte de las personas que habitan los hogares de las comunidades y que forman parte de la celebración en este juego/ritual.

Si bien la Danza de los Diablos representa una complejidad de aspectos de la vida social como: la actividad económica, las relaciones de género, los aspectos coloniales, el mito de origen; ésta se realiza dentro de un espacio ritual dedicado a los muertos. Los danzantes son invitados a bailar fuera de las casas, en los altares o inclusive en las tumbas. Las casas donde se baila son casas donde vivían personas –amigos o familiares– que tenían o tienen una relación muy estrecha con la Danza de los Diablos, o son casas de personas a quienes simplemente les gusta o que invitan a los Diablos a bailar frente a la tumba de alguien en el día de todos los santos (Lora, 109;2024).

La “Danza de los Diablos”, además de ser parte de las costumbres y tradiciones de los pueblos negros de la Costa Chica, representa un elemento clave al performar la movilización política afrodescendiente en México, pues debe pensarse no sólo como una expresión cultural, sino como un elemento que potencia las narrativas sobre la herencia, la cultura y la reconstrucción de la memoria histórica afrodescendiente en el marco de las estrategias para exigir el reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes en México.

Recientemente, en la celebración oaxaqueña “Guelaguetza”²⁹, celebrada durante el mes de julio, dentro de las muestras dancísticas se presentaron “Los Diablos” de municipios como Santiago Llano Grande, San Isidro y Collantes, representando –cada una con su propia versión de la danza– la identidad negra costeña-afromexicana. Cabe mencionar que esta danza fue

²⁹ Considerada una de las máximas celebraciones de la población oaxaqueña, y también conocida como “Los Lunes de Cerro” reúne anualmente tradiciones (danzas, música, platillos típicos) de sus 16 pueblos originarios que lo constituyen.

introducida por primera vez al repertorio de la Guelaguetza en el año 2022. Este año, el Congreso de Oaxaca declaró oficialmente a la Danza de los Diablos como un elemento cultural clave en la construcción identitaria de Oaxaca, reflejando su amplio recorrido en la lucha por la resistencia de las comunidades negras-afromexicanas.



Danza de los Diablos de Santiago Llano Grande en el escenario de la Guelaguetza, 2025 (Captura de imagen tomada de un video en Facebook).

De acuerdo con Vargas (2017), como parte de las mismas costumbres que la han convertido en un marcador étnico de forma local, nacional e internacional, por mucho tiempo se mantuvo la idea de que ésta debía ser preformada únicamente por varones, quienes se encargaban de rendir tributo a “sus ancestros”, ya no sólo en celebraciones de Día de Muertos, puesto que “desde 1980 se presenta también en festivales, seminarios, foros, eventos y ferias culturales” (Vargas, 2017; 92).

Un momento que me permite ampliar la discusión sobre el papel de las mujeres en esta danza, ocurrió en 2016, cuando un grupo de mujeres provenientes de la Costa Chica se organizó como parte de una iniciativa correspondiente a la reafirmación identitaria afrodescendiente y sus

procesos de empoderamiento como mujeres, para presentar esta danza durante el “1er Foro de Mujeres Afro en México”³⁰.

Con pantalones rasgados, botas, camisas en tonos claros y la respectiva máscara de “Diablo” con barbas alargadas, las mujeres danzantes se amarran un paliacate para sostener y tapar su cabellera recogida en chongo; se integran en dos columnas para bailar al ritmo de la música y en cuanto comienzan a danzar se integra a ellas “La Minga” o “Madre de Diablos”, quien a comparación de “La Minga” en la danza ejecutada por hombres, no hipersexualiza a dicho personaje, resaltando o exagerando sus atributos femeninos a través de la sustitución de nalgas y busto grande; tampoco ejecuta pasos que hacen alusión al acto sexual, como en el caso de la “Danza de los Diablos”. Es a partir de aquí que ellas piensan esta danza como una herramienta en su proceso de formación y enunciación política como mujeres en el marco de la movilización afromexicana.

Surge ahí como una voz de las más jóvenes, como esta parte de la reivindicación que dice “yo soy negra” y una parte muy importante que es la cultura, la visualización: “¿Cómo me estoy representando yo en ese futuro?” y entonces decíamos que no nos veíamos representadas. (Charla informal con Patricia Ramírez B. Julio del 2017).

De acuerdo con la líder de la “Red de Mujeres Guerreras Afromexicanas”, Patricia Ramírez Bazán, fue en ese momento que por primera vez y a nivel nacional, resonaron los discursos de mujeres afromexicanas, y es entonces que ellas piensan la danza como una herramienta de enunciación constitutiva de la movilización política de las mujeres a través de la cual se construyen procesos de resignificación desde dos principales dimensiones: el hecho de rendir tributo a sus ancestras, y posicionarse como mujeres desde una danza que por mucho tiempo fue ejecutada únicamente por varones.

Cabe señalar que la “Red de Mujeres Afromexicanas” lleva a cabo esta danza desde una formación feminista, lo que permitió adquirir conciencia en cuanto a la concepción de “raza”, “género”, “clase social” y su interseccionalidad. Dicho aspecto permitió que desde la ejecución de esta danza no se perpetuaran —o no de manera tan acentuada— formas de exclusión, racialización, e hipersexualización. Esto guarda relación directa con las formas en que las

³⁰ Foro organizado por el colectivo Red de Mujeres Afromexicanas en coordinación con el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB) y Fondo Semillas. Tuvo lugar en el Museo de Memoria y Tolerancia, en la Ciudad de México.

mujeres están constituyendo un discurso para exigir que se visibilice la diversidad formas en que se posicionan políticamente en el marco de la lucha política afromexicana.

Fue en 2017 que pude observar presencialmente a “Las Diablas” –y de manera informal–, en la Presentación del Informe de Organizaciones de las Poblaciones Afrodescendientes en América Latina³¹; evento en el que, a forma de clausura, se presentó el grupo de varones de la “Danza de los Diablos”. Conforme la gente se acercaba a observar esta danza, las mujeres que conforman la “Red de Mujeres Afromexicanas” se fueron integrando al espacio donde se llevaba a cabo el performance dancístico, no sólo mediante los aplausos y los gritos entusiastas de “¡Ruja!” –tal como lo hacíamos el público que conformaba el evento–, sino siguiendo los pasos característicos a esta danza.

A partir de aquí, es importante pensar esta danza y situarla desde las diversas dimensiones que la conforman; pensarla no sólo como manifestación de resistencia e identidad afromexicana, sino desde el rompimiento de las normas relacionadas a la idea del sentido tradicional/comunitario como patrimonio cultural que envuelve la Costa Chica y llevarlo a espacios institucionalizados con el fin de compartir y preservar la riqueza de esta tradición con el resto del país; aunado al proceso de reivindicación a partir del género al ser ejecutada por mujeres de los pueblos, comunidades y localidades afromexicanas.

Si bien, esta danza –o juego– es un referente cultural y político de las comunidades negras-afrodescendientes de la Costa Chica, ha sido en los últimos años que se ha puesto en debate lo heterogéneo de esta práctica, ya que no se puede hablar de un sólo pueblo o conjunto de características que la componen –vestimenta, número de integrantes, roles, tipo de máscaras, cuerpo instrumental³², coreografía específica, etc.–, sino que cada una de ellas varía de según la región en la que se asientan las comunidades afromexicanas³³ y de los espacios de accionar político.

³¹ Emitido el 25 de agosto del 2017.

³² De acuerdo con Claudia Lora (2024), actualmente el tema de la música ha cobrado gran relevancia frente al trabajo de concientización en las nuevas generaciones que conforman las agrupaciones en la “Danza de los Diablos”, teniendo presente que existe una estrecha relación entre danza y música.

³³ Entre estas comunidades se encuentran Cuajinicuilapa, El Quizá –en Guerrero–, Collantes, la Boquilla Chicometepic, Santiago Llano Grande, San Juan Bautista Lo de Soto –en Oaxaca–. <https://ichan.ciesas.edu.mx/la-danza-de-los-diablos-identidad-y-cohesion-comunitaria/>

Algunas manifestaciones de danzas y tradiciones relacionadas con la “Danza de los Diablos” se han dado, además de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, en regiones de Veracruz, Michoacán, Tabasco, Chiapas, San Luis Potosí y Yucatán. Asimismo, la Ciudad de México como centro de convergencia de diversas comunidades, ha sido testigo y partícipe del surgimiento de agrupaciones de “Danza de los Diablos”, vinculadas a las comunidades afrodescendientes migrantes desde –sobre todo– la Costa Chica, integrando a personas que se enuncian además desde diversas identidades culturales, étnicas y raciales.

Ha sido desde la capital mexicana donde en las últimas décadas –y contando con el apoyo de organizaciones y colectivos que trabajan en la preservación y visibilización de la cultura afrodescendiente–, que se puede hablar de un creciente interés por presentar esta danza como manifestación de la “diversidad cultural” en espacios como el Zócalo capitalino, el Museo de San Ildefonso, el Palacio de Bellas Artes, entre otros espacios que han dado forma a festivales que enmarcan la lucha por la visibilización de la presencia negra en México, a partir de agrupaciones mixtas –conformadas por mujeres y hombres– que llevan a cabo esta danza.

Abro un paréntesis para señalar que la agrupación “Tenango de los Diablos del Quizá³⁴” ejemplifica en parte la relevancia que esta danza ha cobrado en CDMX, puesto que, además de ser una de las que se ha presentado en espacios en el marco de la visibilización de la presencia afromexicana en la capital, se autoproclama –a través de redes sociales– como una de las agrupaciones que más se apega a la “Danza de los Diablos”, pretendiendo determinar “lo que sí entra y lo que no” en esta danza como manifestación identitaria de la Costa Chica.

Otra situación que me permite dibujar el contexto de la potencia de esta Danza en la capital mexicana es el surgimiento o creación de la “Danza de Las Diablas: Afro cosecha”, lo que implica pensar en el papel de las mujeres urbanizadas que se han posicionado políticamente para visibilizar y resaltar su presencia en la movilización afrodescendiente en la CDMX. En este caso, específicamente desde la danza como forma de expresión identitaria para concientizar sobre la diversidad y la riqueza cultural de las comunidades.

Esta iniciativa surge a inicios de 2023, y es encabezada por Eréndira Tumulán³⁵, quien se autoadscribe como mujer afromexicana de la Costa Chica de Guerrero; urbanizada desde su

³⁴ El Quizá, en referencia a un municipio de la Costa Chica ubicado en Cuajinicuilapa, Guerrero.

³⁵ De acuerdo con una entrevista realizada a Eréndira, transmitida desde la página de Facebook “Foro La Iguana”

habitar en la CDMX. La propuesta se consolida al llevar a cabo una serie de ensayos con el apoyo y padrinazgo del profesor Miguel Ángel Ventura (coordinador del grupo “Diablos Cuijleños”) y tras lanzar a través de redes sociales convocatorias constantes en las que propone e invita a que mujeres, a partir del gusto e interés por la percusión y la “Danza de los Diablos”, pueden integrarse la agrupación “Afro cosecha”.

El profesor y artesano Miguel Ventura Medel, con más de 30 años practicando esta danza y llevándola a otros estados de la República y en la Ciudad de México –y a países como Estados Unidos, Perú, Cuba–, fungió por muchos años como promotor cultural y preservador de la Danza de los Diablos. Dirigió y organizó al grupo de los “Diablos Cuijleños”, donde además impulsaba la elaboración de instrumentos y máscaras utilizadas en esta práctica. Sin embargo, frente al contexto de violencia e inseguridad que ha dejado la disputa territorial por parte de grupos pertenecientes al crimen organizado en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, el profesor Ventura fue asesinado en enero del presente año, dejando una pérdida significativa para la comunidad negra-afromexicana de la Costa Chica.

El profesor Ventura, además de dar clases en una escuela primaria e impulsar la preservación de la cultura afromexicana a través de la danza, lideraba acciones en busca de la justicia en su municipio. La forma en la que fue privado de su libertad y posteriormente asesinado, reflejan las condiciones de racismo estructural que se viven actualmente a partir de la guerra contra el narco, poniendo el dedo en la llaga respecto a quiénes son las personas, lxs cuerpxs, sobre los que recaen las consecuencias de la violencia como proyecto estatal.

Frente a este contexto de violencia, las integrantes de la agrupación Danza de Diablas “Afro cosecha”, a lo largo de su trayectoria marcada por sus presentaciones en diversos espacios, han manifestado la huella que el profesor Miguel Ventura les ha dejado al apadrinarlas, no sólo a partir de la danza, sino desde su humanidad y su sed de justicia para su comunidad afromexicana.



(Fotografía tomada del perfil de Facebook “Afrocosecha” Danza de Diablas.)



(Fotografía tomada del Facebook de “Las Diablas Afrocosecha”)

La trascendencia de la Danza de las Diablas “Afrocosecha” radica en el hecho de que, tras consolidarse oficialmente en 2024, se han presentado en espacios como el Zócalo de la CDMX³⁶, el Rule “Comunidad de Saberes”, el festival Guelaguetza Xico (Edomex)³⁷, en la semana cultural “Miguel de Cervantes”³⁸ (entre otros), a lado de agrupaciones artísticas que se posicionan como originarios de la Costa Chica. Asimismo, ha participado en espacios de debate como “Rumbo al 8M. Mujeres afromexicanas: insurgencias y políticas del lugar”³⁹, donde además de presentarse desde la ejecución de la danza, se pronunciaron desde la enunciación verbal y el diálogo entre mujeres afromexicanas –mayoritariamente de la Ciudad de México– para compartir sus experiencias en el marco de la movilización política afromexicana, proponiendo la apertura para ampliar las fronteras de la representación de la afrodescendencia como mujeres urbanizadas.

Como se plantea anteriormente, la “Danza de los Diablos” –como práctica y espacio donde se recrea la memoria comunitaria y como parte de las formas de reivindicación política de las sociedades negras en el marco de la movilización afromexicana–, se ha extendido restándole todo el peso al sentido comunitario/tradicional, reemplazándolo por un discurso meramente político, tomando en cuenta los espacios institucionalizados en donde se ha presentado como parte del proceso de construcción identitaria. En ese sentido, se puede hablar de que la “Danza de los Diablos” se ha ido transformando, posicionándose como una herramienta a través de la cual se desafían estructuras de representación y reconocimiento de herencia cultural afrodescendiente desde sus estructuras racistas, patriarcales e incluso territoriales, destacando que la resistencia y la preservación de identidad es amplia y diversa y se encuentra en constante reconstrucción y readaptación. Y así como se asumía como norma el hecho de que la “Danza de los Diablos” debía ser únicamente practicada por varones, se daba por sentado que la movilización afromexicana debía ser siempre liderada por varones, quienes ocupaban espacios de representación y acción política. Sin embargo, han emergido otras luchas, otras voces: las voces de las mujeres negras-afromexicanas; voces que emergen de contextos y condiciones de vida que hacen que la experiencia en la lucha evidencie otros matices, otras tensiones.

³⁶ En el marco de la fiesta de las Lenguas Maternas (2024)

³⁷ Evento ocurrido el 20 de octubre en la explanada de Patio Valle de Chalco

³⁸ En la Colonia del Valle, Sur, Benito Juárez. el 22 de octubre de 2014

³⁹ Conversatorio organizado por: CInIG del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC) y el Seminario Permanente de Estudios Afroamericanos (SPA). Realizado el 5 de marzo de 2024 en la Facultad de Economía de la UNAM.

Pensar en el rol de las mujeres en el marco de la movilización afromexicana, requiere dimensionar que las formas de ser “mujer afromexicana” son diversas; las experiencias deben ser situadas, ya que el cuerpo se vive de distinta manera, así como la comunidad, la economía, el hogar se constituyen de distintas maneras. Por lo tanto, las formas en que nos enunciamos cobran otras dimensiones. Politizamos nuestras subjetividades a partir de ciertas prácticas con las que intentamos distinguirnos y diferenciarnos.

Cabe mencionar que todavía en 2017, la mayor parte de las personas a quien se podía ver representando a la movilización afromexicana en encuentros de la Ciudad de México, eran líderes y lideresas de la Costa Chica (tal como lo menciono anteriormente al hablar del rol de las mujeres afromexicanas en la movilización política). Actualmente, dichas representaciones se han vuelto más diversas, no sólo en la cuestión geográfica, también en términos de edad, trayectoria y ámbitos de participación, lo que enriquece las estrategias en la movilización afrodescendiente en México.

Es así que pienso en esta práctica dancística como una metáfora que enmarca los procesos de expansión y diversificación en cuanto a lxs cuerpxs, voces y liderazgos que la están conformando. Es decir, así como es importante pensar la “Danza de los Diablos” como un recurso desde el cual las comunidades y pueblos negros-afromexicanos se sitúan y el cual se ha ido readaptando en función de cargarla de un sentido político, así las voces que componen la movilización afromexicana se han ido replanteando aspectos que permiten y refuerzan su articulación, en función de visibilizar esa diversidad.

El pasado 16 de noviembre de 2024, durante el “XXV Encuentro de Pueblos Negros”, con sede en la Exhacienda de Temixco, nos reunimos –como cada año que se lleva a cabo este evento–, personas que se autoascriben como afrodescendientes, activistas, colectivos nacionales e internacionales, organizaciones y comunidad de la academia, para llevar a cabo la tradicional “Marcha de la Visibilización”, la cual partía del Palacio Municipal hasta la hacienda. Como en cada encuentro, distintos grupos se dieron lugar en la marcha a partir de sus danzas; entre ellos, la “Danza de los Diablos”, quienes acompañaron la marcha, invitando a la gente a que nos integráramos.

El “Encuentro de Pueblos Negros” es un espacio fundamental para llevar a cabo este tipo de discusiones, puesto que, como espacio de lucha política, se ha encargado de posicionar esta

danza como uno de los elementos centrales dentro de las formas de representación de la cultura afrodescendiente en México, dando lugar a la libre manifestación de la diversidad como parte de su ejecución. Sin embargo, pareciera que cuestionar el papel de ésta desde su dimensión como estrategia política de reivindicación y visibilización de la presencia afromexicana, no ha trascendido estos espacios. Contrario a ello, pareciera que se está entrando en un “limbo” que parte de los constantes cuestionamientos en torno al origen, la autenticidad, el despojo, el oportunismo y la apropiación cultural.

Otra situación que ejemplifica la tensión entorno a la posibilidad de apertura al debate, sobre todo en las redes sociales a través de conversaciones informales entre activistas e integrantes de colectivos y organismos afromexicanos, fue cuando el “Ballet Folklórico de Amalia Hernández”⁴⁰, como parte de su repertorio y en el marco del Decenio Internacional de los Afrodescendientes presentó a “Los Diablos de Cuajinicuilapa”⁴¹ bajo el discurso de que “el reconocimiento a la diversidad cultural de México en su máxima expresión es posible”⁴²; algo que no está a discusión, puesto que es una realidad que actualmente su práctica ha trascendido de las comunidades negras de la Costa Chica; sin embargo, existe una tensión entre activistas e integrantes de la de colectivos y organismos afromexicanos, en torno a cómo se está “jugando” con las formas de representación de una comunidad frente a un contexto de reivindicación identitaria, histórica y cultural.

Es importante puntualizar que este debate no es nuevo; ha estado cargado de controversia frente a situaciones –como las que planteo anteriormente– en las que lxs sujetxs se sirven de esta práctica para desafiar y redefinir aspectos principalmente relacionados con el género y la territorialidad. Es una práctica que incluye simbolismos o representaciones de género y sexualidad, lo que enmarca su influencia en la emergencia de la movilización política de las comunidades negras-afromexicanas.

⁴⁰ Una de las agrupaciones más importantes y referente de la danza tradicional mexicana en el ámbito nacional e intencionalidad, fundada por Amalia Hernández en 1952.

⁴¹ El 16 de agosto de 2024 en la Sala Principal del Palacio de Bellas Artes, como una iniciativa coordinada por la Secretaría de Cultura del Gobierno de México y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (Inbal).

⁴² Esto es parte de una entrevista a la titular del Inbal, durante una conferencia de prensa <https://inba.gob.mx/prensa/20671/los-diablos-y-el-ballet-folklorico-de-mexico-toman-el-palacio-de-bellas-artes-para-celebrar-el-90-aniversario-del-maximo-recinto-cultural>

Frente a esto, cabe mencionar que lo complejo no se encuentra en la comparación con, sino en los niveles de borramiento de “lo negro” como experiencia no aislada, que tiene razones de género, clase social, sexualidad, territorialidad, las cuales deben repensarse desde la interseccionalidad –y como sistema incrustado en las instituciones sociales, políticas y económicas–, y su relación con la emergencia de ciertas luchas como lugares desde donde se reivindica la construcción de Otridad. En ese sentido, es pertinente cuestionar cuál es la propuesta política de esas reivindicaciones y de esos lugares de enunciación, más allá de cuestionar los límites de “pertenencia”, tanto para exigir derechos, como para visibilizar los dispositivos de opresión y exclusión. Es decir, pensar de qué manera se manifiestan las exigencias por un lugar en la construcción de la Nación.

Retomando las aristas que constituyen este capítulo, se puede concluir que, la movilización afrodescendiente en México debe entenderse como un proceso en transformación, donde se entrelazan reivindicaciones identitarias, disputas simbólicas, desigualdades interseccionales y estrategias comunitarias de resistencia. Desde los estudios culturales, se puede resaltar que las luchas afrodescendientes no sólo buscan reconocimiento estatal, sino la reconfiguración profunda de los marcos que determinan qué vidas, saberes y memorias son legibles dentro del proyecto nacional.

Así, es fundamental partir de los procesos de desplazamiento/reemplazamiento de la experiencia de “lo negro” en México, para comprender la complejidad que envuelve a los procesos de identificación en el marco de la emergencia de la movilización afrodescendiente en la Ciudad de México.

Frente a este contexto es que se ancla la emergencia de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX*, permitiendo ampliar la reflexión respecto a la construcción de ciudadanía y las formas en que se están disputando las formas de representación de “lo negro”, “lo mestizo”, “lo chilango” y la mexicanidad como discurso hegemónico que hace de “lo negro” un mito.

CAPÍTULO II

PROCESOS DE “NEGRITUD” DESDE EL GÉNERO, LA RACIALIDAD Y LA URBANIDAD

Partiendo del hecho de que la negritud es diversa y contextual, desde una perspectiva interseccional de las múltiples formas de opresión, reflexiono del surgimiento de los procesos de subjetivación política enmarcados en experiencias cotidianas de las mujeres que nos identificamos colectivamente en la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México*, en el marco de la movilización afromexicana.

En ese sentido, propongo pensar cómo se enmarcan los procesos de identificación de la *RMACDMX*, frente a la experiencia de borramiento de “lo negro” como una propuesta de plantear la afrodescendencia como una experiencia que se manifiesta desde en el habitar y transitar la ciudad. Así, enmarcar la periferia y los procesos de barrialización como aspectos que configuran los procesos de identificación de lxs cuerpxs racializadx como no blancxs. En ese sentido, traigo a reflexión las prácticas de autoadscripción y el comadreo, como estrategias discursivas de reivindicar las realidades racializadas que conforman los procesos de subjetivación política de esta colectiva, frente a la posibilidad de estar construyendo al mismo tiempo una ciudadanía.

A partir de este capítulo planteo el contexto en el que se produce la idea de “lo negro-afrodescendiente” en la Ciudad de México, en relación con las propuestas antropológicas que tienden a aislar lo negro a las costas, a lo rural y a lo meramente “racial”. En contraste, resalto cómo la presencia negra-afromexicana en contextos urbanos adquiere un carácter más vinculado a la movilización social, que, a una organización comunitaria en torno a la vida en colectividad, tal como sucede, por ejemplo, en el caso de la Costa Chica. Para ello, expongo el escenario en el que se dan las prácticas que constituyen a la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDMX) y cómo se van entretejiendo los procesos de subjetivación política atravesados por factores como el género, la clase social y la racialidad.

A través de presupuestos teóricos y con base en mi trabajo de campo, problematizo la supuesta universalidad de la categoría “mujer” entendida como una construcción histórica desde una

perspectiva blanca, heterosexual y colonial (Lugones, 2018). Desde los aportes del feminismo decolonial y la interseccionalidad, se hace evidente que esta visión hegemónica ha excluido sistemáticamente a las mujeres negras-racializadas de los marcos normativos, políticos y simbólicos que definen qué cuerpos y experiencias merecen ser reconocidas, protegidas o dignificadas como femeninas o humanas.

Esta concepción, al estar atravesada por procesos de desfeminización, como la esclavización – que redujo a las mujeres africanas a meros cuerpos productivos y reproductivos–, la hipersexualización –que las convirtió en objetos de deseo y violencia– y violencia obstétrica – que persiste actualmente en los sistemas de salud al deshumanizar sus experiencias de parto–, ha negado a estas mujeres el rol de sujetas del proyecto moderno de “mujer”.

Frente a este panorama, recurro a las perspectivas del feminismo negro, interseccional y decolonial como posturas críticas que nos permiten comprender la complejidad de las múltiples opresiones hacia las mujeres negras-racializadas. Estos enfoques cuestionan los límites de los análisis centrados exclusivamente en el género o la raza, proponiendo una mirada situada que reconozca las intersecciones entre clase, sexualidad, colonialismo y racismo estructural.

Un referente clave en esta línea es la Declaración del Colectivo Río Combahee (Combahee River Collective Statement, 1977), elaborada por mujeres negras, lesbianas, obreras en Estados Unidos. Este manifiesto se constituyó como una crítica radical a las exclusiones del feminismo blanco-hegemónico y del movimiento antirracista liderado por hombres. Las integrantes del colectivo Río Combahee propusieron que el feminismo negro debía entenderse como un movimiento político comprometido con la erradicación simultánea de las opresiones racial, sexual, heterosexual y de clase, configurando así una de las primeras articulaciones del pensamiento interseccional⁴³.

En tanto, dicho manifiesto representa una crítica al racismo del feminismo blanco-hegemónico y al sexismo del movimiento negro, planteando que la experiencia del género está profundamente marcada por la raza y la clase. En cuanto a la clase, vinculan el sistema capitalista con la explotación de las mujeres negras, señalando que las desigualdades económicas refuerzan otras formas de opresión. Otro de los puntos que ponen sobre la mesa es la exclusión de las lesbianas, incluso dentro de la movilización, subrayando la necesidad de una

⁴³ Aunque dicha categoría fue traída a debate formalmente por Kimberlé Crenshaw en 1989.

política que reconozca la diversidad sexual como parte esencial de cualquier lucha por la liberación; liberación que es imposible lograr sin esta perspectiva.

Acudo, entonces, a la perspectiva de la “interseccionalidad” para referir a la forma en que operan las relaciones de poder y desigualdad, y para abordar las formas en que los sistemas de opresión se refuerzan mutuamente, dando lugar a prácticas de resistencia y luchas sociales frente las múltiples violencias de clase, raza y género, ya que siguiendo a Viveros (2023), “El sujeto político interseccional se define, así, como una minoría que forma una coalición con otras minorías”. Esta perspectiva además como enfoque metodológico para poder situar a la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX* (RMACDMX) en una lucha política que no se constituye de trincheras separadas o ajenas, sino de alianzas frente a las desigualdades fragmentadas. Sobre todo, asumo la interseccionalidad como una forma de “teorizar a partir de la(s) experiencia(s)”, como plantea Patricia Hill Collins (1990), entendiendo la experiencia “como una fuente legítima de conocimiento para la construcción de teorías que pueden llevar a nuevas formas de comprensión y acción social” (Viveros, 2023;28).

[La interseccionalidad][...] es una necesidad teórica, política y ética en la cual las fronteras entre lo personal y lo intelectual se difuminan a menudo. En ese sentido suscribo totalmente el planteamiento de Patricia Hill Collins (2000) cuando señala las conexiones entre experiencia y conciencia y dice que el conocimiento se crea dialógicamente, y a partir de la experiencia vivida, y no desde un posicionamiento teórico objetivo anterior. (Viveros, 2023;31)

Para articular este capítulo desde una dimensión espacial, corporal y política incorporo las categorías “procesos de barrialización” y “periferia” como herramientas conceptuales para analizar y situar la manera en que se construye la urbanidad a partir de las experiencias en el habitar y transitar de las mujeres que integramos la RMACDMX; experiencias profundamente marcadas por la racialización, el género y la clase, y que suelen ser invisibilizadas por las políticas urbanas y las narrativas dominantes sobre la ciudad. Sin embargo, como señala Yomaira C. Figueroa-Vásquez (2020), la periferalización y la barrialidad no son condiciones meramente espaciales o socioeconómicas, sino puntos de partida fundamentales para la construcción de “lo negro” como categoría política, histórica y epistémica.

De este modo, la ciudad se presenta no sólo como un espacio físico, sino como un campo en disputa donde las mujeres negras-racializadas reconfiguran –desde sus cuerpos, recorridos y

memorias— sus formas de habitar, resistir y producir conocimiento, desafiando los límites impuestos por la lógica colonial y moderna del espacio.

El objetivo es precisamente constituir una comprensión compleja de los procesos de subjetivación política de dicha colectiva, a partir de las prácticas de autoidentificación desde las que se enuncian, frente a las diversas formas en que el racismo antinegro opera sobre las personas marcadas por o desde la marginalización como efecto de la periferia y los procesos de barrialización.

Es en ese sentido que se puede hablar de la emergencia del activismo dentro de la población afrodescendiente, impulsando el reconocimiento de su existencia en la capital mexicana y resaltando que la afrodescendencia en México se experimenta desde diversas formas, por lo que no se puede hablar de una sola identidad negra-afromexicana⁴⁴; y, por supuesto, no se puede dejar de mirar desde su intersección con otras potentes marcas de sujeción y opresión.

Recordemos que, si bien el movimiento afromexicano se gestó considerando como principales características identitarias el tono de piel, la textura y forma del pelo y algunos rasgos faciales, otros aspectos asumidos actualmente en el marco del reconocimiento, son la residencia, el pasado familiar, las tradiciones arraigadas —como por ejemplo la diversidad de rituales, religiones, danzas, cantos, gastronomía—, hasta llegar a la autoadscripción.

Las formas de organización, de habitar el día a día en “Chilangolandia”, vuelven aún más complejo el hecho de reivindicar y posicionarse desde una identidad que se contrapone a la ideología del mestizaje. Razón por la que en los últimos años se han conformado colectivxs que trabajan precisamente para visibilizar la presencia negra afrodescendiente y evidenciar, a su vez, que existe un problema de racismo derivado de la falsa creencia de que estas poblaciones existen sólo en ciertas comunidades del país.

Siguiendo la narrativa de Yomaira, “desempacar y comprender cómo los pueblos afrodescendientes son racializados de maneras divergentes dependiendo de su ciudadanía nacional o étnica, de su ubicación y habilidad de moverse y viajar, de su estatus de clase, de su fenotipo, así como de otros factores” (2023;40)

⁴⁴ Término que, desde algunos estudios de la población afrodescendiente en México, se utiliza para nombrar a las personas que habitan y constituyen el movimiento en comunidades identificadas como afrodescendientes.

Aunque la comparación en el eje de la Negritud racializada constituiría un proyecto más fácilmente consumible al interior de ciertos esquemas raciales binarios, este proyecto requiere matices y especificidad. Reducir la complejidad de la vida Negra implica borrar la subjetividad y recrear violencia de género sobre y contra formas multivalentes de opresión y resistencia. (Figueroa-Vásquez, 2023;40).

Para analizar las experiencias en las dinámicas de interseccionalidad, recorro al recurso narrativo “historia de vida” como herramienta de enunciación de las integrantes de la *RMACDMX*, en tanto sujetas de interseccionalidad. A través de este enfoque es posible visibilizar cómo se posicionan políticamente en una lucha atravesada por múltiples violencias —raciales, sexuales, económicas y territoriales—, lo que a su vez las impulsa a generar nuevos espacios de resignificación históricos, genealógicos y discursivos. Además, la “historia de vida” como un recurso que habilita la comprensión de los procesos de subjetivación y de construcción de subjetividad negra-afromexicana en el activismo de las mujeres situadas en espacios urbanizados.

En este contexto lo íntimo adquiere una dimensión política central en el que las narrativas personales se convierten en archivos vivos que conectan las experiencias de opresión con las formas colectivas de resistencia. Es en este marco donde analizo el “comadreo” como una de las prácticas afectivas y políticas, fundamental dentro de la *RMACDMX*. Esta práctica no sólo configura un sentido de comunidad y cuidado colectivo, sino que articula redes de apoyo, saberes compartidos y estrategias de sobrevivencia que desafían las lógicas fragmentarias del sistema colonial-capitalista; como un espacio de complicidad entre mujeres negras-racializadas que permite pensar otras formas de hacer política desde el vínculo, el acompañamiento y la memoria situada.

En ese sentido, me propongo a hablar desde las nociones de “habitar”, “transitar” para comprender el contexto de urbanidad que enmarca las “experiencias” de la *RMACDMX* como condiciones sociales y de situaciones comunes como efecto del lugar social que ocupan, y tal como lo resalta Esteban Muñoz (2023) pensar en los efectos para ver la afrodescendencia más allá de una ideología racial, y ser conscientes de que el racismo —al igual que el género— se experimentan de modos distintos, por lo que debemos evitar los discursos excluyentes que nos lleven a la invisibilización de otras formas de construir una identidad, desde el género, la

orientación sexual, la racialidad, la clase social, entre otras categorías que se desprenden de la interseccionalidad, al momento de intentar situarnos.

Es a partir de esas múltiples/diversas experiencias –y de no verlas simple y llanamente como identidades– que se puede hablar de procesos de subjetivación como un espacio en el que el encuentro de múltiples formas de vida produce una especie de identificación en desplazamiento, en donde las estructuras hacen que ciertas “identidades” negras racializadas sean la consecuencia y el vínculo de la vulnerabilidad.

Al identificar la forma en cómo hablamos, los lugares que frecuentamos, las personas con quienes nos vinculamos afectivamente, nuestras costumbres, formas de vestir, como un cúmulo de expresiones que nos constituyen, es que percibimos nuestra diferencia y otredad. Estas expresiones no son neutrales: son leídas, señaladas, o marcadas por una mirada que racializa, clasifica y jerarquiza, especialmente en los espacios urbanos donde la norma domina los códigos de pertenencia y visibilidad.

En este sentido, vale la pena preguntarnos: *¿Cómo se construye la lectura de nuestrxs cuerpxs racializadx?*, *¿Cómo dejar de ver el racismo desde la obviedad del fenotipo o de la pigmentación de la piel?* Estas preguntas no buscan respuestas cerradas, sino abrir la reflexión respecto a las múltiples formas en que el racismo se experimenta y se configura, especialmente en contextos urbanos como la Ciudad de México. Es precisamente en la ciudad donde se agudiza el choque entre clase y racialidad. La capital, lejos de ser un espacio neutral o funcional, opera como un escenario donde se reproduce y visibiliza con mayor potencia la jerarquización social por razones de raza, color de piel, territorio y condiciones económicas. En ese sentido, se debe entender que surge el racismo urbano no sólo como una cuestión estética o de “apariencia”, sino como una estructura profundamente arraigada que condiciona el acceso a derechos, servicios, movilidad, vivienda y representación simbólica.

Esta estructura racializada y clasista nos atraviesa como personas no blancas, barrializadas, de los márgenes y periferias históricamente relegadas por políticas urbanas excluyentes y discursos que naturalizan su marginalización. Por tanto, es urgente mirar de forma interseccional para reconocer cómo racialidad y clase con circunstancias que se entrelazan de forma específica en los contextos urbanos, produciendo jerarquías espaciales y humanas que refuerzan las desigualdades.

Así, pensar el racismo en clave urbana, siguiendo a Davis (2022), implica también reconocer que la resistencia nace desde esos márgenes. Los barrios populares, los cuerpos racializados y feminizados, lejos de ser pasivos, son además espacios en disputa, organización y producción de saberes que desafían las lógicas hegemónicas del centro y la blanquitud.

2.1 Movilización negra-antirracista en la CDMX: una perspectiva interseccional

La raza, o el color, es una cualidad pensada y sentida, es fruto de una construcción psicosocial y sociocultural. La gente se piensa y se siente a la par que se ve en relación con otros, por lo cual ser blanco o negro o mestizo es una condición que arranca de la epidermis, pero la trasciende, pese a los afanes clasificatorios de antropólogos, sociólogos y otros estudiosos. Sólo la conciencia de sí y los modos de asumir la racialidad colorearán definitivamente a las personas con los pigmentos de sus creencias, actitudes y valores (Romay, 2014: 129).

De acuerdo con el Censo Poblacional del INEGI (2020), en el caso de México actualmente la población afrodescendiente asciende a 2 millones 576 mil 213 personas, lo que representa el 2.04% del total de la población⁴⁵, las entidades con mayor registro de personas que se consideran afrodescendientes son Guerrero, con el 11.8% (303,923); Estado de México con el 11.5% (296, 264); Veracruz, con el 8.4% (215,435); Oaxaca con un porcentaje de 7.5 (194,474); Ciudad de México que registra 7.3% (186,914); y Jalisco con el 5.4% (139,676).

A pesar de esta distribución que evidencia una presencia negra significativa en zonas urbanas y metropolitanas, como la Ciudad de México y el Estado de México, se sigue perpetuando la idea de que la población afrodescendiente en México está restringida casi exclusivamente a las costas de Guerrero, Veracruz y Oaxaca. Esta percepción limitada responde a una narrativa histórica que ha invisibilizado las múltiples formas en que ha constituido “lo negro” en el país; así como la forma en que se le asocia con lo periférico, lo marginal, lo rural o incluso lo extranjero, desconociendo la diversidad, movilidad y centralidad que también caracteriza a estas poblaciones en contextos urbanos contemporáneos.

⁴⁵ Datos emitidos por el Censo de Población y Vivienda 2020 por el Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI).

Asimismo, los resultados del Censo arrojan que particularmente en la CDMX, 186 mil 914 personas se identifican como afrodescendientes o afromexicanas⁴⁶, quienes residen en algunas de las 16 alcaldías, siendo Iztapalapa la que cuenta con mayor presencia afrodescendiente con 17.8% (33,313). Le siguen Gustavo A. Madero con el 11.6% (21,697); Álvaro Obregón con el 8.6% (16,042); Cuauhtémoc con 7.9% (14,780); Benito Juárez con 6.6% (12,325); y Tlalpan con un porcentaje 6.6% (12,245). Este patrón de dispersión en la distribución territorial representa un desafío para la organización colectiva de la población afrodescendiente, ya que limita su capacidad de articulación comunitaria y de exigencia de derechos, y reduce sus posibilidades de incidencia ante las instancias responsables de la toma de decisiones. A diferencia de otros grupos sociales, como las mujeres o la comunidad LGBTIQ+ —que han logrado consolidar movimientos sociales con fuerza institucional y visibilidad mediática, así como obtener avances significativos en la garantía y protección de sus derechos—, las poblaciones afrodescendientes aún enfrentan importantes obstáculos para posicionar sus demandas, incidir en la agenda pública y acceder plenamente al ejercicio sus derechos.⁴⁷

El documento “Personas Afrodescendientes en México” (2022;34), expone que, aunque la Ciudad de México no ha sido históricamente considerada una entidad con asentamiento de población afrodescendiente, la migración y/o procesos de movilidad —desde otras regiones del país, como del extranjero—, han contribuido al aumento progresivo de esta población en la capital. Este crecimiento no ha impedido, sin embargo, procesos de borramiento cultural e histórico. Al contrario, estas prácticas se yuxtaponen con modos de vida, lenguajes, prácticas sociales y culturas diversas que coexisten en el espacio urbano. Como lo plantea Álvarez

⁴⁶ Revela el INEGI que entre 2015 y 2020, la población afrodescendiente en la Ciudad de México aumentó de 160,353 a 186,914 personas, representando un incremento del 1.4% al 2.0% del total de la población. Del total, el 51% son mujeres y el 49% hombres, con una ligera diferencia en favor de las mujeres en términos de identificación.

⁴⁷ Frente a este contexto, debo mencionar algunas situaciones que enmarcan precisamente el impacto que ha cobrado la movilización por la visibilidad de la presencia afrodescendiente en todo el país. Por ejemplo, el 9 de agosto de 2019, se publicó en el Diario Oficial de la Federación (DOF) —a partir de la adición de un apartado C al artículo 2º— la reforma constitucional que reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que fuese su denominación, como parte integrante de la composición pluricultural de la Nación mexicana, garantizando así, su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social. Esto, precisamente ante la situación de discriminación legislativa a la que estuvieron sujetas las personas afrodescendientes, propiciando su invisibilización histórica, cultural e institucional, “bajo el pretexto de igualdad ante la ley” sin considerarlas como un grupo social en la conformación del país. Unos años antes, se publicó en la Gaceta Oficial de la Ciudad de México, la Constitución Política de dicha entidad la cual presenta el reconocimiento y protección de las “contribuciones históricas de las personas afromexicanas en la construcción de la nación mexicana y de la Ciudad de México”.

(2024), estas culturas “se afirman en su particularidad y disputan un espacio en el mismo territorio, al mismo tiempo en que gestionan formas de convivencia (...) aceptando, incluso, la modificación de sus propios referentes identitarios originarios”.

En este sentido, la visión reduccionista de la negritud asociada exclusivamente a lo rural o costero, no sólo distorsiona la realidad demográfica actual, a su vez, contribuye a la exclusión simbólica de la población afrodescendiente del imaginario nacional y de la vida urbana moderna. Reconocer la presencia afrodescendiente en la Ciudad de México exige trascender los enfoques centrados exclusivamente en lo racial, incorporando el análisis de la diversidad de identidades urbanas y de clase social que configuran a esta población. La convergencia de estos factores complejiza la posibilidad de construir una identidad colectiva afromexicana unificada y pone de manifiesto la necesidad de adoptar enfoques interseccionales que den cuenta de la heterogeneidad al interior de las comunidades afrodescendientes. El entorno urbano ofrece un marco propio para examinar cómo las dinámicas de movilidad se experimentan de manera fragmentada y diferenciada, revelando que la población afrodescendiente no constituye un grupo homogéneo, sino que varía significativamente en función de contextos personales, sociales y geográficos.

Es en este contexto, resulta fundamental reflexionar sobre el papel crucial que desempeña la clase social en la configuración de identidades afrodescendientes urbanizadas, ya que la estratificación social —estrechamente vinculada a las estructuras históricas de exclusión racial— produce escenarios en los que las personas racializadas enfrentan barreras adicionales para lograr su integración plena a la sociedad capitalina. Dado que el racismo no opera de manera uniforme, sino que sus manifestaciones varían de acuerdo a su entrecruce con otros ejes de desigualdad como la clase social, género, sexualidad, la territorialidad, ámbito laboral, estatus académico, resulta complejo llegar a definir una experiencia unívoca de “lo negro” afrodescendiente.

Si bien la CDMX es un espacio en el que coexisten múltiples identidades raciales y étnicas, teniendo como efecto experiencias heterogéneas de racialización, éstas no deben reducirse a categorías fijas o estáticas que eliminen la complejidad con la que operan la discriminación y la exclusión, incluso al interior de un mismo grupo racializado. En un entorno urbano caracterizado por una estructura social jerárquica y compleja, las identidades racializadas deben pensarse en relación con los procesos mediante los cuales lxs sujetxs buscan posicionarse dentro

de dicha jerarquía, negociando constantemente su lugar en función de múltiples determinantes sociales e históricas.

Tal como señala Varela (2015), la difícil tarea de identificar y caracterizar la afrodescendencia en la CDMX –debido a que es tan diversa y dispersa, aunque profundamente conectada–, advierte no sólo anclarse en las estrategias de la movilización para construir espacios de diferencia; sino que implica anclarse en el contexto histórico y cultural como indicadores para definir la heterogeneidad de expresiones de “lo negro” desde este contexto urbano de la CDMX.

De acuerdo con datos resultantes del Censo de Población y Vivienda realizado por el INEGI en 2020, la segregación racial en relación con las condiciones de pobreza, marginalidad e inseguridad, apuntan de manera más visible en las alcaldías de Iztapalapa y Gustavo A. Madero. En estas demarcaciones se observa una correlación significativa entre la concentración de grupos históricamente marginados –particularmente de origen indígena y afrodescendiente– y condiciones estructurales de pobreza, exclusión social e inseguridad. Estas condiciones se ven potencializadas frente a las dinámicas cotidianas con municipios colindantes del Estado de México (Edomex) –como Nezahualcóyotl, Ecatepec y Chimalhuacán–, lo que refuerza los patrones de exclusión territorial y desigualdad socioeconómica en la región metropolitana (situación que retomaré y problematizaré más adelante).

Siete de 125 municipios del Estado de México concentran el 41% de las personas afrodescendientes: Ecatepec de Morelos (10.7%), Nezahualcóyotl (6.4%), Toluca (5.3%), Chimalhuacán (5.3%), Naucalpan de Juárez (5.2%), Cuautitlán Izcalli (4.1%) y Tlalnepantla de Baz (3.8%). (INEGI, 2020)

Poner sobre la mesa el contexto de las alcaldías y sus municipios colindantes con mayor presencia de personas afrodescendientes, exige una serie de cuestionamientos para reflexionar sobre la relación entre factores de clase social y experiencias de desigualdad estructural. Y aunque, de acuerdo con el documento “Personas Afrodescendientes”(2022;34), no existen datos acerca de la situación de pobreza de la población afrodescendiente en la CDMX, –siendo que es una de las entidades que actualmente concentra mayor número de personas afrodescendientes– se estima que Milpa Alta, Tlalpan, Tláhuac, Xochimilco, Iztapalapa – alcaldías con menor índice de bienestar social⁴⁸–, suelen estar asociadas con zonas de mayor

⁴⁸ El Bienestar Social (BS) es un concepto que hace referencia al nivel de satisfacción y calidad de vida de las personas que integran una sociedad. Abarca diversos aspectos, más allá de lo económico, por

marginación, lo que implica condiciones socioeconómicas precarias y dificultades para acceder a servicios básicos como salud, educación, empleo⁴⁹.

Dichas zonas territoriales precarizadas suelen estar habitadas por personas en situaciones de vulnerabilidad, principalmente de grupos que enfrentan diversas desigualdades sociales y económicas: habitantes locales de barrios y colonias de la periferia de la ciudad, comunidades indígenas, personas migrantes provenientes de distintas partes del país y del extranjero, en situación de desplazamiento forzado frente a la búsqueda de “mejores” condiciones de vida, y que sin embargo, constantemente se enfrentan a la marginación y falta de acceso a servicios básicos.

Vivir en la CDMX tiene muchos matices, una diversidad afrodiaspórica impresionante. Tú ves a la banda haitiana, cubana, que viene del sur en general, Honduras, Ecuador, Guatemala, Colombia, y las realidades son bien distintas, pero seguimos siendo afrodescendientes, seguimos siendo parte de esa historia en donde no tenemos ciertos privilegios. (Entrevista semiestructurada con “La Negra Mexa”, integrante de la RMACDMX).

Son las “personas racializadas” quienes en su mayoría se enfrentan a estas condiciones de pobreza y marginación. Dicha categoría no sólo implica hablar de aquellas personas que tienen orígenes indígenas o afrodescendientes, pues también se refiere a personas en situación de movilidad o migrantes que son enviados a los márgenes de la capital –como parte de los procesos que nutren estos discursos–. Por tanto, el enfoque que propongo en este escrito destaca la intersección de categorías que emergen de la experiencia urbana establecida al habitar y transitar la ciudad, y no simplemente desde la condición de persona migrante –desplazada de manera obligatoria y violenta de su lugar de residencia habitual– como eje central.

Las personas que se autoadscriben como afrodescendientes y que habitan la CDMX se han organizado y se han posicionado a partir de proyectos en los que se impulsa el reconocimiento de la población afro en México y su inclusión en las políticas públicas con enfoque de derechos humanos. Dichos proyectos son generados en colaboración con algunos organismos e

lo que su medición no es estable, sino que se ajusta tanto a los indicadores disponibles como a las nuevas necesidades o carencias sociales en lugares específicos, dando lugar a constantes cambios o integración de categorías. Entre los índices más comunes para medirlo se encuentran el Producto Interno Bruto (PIB) y el PIB per cápita.

⁴⁹ <https://federalismo.nexos.com.mx/2022/02/la-pobreza-en-las-alcaldias-de-la-cdmx-distintas-realidades/>

instituciones públicas como el Instituto Nacional de los Pueblos indígenas (INPI), el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), el Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación en la Ciudad de México (COPRED⁵⁰), la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), entre otras.

Uno de los eventos más significativos para la comunidad negra afrodescendiente en el país, particularmente en aquellas entidades que ya cuentan con el reconocimiento oficial –o que se encuentran en ese proceso– como parte de la población afromexicana y en el que se impulsa el autorreconocimiento y la autoadscripción, es el “Encuentro de Pueblos Negros” (EPN).

Logró en 2019 llegar a la Ciudad de México, siendo este un gran avance en la lucha de lxs colectivxs⁵¹ de la capital en colaboración con colectivxs de otras entidades federativas⁵², para dar a conocer el proyecto de reconocimiento de la presencia afro en la capital y posicionar sus demandas en la esfera pública. Este evento no sólo funcionó como espacio de encuentro y diálogo, sino también como una plataforma clave para observar y analizar prácticas de reivindicación destacando otras dimensiones que hacen que las formas de construcción identitaria no dependan exclusivamente de características como el fenotipo, las tradiciones arraigadas, la procedencia familiar, etc. A pesar de que el sentido de comunidad puede parecer más difuso en una ciudad tan diversa y a la vez tan fragmentada como la CDMX, el trabajo colectivo se plantea como una estrategia central –y también como un desafío– en la movilización desde la CDMX.

El “XX Encuentro de Pueblos Negros. Juntos hacia el Censo 2020”, organizado por los colectivos “Huella Negra”⁵³ y “México Negro” los días 15 y 16 de noviembre del 2019 en la

⁵⁰ Organismo que tiene la función de conducir la política pública antidiscriminatoria en la Ciudad de México a partir de prácticas y actividades, destacando su vínculo constante con organizaciones de la sociedad civil, que garanticen que las personas afrodescendientes puedan acceder a sus derechos humanos, tal como lo dicta la Constitución Política de la Ciudad de México.

⁵¹ Considero importante, a partir de este capítulo, comenzar a hacer uso de la “X” como un posicionamiento político en el que se enmarcan aspectos y tensiones en cuestiones de género, identidad y lenguaje inclusivo.

⁵² Organizaciones de la Sociedad Civil como ECOSTA, EPOCA AC, AMCO, Consejos afromexicanos de Tututepec, consejos Afromexicanos de Veracruz, Fundación Petra Morga, Ña Tun Da, Afroamiahua, Raíces de IdentidadMua, Muafro, México Negro.

⁵³ Colectivo fundado por el fotógrafo afromexicano Hugo Arellanes, originario de San Juan Bautista de Lo de Soto, Oaxaca. Surge en 2018 como un proyecto dedicado al fomento de la cultura afromexicana en la Ciudad de México. A través de proyectos enfocados principalmente en la fotografía, Huella Negra trabaja para incidir en el reconocimiento de una identidad basada en la experiencia de las personas afromexicanas, contrarrestando las representaciones tradicionales.

alcaldía Coyoacán tuvo como propósito principal sensibilizar a la población y a los servidores públicos sobre la importancia de incluir una pregunta censal sobre la afrodescendencia en el Censo 2020 del INEGI. Este evento reunió a diversidad de líderes y activistas de la movilización afrodescendiente de distintas regiones del país, de la comunidad académica; representantes de instituciones como el INEGI, Conapred, Copred, CNDH, y otros actores vinculados a dependencias estatales y medios de comunicación.

“Yo no me imaginaba que aquí en la CDMX hubiese tanta gente afrodescendiente, porque realmente la historia te manda a las costas. Lo más fuerte, cuando caí en consciencia de que necesitábamos hacer un EPN aquí, fue cuando comenzamos a involucrarnos en la organización para el Censo 2020” (Cecilia Estrada, entrevista semiestructurada).

El impacto del EPN en la capital sorprendió tanto a la comunidad afrodescendiente local como a lxs transeúntes que se encontraba en la zona donde se realizó. Mientras algunas personas miraban con curiosidad y seguían su camino, otras se acercaban a preguntar de qué se trataba el evento. Esto puso de relieve la necesidad de difundir el mensaje central de este encuentro: la población afrodescendiente existe en la ciudad de México, no es una realidad exclusiva del extranjero ni de las regiones costeras y –aunque anteriormente lo señalo– su asentamiento no se reduce sólo a la consecuencia de procesos de migración.

Aunque el EPN en la capital mantuvo su esencia como espacio para la expresión cultural, artística, de acción política y académica desde la afrodescendencia, el sentido de lo comunitario en este contexto urbano parece menos consolidado, debido a las características propias de la ciudad. En los entornos metropolitanos, el ritmo acelerado de la vida, la fragmentación, la lógica individualista y la precarización de los vínculos sociales tienden a dificultar la construcción de redes afectivas de las personas afrodescendientes en la ciudad; asimismo, las barreras económicas y logísticas para reunirse, representan un desafío importante para generar prácticas comunitarias.

No obstante, este evento permitió experimentar y fortalecer formas colectivas de organización y enunciación. Fue una afirmación política en un entorno que, aunque complejo, también ofreció posibilidades como la visibilidad, interrelación con otras colectividades, alianzas institucionales y resonancia en espacios académicos y medios de comunicación.

Es todo un logro. Tiene uno que andar de pedinche en todos lados, para la comida, para el transporte, los invitados. Tuvimos la suerte de que la alcaldía Coyoacán se interesara en hacer el Encuentro ahí. El EPN fue reconocimiento, hermandad, Ubuntu. (Ídem).

Es complejo hablar de un sentido comunitario en el marco de la movilización afrodescendiente en la CDMX, pues, aunque se han logrado esfuerzos desde las organizaciones y colectivxs en la ciudad, persisten ciertas limitantes que impiden consolidar plenamente un sentido comunitario en los términos en que se ha formulado desde otras regiones del país o desde los discursos institucionales y académicos. A diferencia de contextos donde la comunidad afrodescendiente tiene una presencia territorial histórica, en la capital la movilización se caracteriza más por un proceso en construcción, una comunidad que no antecede a la acción colectiva, sino que se va gestando desde la experiencia compartida de reconocerse en la diferencia.

En ese sentido, como lo expresa Krhis Giles, la entrada al movimiento afrodescendiente en la CDMX se da de muchas formas desde un lugar de búsqueda identitaria, más que desde una pertenencia comunitaria dada por sí misma.

Comienzo a acercarme a personas del movimiento afromexicano; a lo largo de estos años he visto cosas fuertes como la integración y desintegración de colectivxs. Eso ha sido algo súper importante que me ha dado claridad sobre el tema y la experiencia de caminar juntxs de la mano. No es que yo no me reconociera afrodescendiente, pero sí creo que cambia cuando empiezas a tener otro tipo de información que refuerza tus ideas. Yo antes no tenía esas fuentes para informarme - Krhis Giles, RMACDMX

Desde esta perspectiva, en el contexto urbano, el sentido de comunidad se conforma a partir del encuentro, la reflexión y la construcción e intercambio de saberes, en muchos casos a partir de experiencias de fragmentación, desinformación y procesos de identificación. La ciudad impone ciertos desafíos, pero a su vez deja ver las posibilidades de crear comunidades no convencionales o tradicionales, basadas en afinidades políticas y afectivas.

En ese sentido, la creación de colectivxs afrodescendientes en la CDMX responde a la experiencia compartida de cuestionarse y reconocerse desde la diferencia, desde la otredad, articulada desde la particularidad del contexto urbano capitalino. Este entorno, con sus

contradicciones y posibilidades, debe ser pensado no sólo desde sus obstáculos, sino también como un espacio de reconfiguración de formas de enunciación y construcción de subjetividades. Es precisamente este dinamismo el que hace de la ciudad un entorno propicio para el surgimiento de nuevas formas de movilización afrodescendiente.

Primer Encuentro de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México: RMACDMX

Soy porque la otra es, y es en el mirar donde la otra aparece, y es en la mirada donde esta otra existe; es en la mirada donde nace el respeto.

Nuestra fuerza está en el reconocimiento y autorreconocimiento. Somos iguales, pero somos diferentes, nos buscamos en nuestros dolores y nuestras distintas rebeldías sin importar los calendarios y las geografías. La diversidad y la diferencia no son debilidad, sino fuerza para parir un nuevo mundo que queremos. Un mundo que merecemos. Ese mundo imaginado, no sólo por nosotras; la construcción de un mundo diferente en horizontal; un mundo donde quepan muchos mundos.

Manifiesta afrourbana, La Negra Mexa

El 2019 es un año crucial para la movilización, pues el esfuerzo histórico de hombres y mujeres afrodescendientes ha logrado que se amplíe la perspectiva y dirigirla a esas otras voces que constituyen y actualmente encabezan y lideran parte de esta movilización. En este contexto, resulta fundamental destacar que dichas luchas han trazado una ruta que posibilitó la realización del “Primer Encuentro de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México”, constituyéndose como un logro trascendental en la visibilización y articulación de sus demandas.

Fue en el 2019, cuando estábamos organizando el Encuentro de Pueblos Negros, que por cierto ahí nos enteramos que logramos el reconocimiento constitucional; en ese sentido se decidió que el EPN fuera en la ciudad. Por eso surgió la pachanga. Fue el festejo de algo histórico, gracias a la lucha de las organizaciones, de una lucha de más de 20 años. (Entrevista semiestructurada a Cecilia Estrada. Marzo, 2024)

En el contexto del reconocimiento constitucional, por parte del Poder Legislativo Federal⁵⁴, de las personas, pueblos y comunidades afromexicanas como parte constitutiva de la composición pluricultural de la nación mexicana, así como de la gestión y realización del XX Encuentro de Pueblos Negros “Juntos hacia el censo 2020”, un grupo de mujeres que se autorreconocen como afrodescendientes y que habitan en la ciudad comenzaron a reflexionar en torno a la posibilidad de organizar un espacio propio de encuentro entre mujeres. Esta iniciativa surge como una experiencia de intercambio situada en los procesos de reconocimiento, y al mismo tiempo, como una propuesta para problematizar y debatir el lugar que ocupan las mujeres afromexicanas de las CDMX dentro de las dinámicas de movilización social y política.

Este tipo de iniciativas resultan primordiales para visibilizar cuestiones específicas en que el racismo, el sexismo y la exclusión territorial se articulan en contextos urbanos. Asimismo, tal como ha señalado Patricia Hill Collins (2000), la construcción del pensamiento feminista negro implica generar espacios epistémicos autónomos desde los cuales las mujeres racializadas puedan narrar sus propias experiencias y construir conocimiento situado. En esa línea, la propuesta de un encuentro entre mujeres afrodescendientes urbanizadas no sólo responde a una necesidad organizativa, sino también, retomando a Ochy Curiel (2007) a una apuesta política por dismantelar los discursos hegemónicos del feminismo y del activismo racializado.

Éramos cuatro mujeres: Viri, Khris, Leti y yo. Nosotras andábamos en la organización del EPN, buscando fondos para la comida. Ahí surge la idea: tenemos que hacer un evento de puras mujeres, convocamos como tres días antes del EPN, con el miedo de que no llegara nadie al 1er Encuentro de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX. Pero rebasó nuestras expectativas. Recibimos apoyo de Conami, de SEPI, quien fue quien nos apoyó para el EPN también.

– Cecilia Estrada (Entrevista semiestructurada)

Se habla de este “Encuentro de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México” –realizado el 14 de noviembre –en el Centro de Estudios Interculturales “Nezahualcóyotl”, Centro, Cuauhtémoc– como un evento que rebasó en diversas dimensiones las expectativas de las organizadoras. Surgió como una idea principalmente de cuatro mujeres: Cecilia Estrada, Krhistina Giles, Leti Becerril y Viridiana Ponce –quienes además participaron en la gestión del XX EPN buscando fondos para la comida, materiales para la realización de talleres, así como

⁵⁴ Reforma constitucional publicada en el Diario Oficial de la Federación el 9 de agosto de 2019.

el apoyo de colaboradores para encabezar las mesas de trabajo—, que tenían como intención el “reunir a mujeres afromexicanas, afrodescendientes y de la diáspora”, para crear un espacio en el que pudieran proponer una agenda, tomar los espacios, conformar alianzas y acuerdos para incidir en la movilización política afromexicana.



Primer Encuentro de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX (Tomada de Redes Sociales)

El objetivo era que el encuentro se realizara un día antes del EPN en Coyoacán; es decir, el 14 de noviembre de 2019. Así que, con apoyo de SEPI y teniendo como referencia el “Encuentro de Mujeres Indígenas” se logró establecer un día de mucho trabajo, con mujeres de otras comunidades que se acercaron a nosotras para participar en las mesas de trabajo, además se contó con la presencia de mujeres pertenecientes a la academia afromexicana. (Entrevista semiestructurada con Cecilia Estrada. Marzo, 2024).

En 2019 tuvo lugar este Primer Encuentro de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX, un evento que marcó un hito para muchas de las asistentes, entre quienes me incluyo. En aquel momento, varias de nosotras aún no nos autoadscribíamos plenamente como afrodescendientes. Para algunas, fue el camino de la academia lo que nos condujo hacia ese reconocimiento; para otras, fue el de la curiosidad despertada por conocer las luchas de mujeres como Ceci o Krhis, integrantes de colectivas antirracistas como “Huella Negra”. Este espacio fue fundamental para visibilizar las experiencias diversas de mujeres negras y afrodescendientes en contextos urbanizados, así como para sentar las bases de nuestras formas de organización colectiva.

“Activamente comienzo a incidir en la movilización cuando Hugo Arellanes sacó su calendario Huella Negra y otros compas que nos conectábamos desde la música, entonces ese primer acercamiento fue desde lo artístico, desde mi trinchera artística”. - Krhis Giles

“Conocí a Hugo Negro en un evento en Oaxaca. Huella Negra de Oaxaca a la CDMX, desde un calendario que presentara la negritud en la CDMX. Yo tenía temor de ser cuestionada por no ser fenotípicamente negra. Ahí empezamos a cuestionar que la afrodescendencia no tiene que ver con el color de piel”. - Cecilia Estrada

Entre los principales objetivos del encuentro estaba la creación de proyectos y estrategias para visibilizar a las poblaciones afrodescendientes en México y, de manera particular, reivindicar la presencia de las mujeres negras-afrodescendientes en la CDMX. Esto implicaba la construcción de narrativas que partieran del autorreconocimiento y de las experiencias cotidianas de habitar la ciudad como mujeres racializadas, en contextos marcados por la urbanización y el racismo estructural.

“Me empiezo a sentir identificada con las mujeres que veo en ese lugar, luego luego me sentí aceptada, ese acuerpamiento de mujeres que se ven igual que tú”.

– Ale Arteaga (Integrante de la RMACDMX)

Retomar este encuentro resulta fundamental, no sólo como antecedente, sino como un punto de inflexión en la conformación de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDMX). Fue allí donde se articularon experiencias compartidas y se delinearon posibles formas de organización colectiva frente a una realidad marcada por la negación histórica de nuestra existencia. Este momento también constituye el punto de partida de la presente investigación, que busca analizar cómo se configuran, desplazan y resignifican las narrativas de identificación y representación en torno a las mujeres afrodescendientes en el contexto urbano de la capital mexicana. En este sentido, el Encuentro puede ser leído desde lo que autoras como Sueli Carneiro (2003) y Ochy Curiel (2007), a partir de la noción de “epistemologías de la diáspora”, han señalado como la necesidad de construir marcos interpretativos propios que permitan dar cuenta de las vivencias de las mujeres negras en contextos urbanos atravesados por múltiples violencias estructurales.

La experiencia urbana de las mujeres afrodescendientes en la Ciudad de México no puede comprenderse al margen de la configuración histórica del espacio urbano como un dispositivo de exclusión racial, puesto que, como lo señala Gillian Rose (1993), la ciudad moderna es

también una geografía del poder que distribuye –y también niega– visibilidad, recursos y reconocimiento. Es precisamente en este marco que cobra especial relevancia la existencia de una colectiva como la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX*, que constituye una forma de insurgencia epistémica al desestabilizar las narrativas hegemónicas de homogeneidad urbana y visibilizar cuerpxs históricamente desplazadxs del imaginario de la ciudad.

Lo que habla de nosotras como colectiva, hasta ahora, son nuestras experiencias. La Red es la red cuando estamos todas juntas, no dispersas. La Red estamos viviendo nuestra historia, la historia de la afrodescendencia aquí en la CDMX. A nosotras no se nos olvida que aquí en CDMX hay mucho trabajo. Eso es lo que debemos hacer nosotras, apropiarnos de nuestra ciudad. -Cecilia Estrada

La *Red* se conforma como un grupo diverso de mujeres –activistas, profesionistas, artistas, talleristas, lideresas, gestoras culturales, escritoras, académicas y jefas de hogar– que, tras llegar a la ciudad en distintos tiempos y por diversas razones, encuentran en la acción colectiva un espacio de disputa. Desde una trinchera común, se posicionan frente a los discursos dominantes de la movilización política afromexicana, reivindicando su voz, agencia y presencia. El reconocimiento colectivo como afrodescendientes se convierte entonces en una herramienta para la acción política concreta, canalizada a través del trabajo que impulsa la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX*.

Es en el proceso de conformación como colectiva donde las mujeres que se enuncian como afrodescendientes configuran subjetividades políticas. Este proceso se construye a partir de reconocerse como mujeres, de identificarse desde los procesos de racialización asociado a la afrodescendencia, y de situarse en un contexto de urbanidad que obliga a pensar también la clase social como categoría analítica. La construcción de estas subjetividades implica un proceso complejo de reconocimiento y autoidentificación, en el cual las actoras narran, intercambian y resignifican sus experiencias desde contextos múltiples y diversos.

“Desde la Red trabajamos para reforzar nuestra identidad, sobre todo con nosotras mismas, primero nosotras. Siempre hay dudas y cuestionamientos, por eso la Red se vuelve ese lugar seguro para reflexionar sobre nuestras inseguridades”. - Cecilia Estrada

Siguiendo a Raymundo Mier (2000), el acto político surge como una respuesta y una responsabilidad ante la interpelación de los otros y su reclamo de identidad. Este acto involucra no sólo la razón, sino también la fantasía, los deseos, la expectación y la construcción colectiva

de tensiones que comprometen el cuerpo y el sentido en una conformación momentánea de lo social, siempre desde los bordes de la experiencia misma. En este sentido, la significación política de nuestra subjetivación está atravesada por situaciones y relaciones, que producen formas de existencia abyectas, cuerpxs y sujetos que son colocados fuera de los márgenes de lo reconocible o lo digno.

Así, el Primer Encuentro de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México no sólo representó un espacio de articulación temporal, sino un momento fundacional para la construcción de subjetividades políticas y para el surgimiento de nuevas formas organizativas frente a la existencia urbana como borramiento de “lo negro”. A partir de esta experiencia compartida comienza a gestarse la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDMX), cuyas acciones y estrategias serán analizadas en los siguientes apartados.

2.2 Experiencia “afrourbana”: Colectivizar las subjetividades desde el habitar y transitar la CDMX

Reconocemos que la Ciudad de México —como un espacio común donde convergen prácticas económicas, sociales y culturales, así como grupos sociales diversos y complejos—, dificulta la construcción de una identidad afrodescendiente claramente delimitada por procesos históricos, culturales, de ancestría o de herencia. No obstante, desde la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* proponemos una construcción identitaria que parte nuestros propios procesos de subjetivación, al reconocernos como mujeres racializadas que habitan y transitan esta ciudad desde los márgenes: desde la periferia, la barrialidad y desde todas aquellas “otredades” que se configuran a través de las violencias estructurales que atraviesan a nuestrxs cuerpxs.

El 1er encuentro de mujeres afro CDMX se da en el marco del Encuentro de Mujeres Indígenas. El año crucial para todo. Había otras colectivas en ese entonces que se manejaban en un rollo súper clasista: si no eres una chica afro con dinero, no puedes pertenecer, sobre todo las periféricas, las que no tenemos dinero. Otra colectiva es una hecha de los residuos que quedan de las colectivas que se rompen. - Khris Giles

Estas experiencias reflejan las tensiones internas dentro del propio movimiento y nos posicionan en una disputa constante por el espacio urbano, donde se entrelazan tradiciones, formas de vida y cotidianidades diversas. A través de nuestros recorridos cotidianos por la

ciudad, tejemos formas colectivas de identificación que se distancian de una visión hegemónica de “lo urbano” como un mero centro administrativo, económico o cultural. Entendemos la ciudad como un espacio dinámico, en permanente transformación, donde múltiples actores sociales –con sus prácticas, intereses y resistencias– configuran y transforman lo urbano desde sus propios territorios.

En este contexto, resulta imprescindible recuperar aquellas experiencias que revelan cómo esta disputa por la ciudad se manifiesta materialmente a través de procesos de gentrificación, discriminación en espacios públicos, hipervigilancia policial, así como la desigualdad en el acceso a servicios básicos. Estos relatos ponen en evidencia que la experiencia de ciudad no es homogénea, sino atravesada por marcadores de raza, género, clase y territorio.

Desde este enfoque, recupero las narrativas de algunas de las mujeres que integramos la *Red de Mujeres Afrodescendientes CDMX*, cuyas experiencias en la capital resignifican los espacios que habitamos. Estas vivencias constituyen procesos de identificación que nos permiten pensar más allá de las fronteras simbólicas entre centro y periferia, y comprender cómo, desde los márgenes, también se produce una idea de “lo urbano”. Tal como lo expresa Ana de las Flores:

Me autoadscribo como mujer afro originaria urbanizada de la periferia oriente de la Ciudad de México porque considero que hay una diferencia cultural muy marcada de cada barrio de México. No voy a decir que soy del barrio de Coyoacán cuando veo todo esto que en mi barrio no pasa. Hay diferencias clasistas, racistas y de género muy marcadas en cómo me constituyo como ser humano, como mujer y como negra, entonces creo que es importante visibilizar eso. - Ale Arteaga

Es desde este contexto que emerge la movilización afrodescendiente en la Ciudad de México. La presencia afromexicana en la CDMX, aunque visibilizada, se concentra estadísticamente en zonas periféricas bajo condiciones de precarización. Esta condición da lugar a categorías clave como “barrial” y “periférica”, fundamentales para el análisis y la construcción de subjetividades de quienes nos autoadscribimos como afrourbanas.

El sistema te va orillando a tener esa reivindicación: yo, mestiza, occidentalizada, fuera de una comunidad, en un contexto tan violento como lo es la CDMX, identitariamente, físicamente, psicológicamente, aquí es cuando más se necesita romper con esa hegemonía identitaria y reivindicar lo que eres. - Ale Arteaga

La violencia en las ciudades –tanto la vivida como la percibida– se presenta como una problemática estructural y persistente en las agendas de colectividades y organizaciones sociales. Sin embargo, es crucial destacar que estas violencias no se experimentan de manera homogénea. Las desigualdades profundas que revelan relaciones jerárquicas y de subordinación en las que lxs cuerpxs feminizadxs, racializadxs y no normativxs ocupan un lugar central en la experiencia del daño, la exclusión y la vigilancia.

El difícil acceso a condiciones de vida dignas –agua potable, iluminación, transporte público, seguridad, salud, educación, control ambiental y espacios públicos adecuados– hace que la periferia no sólo se perciba como ajena al centro, sino como una forma distinta de existencia urbana. En estas diferencias materiales y simbólicas se construyen marcadores de otredad: formas particulares de habitar, de la vestimenta, de la corporalidad y relacionarse en el entorno.

“La experiencia como mujer negra, barrial, despierta otra lectura y otros mecanismos de defensa a sobrevivir, a cotorrear, desde como uno defiende sus principios”. - Krhis Giles

En ese sentido, la ciudad es también el escenario donde gestionamos nuestras necesidades cotidianas, trabajamos, nos desplazamos, accedemos –o no– a bienes urbanos, pero sobre todo, donde construimos nuestras identidades en tensión con las normas, ordenamientos, códigos de convivencia y estructuras de poder impuestas. Nuestras historias, trayectorias, afectos y resistencias también modelan el modo en que habitamos y transitamos estos espacios, haciendo de nuestra cotidianidad un acto político.

Lo que me define como mujer afrouurbanizada, es precisamente el contexto... se nos ve el barrio, eso nos diferencia de las comunidades, la forma de movernos, de la periferia al centro. Nos movemos todos los días para todo. También, es todo el tiempo estar resistiendo al defender a mis hijxs del racismo, eso en las comunidades no pasa, porque ahí todxs se identifican y reconocen desde sus negritudes. - Cecilia Estrada

Desde esta mirada, comprendemos la ciudad como un lugar en disputa. Un espacio donde resulta imprescindible reconocer la pluralidad de formas de existencia que lo componen, así como las estrategias de resistencia, resignificación y pertenencia que surgen desde los márgenes.

En este marco, hablar de disputas desde las acciones de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX* –al mismo tiempo que se está nombrando el proceso de construcción identitaria

como colectiva– implica también analizar cómo este sujeto político se mueve dentro de un campo de tensiones históricas sociales y espaciales. La *Red* actúa desde un marco político que busca construir una memoria histórica local, repensar lo negro en clave urbana y colectiva, y visibilizar su capacidad de organización, incidencia y transformación. Esto supone enfrentarse a conflictos, negociaciones y resistencias frente a las estructuras de poder racistas, machistas, sexistas, clasistas, heteropatriarcales y coloniales que atraviesan la vida cotidiana en una ciudad como la Ciudad de México. Las estrategias de acción que se impulsan desde este espacio colectivo no sólo buscan hacer frente a estas violencias, sino también desajustar sus lógicas, reescribir las narrativas urbanas e inscribir otras memorias, otras presencias y otras formas de habitar lo común.

La trascendencia que se ha tenido como *Red* es precisamente la diversidad de los espacios que hemos habitado: desde los que posibilitaron el surgimiento de la colectiva, dando apertura a expresar nuestras experiencias y procesos personales que nos han llevado a integrarla; aquellos que nos invitan a cuestionar nuestra relación con otras colectividades, reconociendo tanto alianzas como tensiones; hasta los escenarios que nos posicionan en un ámbito de negociaciones e incidencia en la construcción de políticas públicas. Esta multiplicidad de espacios revela la potencia que se ha tenido, no sólo desde la resistencia, sino desde disputas que influyen en el diseño institucional y que a su vez politiza la experiencia cotidiana desde nuestras propias voces y corporalidades racializadas.

Además, se cuenta con la posibilidad / privilegio / derecho de interpelar las formas y lugares comunes en que se constituye o se ha constituido el movimiento afromexicano. Así, el trabajo colectivo de la *RMACDMX* se convierte en un proceso clave para la construcción de una identidad negra-afrodescendiente urbana, que a la par impulsa la creación de espacios de movilización política y afectiva desde una perspectiva situada.

Desde ahí, desde nuestras subjetividades, colectivizamos la experiencia de habitar, transitando la ciudad con una mirada que politiza lo cotidiano y reclama el derecho a ser y estar en nuestros propios términos.

Las realidades son bien distintas, pero seguimos siendo afrodescendientes, seguimos siendo parte de esa historia en donde no tenemos ciertos privilegios. Seguimos conformando ese mapa afrodiaspórico de esos universos queriendo encontrarse, pero las clases sociales no lo permiten.

- Krhis Giles

La historia de la construcción urbana de la CDMX está atravesada por dinámicas de exclusión espacial. A lo largo del tiempo, las personas racializadas como negras y no blancas, han sido empujadas hacia las periferias, excluidas de los centros de poder político, económico y simbólico. Esta distribución espacial no es neutra, puesto que da lugar a formas específicas de racismo estructural, donde la racialización opera también a través del espacio. Así, las identidades racializadas no sólo se inscriben en el cuerpo, se construyen territorialmente, donde el lugar que habitamos también define cómo somos leídas y tratadas socialmente. Habitar las periferias, entonces, no es sólo una condición geográfica, sino también una marca política y social que configura nuestras subjetividades.

Desde nuestras prácticas cotidianas, desde la barrialidad, la periferia y el cuerpo racializado, insistimos en una lectura radical de lo urbano como una ciudad que no sólo debe ser pensada desde el centro, sino también desde quienes la habitamos a contracorriente.

Prácticas discursivas de otredad a partir de las marcas de la periferia y los procesos de barrialización

Contrario a esta mirada, desde adentro, desde los márgenes, surgen formas de reapropiación y reivindicación identitaria. Decir “se nos ve el barrio” o “tiramos barrio” no es un simple gesto decorativo, sino un acto político que resignifica el lugar asignado, que reclama presencia, dignidad y derecho a la ciudad. La barrialidad, entonces, puede leerse como un territorio simbólico de resistencia, que confronta las narrativas que pretenden deslegitimar ciertas formas de existir y habitar.

Desde esta perspectiva, propongo pensar las prácticas discursivas de otredad a partir de las marcas de periferia y barrialización, entendiendo que lo barrial no se limita a una categoría territorial, sino que configura una forma de ser leídx, de ser situadx y también de resistir. En ese sentido, es relevante desentrañar cómo estas lógicas de exclusión se materializan en el cuerpo, el lenguaje y la subjetividad, especialmente en lxs cuerpxs de las personas negras-afrodescendientes y racializadas que habitan los márgenes de la ciudad.

Propongo pensar la categoría de barrialización más allá de una concepción en términos urbanísticos o cartográficos. Aunque existen “Planos de Barrio” en la CDMX que incluso

incluyen zonas privilegiadas y ostentosas –espacios que difícilmente podrían considerarse barrializados desde una perspectiva crítica–, lo barrial debe entenderse fundamentalmente como una construcción cultural y simbólica. Se trata de una trama de usos, prácticas y escenarios que inciden en los procesos de producción de subjetividades, generando sentidos específicos de pertenencia, exclusión y reconocimiento.

Lo problemático en la ciudad es el trato que te dan las personas conforme te vas moviendo: no es lo mismo estar en la Narvarte que estar en Neza, en la GAM que, en la Benito Juárez, en Polanco que en Iztapalapa. La ciudad tiene un montón de realidades... Conforme uno va entrando a las periferias, a los barrios, esa realidad de las violencias, de los discursos de odio, entre ambas se percibe el cambio. - Krhis Giles

Lo que aquí se evidencia es que la barrialidad y la periferia no pueden entenderse únicamente como categorías territoriales, sino también como prácticas históricas marcadas por la racialidad y la clase social. Decir “somos barriales” no remite simplemente a una afirmación geográfica, sino a experiencias profundamente atravesadas por procesos complejos de racismo estructural. Recordemos que, si bien, las razas como idea biologicista no existen, los procesos de racialización del cuerpo, el territorio, de las ideas, son atravesados por marcamientos de raza, clase social, étnicos y de género. Es decir, por una matriz de dominación que se materializa en la construcción de subjetividades: cuerpxs/territorios barrializados.

Como mujer en el barrio, sí hay machismo, sí hay patriarcado, sí hay violencia intrafamiliar, o de que tu lugar como mujer es en la casa y cuidando a los hijos, pero aquí toda la gente trabaja, hombres y mujeres. Entonces son mujeres fuertes, aguerridas, donde el tipo de trabajo que toca vivir en esta precarización, no es una que te permita estar sentadita: es trabajo rudo, en el mercado y no por el hecho de ser mujeres no hacen el trabajo rudo: cargan cajas, salen a vender y están siempre trabajando. Tienen que llegar a casa todavía a cocinar, a cuidar a los hijos, aunque a veces se descuidan a los hijos por tener que salir a trabajar. es muy fácil que esos niños sean abandonados o criados con violencia. Es delicado y complicado salir de ese ciclo. Entonces, ser mujer en el barrio, es ser una mujer aguerrida, fuerte. - Ale Tettle

Este testimonio que comparte Ale sustenta el hecho de que ser mujer en el barrio, implica enfrentarse a múltiples capas de opresión y resistencia. En ese sentido, la barrialidad, lejos de ser una condición pasiva, se manifiesta en cuerpxs feminizados, racializados y empobrecidos que sostienen la vida en contextos de desigualdad estructural.

Estas experiencias de violencia, trabajo y exclusión no son ajenas al proyecto urbano de la Ciudad de México; por el contrario, son constitutivas de su funcionamiento y estructura cotidiana. La Ciudad de México, reconocida como la ciudad “innovadora”, “de derechos” e incluyente que representa además uno de los centros más competitivos del país a nivel económico (INEGI, 2023), también reproduce en su espacio físico una profunda estratificación que diferencia y separa el centro de los márgenes. Sin embargo, más que pensar estas divisiones como opuestas, es necesario matizarlas desde su interdependencia, evitando caer en reduccionismos. Esta relación se hace evidente en el tránsito constante de quienes habitamos esta ciudad, quienes la constituimos desde diversas formas de habitar, resistir y sostener la vida en un sinfín de interacciones sociales y espaciales.

Como señala Lucía Álvarez (2024), una característica particular derivada de la magnitud demográfica y la diversidad condensada en los grandes centros urbanos, es haber integrado a su configuración metropolitana a poblados y asentamientos originalmente periféricos, generando así dinámicas complejas de convivencia, diferenciación y conflicto que, si nos acercamos a su raíz, son producto del abandono de las autoridades y del proyecto de construcción masiva por parte de la industria inmobiliaria.

Este crecimiento desbordado ha dado lugar a lo que se ha denominado *urbanizaciones sin ciudad*: territorios aglomerados, pero desconectados, discontinuos e insulares, “viviendas mal construidas, erigidas en terrenos y espacios inadecuados e incluso peligrosos, alejados de las redes de infraestructura las ciudades” (Carrión y León, 2022) donde la noción de ciudad como espacio de pertenencia y derecho se diluye profundamente.

Desde esta perspectiva, surge una pregunta fundamental: ¿Qué implica la experiencia afro-urbana frente a lo propiamente urbano? ¿Quiénes conforman esa experiencia urbana de ciudad? Se trata de una experiencia de habitar en espacios inhabitables, en el que el costo y tiempo de traslado del trabajo o la escuela al hogar nos despoja además de la posibilidad de tomar decisiones respecto a la convivencia familiar y/o el derecho al descanso y, aunado a esto —en la mayoría de las ocasiones—, donde emerge la violencia generalizada como efecto del crimen organizado.

“Esta me parece una de las ciudades más violentas en las que he estado, y mira que he recorrido varias. Yo me fui muchos años de México y me fui muy peleada con este país y sigo muy peleada con este país, con esta ciudad; no quiere decir que no lo quiera, amo mi tierra, mi familia

y muchas cosas que me han sucedido aquí. Yo creo que es por todo lo que ha sucedido con mi ser en un espacio tan violento como este”. - La Negra Mexa

Entre lxs cuerpxs que habitan ese margen urbano, están lxs cuerpxs racializadx: la otredad encarnada, entre la cual la afrodescendencia se nombra para posicionarse políticamente. ¿Frente a quién? Frente al centro blanco-mestizo, a la ciudad neoliberal, al discurso hegemónico que decide qué vidas importan y cuáles no. Las vidas que no importan, son ubicadas de múltiples y violentas formas a los márgenes, porque la ciudad no es para todxs.

“Vengamos de la periferia, de algún barrio, de la Costa Chica, del extranjero, las personas negras/racializadas como no blancas, simplemente somos leídas como no pertenecientes a la gran ciudad”. -Ana de las Flores

Esta exclusión no es simbólica ni se reduce a un discurso, sino que tiene una dimensión material y territorial concreta. La presencia significativa de personas afrodescendientes en alcaldías como Iztapalapa y Gustavo A. Madero no es casual. Esta presencia es clave para pensar en temas como la segregación racial, la cual está ligada a condiciones estructurales de pobreza, precariedad, marginalidad, violencia e inseguridad.

Esta tendencia se intensifica al considerar que ambas alcaldías mantienen una interacción constante con los municipios colindantes del Estado de México, donde el 41% de la población afrodescendiente del estado (INEGI, 2020), particularmente en zonas como Ecatepec de Morelos (10.7%), Nezahualcóyotl, Chimalhuacán, y Cuautitlán Izcalli.

Estos datos nos invitan a reflexionar sobre cómo el espacio urbano también racializa. Es decir, donde la ciudad no sólo segrega por clase, sino que produce jerarquías raciales a través de la distribución del territorio, el acceso desigual a derechos y la delimitación de quién pertenece – y quién no– al proyecto urbano.

La ciudad no es una sola, sino muchas. Está constituida por un cúmulo de realidades superpuestas, en las que las experiencias de habitar varían drásticamente dependiendo del territorio. Conforme una se va adentrando a las periferias, a los barrios populares, se revelan otras dimensiones de violencia y discursos de odio estructurales. Tal como lo expresa Krhis, “No es lo mismo estar en la Narvarte que en Nezahualcóyotl; en la Gustavo A Madero que en Benito Juárez; en Polanco que en Iztapalapa”. Estas diferencias territoriales no sólo reflejan desigualdades materiales, sino que también permiten ver con mayor nitidez sobre qué cuerpos

recaen las dinámicas de exclusión, criminalización y precarización. Así, los márgenes no están fuera de la ciudad, sino que son parte constitutiva de ella, aunque constantemente negados e invisibilizados por el discurso hegemónico.

Las formas en que se ha producido “el barrio” –y por tanto la barrialización– en términos discursivos, son clave para entender esta violencia simbólica. Históricamente, los discursos sobre el barrio han sido contruidos por sujetos que no lo habitan, reforzando arquetipos de violencia, delincuencia o atraso. Así, el barrio se convierte en una categoría cerrada, homogénea, sin posibilidad de cambio: una invención funcional a la cultura dominante.

Como señala Bourdieu (1999), “el barrio es como el fantasma que invocan aquellos que no saben”. De esta manera se ha construido un imaginario hegemónico sobre los barrios populares desde afuera, desde el desconocimiento o la distancia social. En lugar de reconocer la complejidad de las vidas que ahí se sostienen, se produce un “fantasma” discursivo cargado de estigmas: violencia, precariedad, fracaso. Así, el barrio deja de ser un lugar construido de memorias, relaciones y resistencias, para convertirse en una categoría simbólica que justifica la marginalización y refuerza jerarquías sociales.

Por ello, desde esta perspectiva, es fundamental hablar de territorios y subjetividades barrializadas; de personas barrializadas, que no sólo habitan ciertos espacios, sino que son producidas como tales a través de un discurso y marcadas por una serie de estereotipos que configuran su experiencia urbana desde la exclusión.

Es necesario, entonces, traer las voces que sí viven y resisten en el barrio, para complejizar su sentido, disputar sus representaciones y reconocer las experiencias que ahí se producen desde el afecto, el dolor, la dignidad y la lucha.

Yo nací en la Magdalena Contreras, un barrio periférico de la CDMX, lo que implica ciertas condiciones barriales, de enfrentarse a pandillas, a los peligros de una ciudad, pero al mismo tiempo “llévate bien con el vecino” porque te va a defender si algo sucede o salir todas las tardes a jugar con los niños, intentar hacer comunidad. Pero no deja de haber esa violencia. [...] Yo sí siento que la urbanidad tiene cierta violencia hacia nosotras. Al ser periféricas, hay algo ahí que es de barrio que una tiene que detenerse y entrar al cotorreo de los vecinos, beber. - La Negra Mexa

En esta línea Françoise Vergès (2022) plantea que:

La economía de producción de desechos es inseparable de la producción de seres humanos fabricados como “residuos” y como “desechos”. Toda una parte de la humanidad está condenada a realizar un trabajo invisible y sobreexplotado a fin de crear un mundo limpio destinado al consumo y al funcionamiento de las instituciones. A esos condenados y condenadas les corresponde la suciedad, la polución, el agua no potable, la basura sin recoger, los plásticos que lo invaden todo, los parques donde las plantas se marchitan, los desagües atascados, el aire contaminado. A los demás, la ciudad limpia, los jardines, las flores, el deambular sereno.

La experiencia de habitar desde el margen, de resistir la exclusión cotidiana, nos recuerda que la ciudad no es neutral. La ciudad, concebida como espacio de privilegios, concentra oportunidades en lo económico, cultural, académico y movilidad. Sin embargo, en la medida en que un cuerpo es leído desde una marca racializada, también se enfrenta a múltiples limitantes para acceder a esos derechos. En este contexto, el mestizaje continúa funcionando como una categoría ambigua que mantiene jerarquías raciales, sosteniendo las estructuras de exclusión.

Egresando [de la licenciatura], mi opción es venir a la ciudad, porque hay más opciones, está mejor pagado, por eso lo decido. Los proyectos llegan a sostenerme sólo unos meses. Así estoy constantemente, hasta apenas hace un año que puedo asentarme en la ciudad. Se abren muchas preguntas en mi cabeza. - Ana de las Flores

Se considera que las personas “no blancas” no formamos parte de los modos y formas de “blanquitud”, entendida no sólo como una categoría fenotípica, sino como un sistema cultural que sostiene prácticas e ideas dominantes y eurocéntricas: occidentalizadas, colonizadas, racistas, clasistas, sexistas, binarias.

Las personas barrializadas, que formamos parte de una cultura barrial profundamente estigmatizada, que habitamos formas de vida que no se experimentan en las zonas privilegiadas de las ciudades, que habitamos y re-sentimos la marginalización, somos personas racializadas. No sólo por nuestra apariencia, sino por el modo en que nuestra existencia desborda el molde de la blanquitud normativa que ordena y jerarquiza la vida en la ciudad.

Como lo plantea bell hooks, retomando a Rita Mar Brown, la clase social no puede reducirse únicamente a la relación con los medios de producción como lo formuló Marx. Más bien, “la clase social incluye tu comportamiento, tus supuestos básicos, cómo te han enseñado a comportarte, las expectativas que tienes, tanto personales como sobre otras personas, tu

concepto del futuro, cómo entiendes y resuelves los problemas o cómo piensas, sientes o actúas” (Mae Brown en hooks, 2017;62).

“En mi familia hay muchos aspectos que hacen que se difumine el sentido de la afrodescendencia, de la migración, tal como el passing que busca precisamente que se dé un blanqueamiento, pero eso a consecuencia de buscar mejor calidad de vida y de trabajo”. - Ale Tentle

Esta perspectiva permite complejizar la lectura de la clase en contextos urbanos racializados, al evidenciar que las barreras no son sólo materiales o económicas, sino también simbólicas, afectivas y sociohistóricas. En el caso de las mujeres afrodescendientes, estas marcas se encarnan en la forma de habitar la ciudad, en los códigos del cuerpo, el lenguaje, las expectativas de futuro y en las formas de relacionarse con el entorno. Ser barrial, periférica o prieta no se limita a condición geográfica o de ingreso. Es, sobre todo, una identidad social profundamente atravesada por prácticas de exclusión y por una construcción subjetiva históricamente situada.

Entonces, ¿qué significa ejercer ciudadanía o posicionarse como sujeto político siendo una mujer racializada? Las voces de las integrantes de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX* permiten visibilizar estas tensiones:

Mi perfil es racializado desde la bolsa de trabajo. Y definitivamente también aquí la vida es más cara; la vida se vuelve insostenible. Hay muchas complicaciones. Como mujer afrodescendiente, busco que mi trabajo se relacione con mis experiencias y de esos procesos identitarios. Celebro la posibilidad de tener acceso a la ciudad. Lo celebro porque mis padres, mis abuelos, la gente que antecedió a mí, buscó tener estos espacios, buscó abrir camino para que a mí me fuese más fácil acceder a este tipo de derechos, aunque aún hay muchas violencias que nos atraviesan. Siendo muy honesta, también hablo desde un lugar privilegiado. – Ana de las Flores

Ser mujer racializada en la ciudad: Me volví muy violenta y muy “contracultural” “desde muy pequeña. Todo este aspecto radical de vestirme como vato, no te peinas, lo pasé desde muy morra porque a mí no me gustaba mi cuerpo, que se vieran mis piernas y mi cadera. Desde muy morra me sexualizaron así que también mis actitudes eran agresivas cuando alguien me miraba. Te tienes que poner la careta de chica mala, chica dura, de niño... para que me respetaran, para defenderme, para sobrevivir. – Ale Arteaga

He pasado por muchas etapas aquí en la ciudad siendo mujer afrodescendiente: el enojo, la rabia, el cansancio, el hartazgo, hasta ser una mujer afromexicana que se da la libertad de elegir qué quiero escuchar y qué no, aunque me lo estén gritando en la cara, porque nada de lo que me digan puede o debe dañar mi paz física y mental. Es saber que desde mis espacios estoy transformando y contribuyendo. - Nury Quiroz

Como mujeres negras, lo que nos hace distintas a las blancas, es que siempre estamos resistiendo. Eso no le pasa a la gente blanca y es muy cansado. A ellxs en todxs lados los van a tratar bien. Desgraciadamente la población afro es la más pobre de todo México. Creo que el racismo nos atraviesa de formas tan silenciosas que a la gente le parece muy sencillo cuestionar nuestras exigencias y nuestros reclamos, como si fueran menos o iguales que las del resto de la sociedad. – Ceci Estrada

Muchas veces, el estigma de “salir del barrio” nos empuja a alejarnos de él para “llegar a ser alguien”, a través del acceso –siempre desigual– a capitales diversas: económico, cultural, social e incluso el capital erótico. Este último debe pensarse desde una mirada interseccional, al igual que los demás criterios o capitales, pues no opera de manera aislada. El capital erótico es una tecnología de poder que se activa dentro de un entramado de jerarquías raciales, de género y de clase, y que se legitima o se condena según los cuerpos que la encarnan.

En este caso, el capital erótico está directamente relacionado con estándares de belleza sostenidos por discursivos hegemónicos eurocéntricos que privilegian características como la piel clara, el cabello alisado, la delgadez, el estilo de vestimenta, la forma de relacionarse y el y el tipo de atractivo sexual que se considera legítimo. Por ello, reflexionar críticamente sobre el capital erótico requiere cuestionar sus implicaciones frente a las normas hegemónicas de belleza y sexualidad que determinan quién puede –y quién no– acceder a cierto reconocimiento social o simbólico en el espacio público.

El uso del capital simbólico no se legitima de igual forma para todas las personas. Las mujeres cis, blancas, esbeltas, suelen ser legitimadas en su uso de este capital; mientras que otrxs cuerpxs –racializadxs, trans, gordxs, discapacitadxs o disidentes- son estigmatizadxs, ya sea a partir de la hipersexualización, la exotización, o mediante el despojo de su sexualidad, en función del valor que se le impone.

Me volví muy violenta y muy “contracultural” muy pequeña. Todo este aspecto radical de vestirme como vato, no te peinas, lo pasé desde muy morra porque a mí no me gustaba mi cuerpo,

que se vieran mis piernas y mi cadera. Desde muy morra me sexualizaron así que también mis actitudes eran agresivas cuando alguien me miraba. Te tienes que poner la careta de chica mala, chica dura, de niño... para que me respetaran, para defenderme, para sobrevivir. -Ale Arteaga

Así, el capital erótico se convierte en una herramienta que incluye a algunas y excluye a otras corporalidades, reafirmando las estructuras de poder y desigualdades históricas. No se trata sólo de un recurso que unas pueden usar con éxito y otras no, sino de un dispositivo que, en ciertos cuerpos, activa violencias específicas.

En ese sentido, al poner sobre la mesa el capital erótico como parte de las formas de acceso, como señala Segato (2006), debemos cuestionar cómo el colonialismo no sólo organizó la economía y el conocimiento, sino que ha organizado la sexualidad, el género y la estética:

“La mutación del campo sexual [...] emerge, así como fulcro o punto nodal, eje de rotación para la mutación de un mundo en otro. Cuerpo objeto, alienado, y colonia surgen como coetáneos y afines en el nuevo orden en constante expansión” (Segato, 2008)

Desde esta perspectiva, el capital erótico no puede pensarse como un recurso neutral o individual, sino como parte de un sistema de control sobre lxs cuerpxs, heredado del proyecto colonial.

Por su parte, Lélia González (1984), desde su perspectiva analítica que parte del feminismo negro latinoamericano, propone una lectura histórica e interseccional del cuerpo y la subjetividad, puntualizando que “La América Latina es negra, aunque se niegue, y sus mujeres negras son el ‘objeto sexual por excelencia’ del imaginario colonial que aún impera”. Afirmación que permite poner el foco de atención en la jerarquización del deseo y del capital erótico fuertemente presentes y estructurada desde las relaciones históricas de poder racial y de género, que no sólo excluyen, sino que también cosifican o fetichizan ciertxs cuerpxs.

Cabe mencionar que, aunque profundizo particularmente en el capital erótico —probablemente más evidente o reconocible en ciertos espacios—, es importante subrayar que ningún capital opera por sí solo. Todos y cada uno de éstos se activan relacionamente, en contextos donde las estructuras de poder colonial, de género y racista definen quién puede capitalizar qué y desde qué condiciones. Por ello, reflexionar sobre el capital erótico resulta en otras formas de desestabilizar las lógicas de exclusión y legitimación que moldean nuestras experiencias.

Estas narrativas operan como forma de disciplinamiento simbólico que asocia la permanencia con el fracaso y la movilidad con éxito o la superación. Para las personas barrializadas, esta tensión se traduce en una negociación constante con nuestras formas de hablar, vestir, movernos, pensar y, sobre todo, con nuestro derecho a pertenecer.

En mi familia hay muchos aspectos que hacen que se difumine el sentido de la afrodescendencia, de la migración, tal como el passing que busca precisamente que se dé un blanqueamiento, pero eso a consecuencia de buscar mejor calidad de vida y de trabajo. - Ale Tettle

Y, sin embargo, muchas resistencias se gestan justamente en el acto de no irse. En la decisión de quedarse, de sostener la vida comunitaria, de resistir desde adentro el estigma impuesto, también se construyen formas de lucha profundamente arraigadas en la dignidad colectiva. Permanecer se convierte así en una estrategia política que disputa el sentido de lo barrial y lo convierte en una afirmación. Nombrados desde ahí, sin romantizar, pero tampoco negar ese origen, implica un proceso de subjetivación que politiza la experiencia y la transforma en un lugar de memoria, agencia y posibilidad.

Para mí, Tepito es mi hogar. La gente te conoce; ahí está toda mi familia. Cuando migraron, todos llegaron a Tepito porque era un lugar barato para vivir. Llegaron a buscar trabajo y ahí se quedaron, ya somos tres generaciones. Vivir en Tepito pues sí es violento, pero lamentablemente lo normalicé [...] violencias como robos, asaltos y ni siquiera era a personas de Tepito, sino a gente blanca. Aprendí a reconocer las calles donde eso ocurría y evitaba pasar por ahí; aprendí a identificar cuando iba a pasar algo. Crecer con todo eso, pero al mismo tiempo Tepito es un lugar muy unido que jamás he visto en otro lugar esa unión más que en comunidades, por ejemplo, puede haber miles de problemas internos, de pandillas; pero si alguien de afuera viene a atacar Tepito, todos son uno y todos contra la persona que está viniendo a interceptar el lugar. - Ale Tettle

Desde esta mirada, es urgente pensar la subalternidad desde los procesos de barrialización: no como una condición pasiva, sino como un punto de enunciación crítica desde donde se producen saberes situados. Hacer de las narrativas subalternas de la experiencia barrializada un pensamiento crítico que implique preguntarnos. “¿Puede hablar el subalterno?” / ¿Puede hablar el sujeto barrializado?” ¿Quién escucha cuando lo hace? ¿a quiénes hablamos? ¿en qué espacios hablamos se validan estas voces subalternas? ¿desde qué lugares se enuncia? Porque, en efecto, hablamos desde el barrio, desde la periferia, desde la prietitud, desde los márgenes. Y lo

hacemos no sólo para ser escuchadas, sino para transformar las condiciones mismas desde las que históricamente se nos ha silenciado.

Expresiones como “se nos ve el barrio”, “tiramos barrio” condensan una forma de existencia y resistencia desde los márgenes. No son simples referencias estilísticas, sino declaraciones políticas en las que se nombra una identidad construida y celebrada desde la periferia como espacio de dignidad y pertenencia, pero también como territorio estigmatizado.

Hacemos una construcción a partir de “caer en cuenta” de la forma en que lidiamos desde nuestros entornos, de saber y reivindicar el lugar del que venimos, la forma en la que nos expresamos, del transitar las calles, de vestir, del ir y venir de la periferia al centro. Es una práctica cotidiana que interpela las violencias urbanas, y al mismo tiempo, se convierte en afirmación. Por ello, la periferia deja de ser una mera delimitación geográfica y se constituye como espacio simbólico y material de resistencia colectiva.

En ese sentido, es urgente resaltar que la construcción identitaria de los cuerpos racializados en contextos urbanos no puede reducirse a una lógica fenotípica. Las marcas de clase, territorio, lenguaje, la prieritud, la barrialidad, la naquitud, también configuran subjetividades racializadas. Aunque no todo se reduce al color de piel, este sigue siendo un factor central en las formas de ser leidxs por el entorno social.

Yo no soy la danza de diablos, el chilate Cuají, no lo soy porque eso no es lo que me permeó... pero sí soy la piel morena, el baile, el cotorreo, la cerrada de la calle, el baile, sí soy el alcohol, las armas también. Quizá no como un orgullo, pero sí como lo que permea circunstancialmente. Entonces yo siento que una se tiene que parar casi como el doble o el triple, porque son varias condiciones: el género, la raza, la geografía, las condiciones barriales. Siento que eso permea mucho a las mujeres afrouurbanas, incluso estadísticamente somos periféricas y eso da una condición agregada interseccionalmente; incluso desde la forma de hablar, son códigos para permearnos, camuflajearnos, y que son códigos que yo creo que están ligados a la negritud. - La Negra Mexa

Nombrarse desde las marcas: disputas y reconfiguración de los procesos de autoadscripción

Aunque no hay una sólo forma de ser mujer, para mí, ser mujer afrodescendiente es saber que es un orgullo ser negra, ser mujer y ser mexicana; es saber que no tengo porqué avergonzarme de ningún aspecto de mi negritud; que entiendo y amo a mis raíces y mis tradiciones, mis costumbres, con toda esa mezcla rica que me compone: Soy una negra que come chile, que toma pulque y mezcal; que come chapulines, aguacates, gusanos con sal; que bailo chilena, arribeño, son, que bailo salsa y danzón. – Krhis Giles, activista, artista e integrante de la RMACDMX

En este apartado, exploro los procesos que complejizan y enriquecen el hecho de enunciarse colectivamente como *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDXM). Mi objetivo es desmenuzar, cuestionar y poner en diálogo aquellas categorías normativas con las que socialmente nos vemos identificadas –frente al hecho de ser mujeres, ser afrodescendientes, ser chilangas–, y abrir paso a otras formas de nombrarse que emergen del entrecruce de experiencias urbanas, barriales, históricas y corporales que desbordan los marcos hegemónicos de la identidad.

Aunque colectivamente nos enunciamos desde categorías raciales, sexogenéricas y territoriales –como “afrodescendiente”, “mujer” o “chilanga”–, estos procesos identitarios no pueden entenderse como simples actos de autoidentificación. Por el contrario, se configuran como prácticas políticas situadas, atravesadas por dinámicas históricas, culturales y urbanas más amplias, que marcan formas singulares de subjetivación. Nombrarse, en este contexto, implica una posición que resignifica, disputa y politiza los marcos hegemónicos de la existencia colectiva, transformando lo que podría parecer una categoría o etiqueta fija en un campo de tensiones, luchas y reapropiaciones simbólicas.

Ser una mujer negra no sólo implica pensarlo desde el hecho de ser una persona racializada, sino desde las intersecciones como potencia. Implica una construcción de subjetividad situada en ese cruce de experiencias, memorias y estigmas. En ese sentido, la autoadscripción debe entenderse también como un efecto de identificación en desplazamiento, una práctica de

reconfiguración constante, donde el hecho de ser mujeres racializadas se redefine en diálogo con otros procesos de subjetivación provenientes de sectores también marginalizados y marcados como otredad, como el movimiento LGBT+TTIQ+, las personas con discapacidad, los feminismos disidentes. Estas experiencias colectivas, lejos de ser ajenas, se entrelazan con las nuestras, generando un espacio de resonancia política que permite ampliar las fronteras del reconocimiento, visibilizar la presencia afrodescendiente, y articular luchas comunes contra el racismo, la homofobia y todas aquellas luchas transversales a las nuestras.

Desde ahí, emergen maneras de autoafirmación que nacen de la intersección entre memorias territoriales, experiencias de migración, corporalidades racializadas y trayectorias de urbanidad diversas. Estas formas de nombrarse no sólo resisten, sino que cuestionan activamente las fronteras impuestas por las categorías identitarias dominantes.

Me intentan ofender diciéndome que soy negra y cuando les digo “sí, sí soy negra” me dice no, no eres, me cuestionan. Entonces cuando yo veo que eso les pasaba a muchas chicas de la Red, te cae como un rayo de iluminación que te dice que no eres tú la que está mal, sino las personas que tienen un problema en reconocer la historia en cómo se desarrolla la afrodescendencia en México. Eso me ayudó a sentirme bien en mi proceso de autoadscripción. - Ale Tente

Es desde los procesos de autoadscripción que nos identificamos y que reconocemos nuestro compromiso personal con aquellas situaciones que nos hacen reconocernos como mujeres racializadas como no blancas. Autoadscribirse implica, así, no sólo una elección, sino una forma de hacernos aparecer en el mundo, desde las formas en que nos nombramos y somos nombradas en relación con las estructuras externas que nos marcan y que nos hacen devenir. En este sentido, la autoadscripción no es un gesto aislado ni una categoría cerrada, sino una práctica relacional que responde a un contexto específico de exclusión, y que intercepta las experiencias vividas en el posicionamiento político.

Dichos procesos se basan en reconocer que la identidad afrodescendiente en la CDMX no es dada de forma lineal o esencialista, sino que se construye a partir de la experiencia urbana, del contacto con otras corporalidades, de las violencias compartidas, y de las estrategias colectivas que proponen nombrarnos desde lo que somos, pero también desde lo que resistimos.

¿Cómo es el proceso para nombrarnos, para enunciarnos frente a un contexto de urbanidad que devela otros procesos de marcaje racial, tales como experimentar la ciudad desde la periferia, desde contextos de barrialidad, marginalidad y de otras formas de exclusión que recaen sobre algunos cuerpos?

Esta pregunta permite profundizar los procesos de autoadscripción al mostrar que las formas de nombrarse no son actos individuales, libres o espontáneos, sino que están profundamente mediadas por las condiciones materiales y simbólicas del habitar urbano; una práctica encarnada que disputa el derecho a existir y a ser reconocidas. En el caso de la Ciudad de México, esto se traduce en una racialización espacial que marca a ciertas corporalidades como “fuera de lugar” dentro del imaginario blanco-mestizo de la nación urbana.

Nombrarse desde estos territorios periféricos, marginales, implica entonces desbordar no sólo la categoría impuesta de “afromexicanx” o “afrodescendiente”, sino también los discursos que suponen que lo negro se refiere a lo rural, comunitario o histórico. La ciudad produce negritud, pero lo hace a través de códigos como el transporte público, las lecturas de lxs cuerpxs negrxs en espacios públicos, la precariedad laboral, la vigilancia policial, y la exclusión del espacio cultural hegemónico.

Frente a este contexto, es necesario hablar de las mujeres racializadas; es necesario nombrar e incluso gritar las realidades que nos atraviesan frente a las violencias, injusticia, aislamiento, impunidad, revictimización. Porque las cosas nacen cada vez que una las nombra. Reconocer estas experiencias no sólo permite visibilizar las condiciones que enfrentamos, sino también construir un lenguaje común desde el cual politizar el dolor y convertirlo en acción colectiva.

Desde mi condición como mujer afrodescendiente, celebro la posibilidad de acceso a la ciudad. Ahorita, no sé después. No es lo mismo ser una mujer negra del sur global, que una mujer negra de Ecatepec, o negra del EDOMEX o afroindígena. La afrodescendencia en la periferia es difícil. A diferencia de las comunidades que son espacios legítimos afrocentrados. - Ana de las Flores

Intentar entender las tensiones a las que nos enfrentamos las integrantes de la *RMACDMX* al articular nuestra identidad frente a la construcción política de la afrodescendencia en México, abre paso a repensar cómo se enmarca y resignifica “lo negro” en los procesos de racialidad que se despliegan en el contexto de urbanidad en la capital mexicana. Este ejercicio implica no

sólo disputar el lugar desde el cual se habla, sino también los términos con los que se nombra y se representa lo afrodescendiente en el contexto urbano.

En el caso de la disputa por llenar de significado lo afrodescendiente en el contexto urbano de la Ciudad de México, ha sido la lucha de los movimientos sociales y las comunidades afrodescendientes lo que ha posibilitado que se cuestione, desde el discurso político, las categorías rígidas de racialidad que históricamente se han utilizado para invisibilizar a las poblaciones negras. Es a partir de estos cuestionamientos que emergen formas múltiples de nombrarse: *negrx*, *morenx*, *prietx*, afrodescendiente, *afromexicanx*, *afrouurbanx*, *afrochilangx*. Estas categorías no son intercambiables ni unívocas, pero se entretejen en un lenguaje político que interpela la identidad nacional, barrial o local, y que reconfigura los modos en que se construye la experiencia de lo negro. Nombrarse, entonces implica también resignificar, dar sentido de pertenencia y orgullo a términos que históricamente fueron usados como estigma, generando así un sentido colectivo de identidad que articula luchas compartidas contra el racismo y sus diversas manifestaciones.

Nombrarte como una mujer de la ciudad, pero originaria y negra es complejo, pero es una postura política de visibilizar que también en la ciudad podemos cimarronear. Vivir en la CDMX es resistir todo el tiempo, es ser violentada todo el tiempo, entonces creo que es importante enunciar desde tu trinchera, simple y llanamente para saber qué partes de un colectivo, que no sólo eres ese individuo apretujado en el metro, que eres parte de una comunidad diversa. - Ale Arteaga

En este proceso, lo que históricamente fue concebido como un insulto, se politiza y se transforma en términos como “afrochilango” o “afrouurbano”. Estas palabras expresan no sólo una reapropiación identitaria, sino también la construcción de un discurso político específico de la población afrodescendiente en la CDMX. Esta resignificación que es originalmente concebido como insulto puede ejemplificarse con lo que Butler puntualiza cuando afirma:

“El término *queer* operó como una práctica lingüística cuyo propósito fue avergonzar al sujeto que nombres o, antes bien, producir un sujeto a través de esa interpelación humillante. La palabra ‘queer’ advierte su fuerza precisamente de la invocación repetida que terminó vinculándola con la acusación, la patologización y el insulto” (Butler, 2002;320)

En este caso de resignificación, se evidencia que las categorías que nacen del insulto pueden ser apropiadas colectivamente como signos de resistencia y agencia política. Así, términos

como “afrochilangx”, “prietx” o “afrouurbanx” se transforman en afirmación identitaria que desestabilizan las lógicas de exclusión racial impuestas históricamente.

Dicho discurso da cuenta de la relación intrínseca entre discurso, poder y racismo, por lo que, para poder nombrarse de una forma, las comunidades afrodescendientes han debido organizarse colectivamente, disputar los lenguajes impuestos, y exigir ser reconocidas por el estado mexicano como sujetos políticos y culturales con derecho a existir, nombrarse y ser nombradas desde sus propias coordenadas.

Abordo así la disputa por nombrar a las poblaciones afrodescendientes en la capital mexicana, en el marco de la emergencia de una movilización que exige el reconocimiento de la presencia afrodescendiente en la CDMX. Este proceso ha profundizado discusiones sobre la construcción de identidades periféricas, marginalizadas, barriales y corporalidades racializadas, que han sido históricamente invisibilizadas. A través de narraciones, entrevistas y charlas recabadas en distintos momentos de mi trabajo de campo en espacios organizativos, analizo las formas de autorrepresentación que la RMACDMX hace de su propia historia y su participación en el marco de la movilización.

A través de este análisis no pretendo establecer un acuerdo respecto a las formas en que “deben” o quieren ser llamadas las sujetas que políticamente se asumen como parte de la población afrodescendiente en la CDMX. Más bien, el objetivo es analizar la práctica misma de nombrarse/autoadscribirse como un espacio de producción de sentido, en el que el lenguaje opera como fuerza que modifica, construye y resignifica subjetividades. Se busca así evidenciar cómo esas categorías –con todas sus ambivalencias– están cargadas de significados profundamente políticos.

Desde este enfoque, recupero y analizo algunos conceptos clave desde los cuales, en el contexto urbano de la CDMX, las mujeres racializadas entretejemos nuestros procesos de identificación que visibilizan nuestras experiencias de racialidad en la urbanidad. Estas categorías no se reducen a la categoría “afromexicana”, sino que evidencia la pluralidad de trayectorias que constituyen a la colectiva como espacio diverso, dinámico y político.

Si bien, al ser parte del entramado de las relaciones de poder, es importante para nosotras –tal como nos hacemos llamar colectivamente– enunciarlos desde la afrodescendencia, también nos

nombramos desde aquellas experiencias desde las que no podemos –ni queremos– desprendernos, como la prietitud, la barrialidad, la marginalidad, la naquitud.

La primera discriminación consciente que tuve fue en la primaria, en un colegio al que entré por un descuento que le hicieron a mi papá, pero recuerdo que me criticaban mucho por mi forma de hablar; decían que era horrible, de nacos. Yo no sabía por qué, porque para mí era mi forma de hablar normal, con mi familia, con mis amigos. [...] vivía una diferencia contrastante de adolescentes entre Tepito y la gente de dinero, que vienen de colegios privados. Es ahí que empiezo a ver esas otras realidades con más amorcito. - Ale Tentle

Son estas marcas, socialmente estigmatizadas, las que dan forma a nuestras trayectorias urbanas y a nuestras subjetividades racializadas. En este sentido, pensarnos como afrodescendientes desde la *RMACDMX* implica también mirar y reconocer nuestras diferencias como una forma de contranarrativa frente a la historia oficial que ha suprimido a las personas negras e imposibilitado nuestro derecho a nombrarnos. Esta práctica de nombrarse desde las fracturas, los márgenes y las marcas de exclusión no busca homologar una identidad, sino disputar los términos desde los cuales se produce otredad. Por ello, en la *RMACDMX*, los procesos de autonombramiento, no se reducen a actos de identificación, sino que conforman un gesto político y epistémico que desarticula la normatividad racial, de género y de clase.

Ahora que estoy en esta dignificación de mi afromexicanidad, me doy cuenta de lo difícil que fue mi infancia, pero no le daba la importancia. Desde la primaria yo recibía muchas burlas por mi cabello, mi piel morena; en la secundaria y en la facultad eso no estaba tan marcado, pero, por ejemplo, ya en la facultad mi tema era el cuerpo: tenía cuerpo de rumbera “estás muy gorda, estás muy caderona. Tienes que comer menos, tienes que aplicarte, porque las caderas anchas en la danza contemporánea no van”. - Laura Uscanga

Este cruce de marcas –raciales, territoriales, de clase, género y sexualidad– no es acumulativo ni accidental; es constitutivo de nuestras subjetividades. Como afirma Angela Davis: “*Raza, Clase y Género entrelazados, juntos, crean diferentes tipos de opresión. La clase informa a la Raza; la raza informa a la Clase*”.

Ampliando la discusión interseccional, reconocemos que esas otras categorías que nos atraviesan –más allá de lo “afro” en sentido estricto– son también constitutivas de nuestras corporalidades: no somos sólo mujeres negras, sino mujeres prietas, morenas, nacas, de barrio,

periféricas, que cargan en sus cuerpos las violencias históricas del mestizaje, pero también los lenguajes de la resistencia.

Recuerdo mi infancia dolorosa, solitaria, curiosa: hasta que crecí entendí que las “lecturas sobre mi cuerpo” eran de exclusión, discriminación; empecé a ser consciente de la relación entre cuerpxs racializados y la sexualidad. Cuando crezco empiezo a ser consciente de la conceptualización de aquellas cosas dolorosas de mi infancia/adolescencia.

Yo no era del tipo de niñas que se veían bonitas o no se despeinaban. Yo era de las que no les importaba eso, y yo corría y jugaba fútbol...todas esas cosas, aunado a mi color de piel son cosas que me hacían ver como una niña conflictiva. En mi adolescencia comencé a tener más amigos, aunque no tan cercanos... Ahora que me pongo a pensar, estaba muy carente de afecto. Yo comencé mi vida sexual a los 14 años, con un chico de 21 años... nunca en la vida había tenido alguna experiencia sexual. Entonces él me invitó a su casa. Y ya, pues eso generó un abuso. Y creo que con los cuerpos racializados la sexualidad puede ser un tema poco dialogado. Yo, hasta hace como tres años es como he podido nombrar o pensar que lo que hizo este wey fue un abuso. Previo a eso “ese wey me hacía el amor”. Son estructuras que te envuelven para conseguir algo; en este caso: sexo.

Ahora que ya tengo 28 años, para mí ha sido complejo ir desenmarañando estas ideas como del amor y de la sexualidad. - Ana de las Flores

Una de las estrategias discursivas que cobra fuerza en este proceso es la reapropiación de términos históricamente usados como insulto o estigma, tales como “negro”, “moreno” o “prieto”. En contextos como el mexicano, estas nominaciones han operado como formas de violencia simbólica que, mediante el lenguaje, marcan la diferencia desde una posición de subordinación. Nombrar al otro desde el color, pero de forma degradante, ha sido una práctica colonial profundamente arraigada en el lenguaje cotidiano.

He vivido violencia sexual por ser mujer y por ser morena; dan por hecho que siempre voy a querer “más”; incluso las formas en que se dirigen a mí para acosarme “esa morena”, su forma de acosar ya es directamente por cómo me veo. Pasa con gente que conoces o con quien estás conociendo, que creen que vas a querer tener sexo porque “nosotras siempre queremos” asumen tu disponibilidad. - Ale Tentle

Sin embargo, reapropiarse de esos términos no es una respuesta discursiva reciente, puesto que se inscribe en una genealogía de resistencia histórica, cultural y política en el marco de la lucha en las comunidades afrodescendientes, no sólo en México, sino en toda la diáspora negra.

Un primer proceso son los llamados ancestrales, que definitivamente es parte del camino de iluminación yoruba, que nuestros Orishas son tan cabrones y están ahí cuidándonos y abriendo el mensaje. La otra es tu autorreconocimiento a partir del poder saber tu historia. Tengo la fortuna de tener a mi abuela viva. Es impresionante darse cuenta de lo fuerte que es conocer tu historia, de la carga tan fuerte que tienen al ser negra, de la resistencia femenina. Mi abuela es una mujer muy libre, artista, independiente, una mujer que toma sus decisiones, que canta, que baila, que es admirada, que es la estrella. Yo vengo de ahí, es una herencia ancestral. - Krhis Giles

Desde las expresiones populares, la música, la oralidad, la poesía, el arte callejero y el activismo, las comunidades negras se han apoyado estratégicamente del lenguaje para revertir su carga peyorativa y convertirlo en afirmación y reconfiguración identitaria. Parte de esa reivindicación de “lo negro” “prieto” o “moreno” se puede encontrar enunciada en canciones, poemas, plasmado en murales y bailado en carnavales o festivales. Y aunque esta reapropiación no borra la historia de insulto y negación, la subvierte desde adentro –como ha ocurrido en otros contextos de la diáspora con categorías como *Black*, *nigger*, *negrx*–; operación que conlleva no sólo a la resistencia del lenguaje impuesto, sino a usarlo como herramienta para reconstruir la propia narrativa desde un lugar de dignidad.

En el caso de la *RMACDMX*, algunas de sus integrantes, desde ciertas prácticas artísticas como el canto, se apoyan del lenguaje para enunciarse. Tal es el caso de “La Negra Mexa” y de Krhis Giles, quienes, a partir de sus voces, habitan y corporalizan sus subjetividades como mujeres negras, diaspóricas, racializadas. El canto, en este contexto, no sólo es un medio de expresión estética, sino una forma de agencia política y corporal, en la que la palabra cantada se convierte en territorio de afirmación.

Yo empiezo a escribir música (desde 2020 aproximadamente). Cuando yo ya me asumo como afrodescendiente empiezo a hacer una investigación en la maestría sobre los procesos de autorreconocimiento. Después de estudiar música... yo estaba tan feliz que ese fue otro pretexto para seguir quedándome en Colombia, una maestría en estudios artísticos, performance, videoperformance, sonoridades. - La Negra Mexa

Este uso subversivo del lenguaje también puede leerse desde una perspectiva descolonial. Como señala Walter Dignolo (2005), el lenguaje no es un instrumento neutral de comunicación, sino una herramienta central de la colonialidad del poder, donde las lenguas coloniales impusieron formas de nombrar, clasificar y jerarquizar los cuerpos y saberes, silenciando otras epistemologías y formas de existencia. En este sentido, nombrar ha sido históricamente un acto de dominación que marca al otro desde la lengua hegemónica, situándolo en una posición de subordinación epistemológica y ontológica.

Por otro lado, Gloria Anzaldúa (1987) plantea que también es posible transformar esa lengua desde dentro. A través del uso de lo que ella llama una “lengua fronteriza” o “lengua mestiza”, muchas mujeres racializadas han reivindicado un habla que desobedece las normas del castellano dominante, desobedeciendo las formas coloniales de nombrar. Esta hibridez lingüística no sólo refleja una identidad múltiple, sino que también constituye un acto de afirmación frente al intento colonial de homogeneización cultural y epistémica.

Así, la reapropiación de términos históricamente peyorativos como “negra”, “morena” o “prietita” se inscriben no sólo en una disputa identitaria, sino también en una lucha epistémica, que convierte el lenguaje en un territorio de resistencia, creación y dignidad. Así, el lenguaje deja de ser sólo una vía de opresión, y se convierte en un territorio donde se producen subjetividades políticas, memorias encarnadas y formas de existencia colectivas.

Es también ahí cuando empiezo a cuestionar mi identidad, a reestructurar todo lo que era, lo que me habían dicho que soy y que podía ser: fue el proceso donde yo reivindico mi prietitud, que me empiezo a ver reflejada en alguien que es bello y que rompe los estereotipos de lo bello. Refuerzo mi parte identitaria. - Ale Arteaga

Nombrarnos como prietas, morenas o negras, en este contexto, también evidencia la imposibilidad de encajar en una identidad racial o étnica fija, homogénea. Estas categorías no sólo dan cuenta de cómo operan formas específicas de racismo en contextos mestizos y urbanizados como el mexicano, sino que aluden también a la experiencia de haber sobrevivido a múltiples procesos de “mezcla”, desplazamiento, y exclusión. En este sentido, asumirse desde estas marcas no implica aferrarse a una esencia racial, sino reconocer el cuerpo como un archivo vivo de la historia colonial y sus violencias. Es precisamente desde esa hibridez y esa fractura que se construyen nuevas formas de identificación y pertenencia.

En palabras de Judith Butler (2004), estos actos lingüísticos no sólo degradan, sino que también interpelan al sujeto y lo introducen en una existencia social marcada por el lenguaje.

Al ser llamado con un nombre insultante, uno es menospreciado y degradado. Pero el nombre ofrece cierta posibilidad de existencia social, se le inicia a uno en la vida temporal del lenguaje, una vida que excede los propósitos previos que animaban ese nombre. Por lo tanto, puede parecer que la alocución insultante fija o paraliza a aquel que se dirige, que abre posibilidades. (Butler, 2004;17)

Desde esta perspectiva, la palabra ofensiva no anula la agencia; al contrario, abre un espacio de subjetivación desde el cual las personas racializadas pueden reapropiarse de esos mismos términos y resignificarlos como parte de una subjetividad política. Tal como señala Varela (2022a), esta posibilidad de reinscribir el insulto en un marco de lucha y afirmación no borra su poder ofensivo ni sus efectos racistas, pero sí permite pensar cómo el lenguaje puede ser una herramienta de reconfiguración de subjetividad y agencia. Es desde ahí que, como mujeres afrodescendientes, urbanas y organizadas, proponemos formas de identificación que desbordan la lógica clasificatoria del Estado o del racismo estructural, y que reivindican lo que somos, lo que hemos sido y lo que queremos ser.

Este proceso se hace especialmente visible en el trabajo de la *RMACDMX*, donde las integrantes recuperamos estos términos como formas de afirmación identitaria y lucha simbólica. Nombrarse “negras”, “prietas”, “barrializadas”, “periféricas” no implica resignarse a los lugares que el racismo impone, sino habitarlo críticamente y transformarlo desde dentro.

Lo que caracteriza a nuestra Red es que aceptamos esa diversidad, saber que somos diferentes y diversas, pero que tenemos un objetivo en común, que es el antirracismo, antipatriarcado desde las vivencias de ser mujeres negras de la Ciudad de México. Eso es muy importante porque junto eso crea ese apapacho que honestamente siento alejado en el movimiento afro, porque siempre se enfocan en las zonas donde hay mayor reconocimiento afro, porque saben su historia y la tienen muy arraigada. En la CDMX vivimos otro proceso, tanto de migraciones, conformación, la forma en que se vive, tan individualista, tan rápida, hace que nuestro proceso sea difícil y conocer un apapacho desde donde eres es muy chido, porque creciste aquí y que la Red lo pronuncie con todo su contexto es muy importante. Cuando las conozco por primera vez, es como conocerlas de tiempo atrás. - Ale Tentle

En este sentido, emergen preguntas que tensionan el acto de nombrarse y evidencian su dimensión política: ¿Qué significa para nosotras, como *RMACDMX*, situarnos desde una colectiva a través de categorías identitarias específicas? ¿Mujeres? ¿afrodescendientes? ¿chilangas? ¿En qué medida se cumple con los perfiles hegemónicos de feminidad, de afrodescendencia, de mujeres urbanizadas/racializadas? Muchas de nosotras no tenemos una conexión directa con “el pueblo” o con una genealogía familiar ligada a comunidades afrodescendientes específicas, pero de lo que sí se tiene certeza es que no somos mujeres blancas, no encarnamos una feminidad normativa, y que eso mismo nos ubica como personas racializadas, como la otredad frente a los marcos dominantes de identidad.

Yo creo que todas las mujeres somos atravesadas por las violencias. Sin embargo, las personas blancas, por el estereotipo, suponen tener más valía. Los estereotipos dan cabida al racismo, por culpa de los medios masivos. Como mujeres negras, lo que nos hace distintas a las blancas, es que siempre estamos resistiendo. - Cecilia Estrada

El hecho de que desde la *RMACDXM* nos definamos como “mujeres” es crucial, en tanto que las experiencias de racialización y discriminación que enfrentamos son específicas desde la intersección de género y racialidad. No se trata simplemente de hablar de “mujeres”, sino de mujeres cuyos cuerpos están atravesados por múltiples violencias estructurales, sexualizadas y racializadas que se han naturalizado históricamente. Se trata de mujeres silenciadas por un discurso que universaliza lo femenino. Un discurso que, al hacerlo, borra sus condiciones concretas de existencia. Recordemos que el discurso sobre la diferencia sexual, siguiendo a Lauretis (2020) y Butler (2012), opera como un dispositivo que naturaliza la construcción social del cuerpo humano a través de las características sexuales, despojándolo de su dimensión sociohistórica. Así, la categoría “mujer” se presenta como universal que oculta sus propios mecanismos de exclusión y normatividad.

Sobre la misma línea, retomo un pensamiento central en la genealogía del feminismo negro: el discurso de Sojourner Truth, quien en 1851 —ante a un contexto en el que las mujeres enfrentaban múltiples obstáculos para la apertura de caminos debido al desmantelamiento del sistema esclavista y la implantación del sufragio universal—, desafiando las nociones de género y raza de esa época, lanza la interpelación “Ain’t a Woman?” (¿Acaso no soy una mujer?). En su intervención, Truth confronta la exclusión de las mujeres negras de la categoría “mujer”, argumentando que las mujeres negras han sido sometidas a una doble opresión.

Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitan ser ayudadas a subir a las carretas, y que se les debe dar la mejor comida en todas partes. Nadie me ayuda a subir las carretas, ni me da la mejor comida. ¡Y no soy una mujer?

Miradme. Mirad mi brazo. He trabajado en el campo y he arado, y he sembrado, y he cosechado, y ningún hombre podría superarme. ¡Y no soy una mujer?

Podría trabajar tanto y comer tanto como un hombre, si es que tengo la oportunidad. ¡Y no soy una mujer?

He tenido trece hijos y he visto cómo la mayoría de ellos fueron vendidos como esclavos, y cuando lloré por mi dolor, nadie más que Jesús me escuchó. ¡Y no soy una mujer?

Este es un llamado que, en la actualidad, sigue resonando desde las luchas feministas negras y antirracistas, y que se ha consolidado como un eslogan que devela las estructuras de exclusión dentro de los propios feminismos. Invocar esta memoria es también un gesto político: recordar que la intersección entre género y raza no es un hallazgo reciente, sino una lucha sostenida por mujeres negras a lo largo de la historia.

Entonces, las palabras se convierten en territorio de disputa, y el lenguaje en herramienta para nombrarse desde la dignidad, la historia y el deseo de existir colectivamente.

Ante ello, es imprescindible pensar la denominación como un campo de lucha que da cuenta del propio proceso de identificación/emergencia étnica, de sus pugnas internas y externas así como de su representación frente a las instituciones encargadas de administrar las identidades a las cuales están interpelando.

Aunque no se puede afirmar o hablar de estas categorías como formas fijas o establecidas para denominar a estas poblaciones, sí se puede referir a ellas para hablar de las disputas por dotar de significado a cada una de las denominaciones que se generan en el interior de la movilización un entramado en el que se configura la relación entre discurso y poder.

Cuestionar las formas de nombrar, de construir la autorrepresentación, además de dar cuenta de procesos de subjetivación, abren la posibilidad de traer la discusión académica respecto a si es posible que el subalterno hable, ¿cómo estos sujetos han aprendido a habitar los espacios políticos institucionales y académicos?

Cada colectiva responde a las necesidades particulares de su territorio, sin necesidad de nombrarse desde la racialización. La *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX* hace de éste un recurso para nombrarse, como estrategia de negociación. Es así que la afrodescendencia

se moviliza como una categoría política de las mujeres racializadas como no blancas, que históricamente han tenido la imposibilidad de identificarse racialmente. Es decir, los movimientos no se tienen que identificar racialmente, pero hay experiencias de racismo que hacen que la gente se organice, más allá de una necesidad de identificarse.

Las tecnologías del mestizaje siguen funcionando, en la medida en que no tenemos ese acceso o posibilidad para nombrarnos, pues han operado históricamente como mecanismos de invisibilización racial y negación epistémica. El mestizaje, como proyecto nacional, no sólo diluye las diferencias raciales bajo una retórica de unidad, sino que niega la existencia misma de las corporalidades negras dentro del relato de la “mexicanidad”. Esta lógica impide no sólo el reconocimiento por parte del Estado, sino incluso el ejercicio pleno del derecho a la autoidentificación. En este contexto, nombrarse como afrodescendiente, prietx, negrx o afrochilangx no es simplemente un gesto simbólico, sino una ruptura con los dispositivos normativos que dictan quién puede ser visible.

Recordemos que bell hooks, Stuart Hall, Homi Bhabha, Michael Foucault, entre otrxs pensadorxs, señalan desde sus respectivas perspectivas, que los campos de poder nunca son absolutos. Por el contrario, son dinámicos y siempre están en constante negociación.

Por lo tanto, llevar el planteamiento del autorreconocimiento al extremo, implica la posibilidad de que cualquier individuo puede autorreconocerse desde la afrodescendencia. Que decida no hacerlo, tiene que ver con el contexto de racismo y clasismo. Es entonces que estos procesos de autoadscripción que protagonizan parte de las acciones de incidencia política, permiten el acceso a recursos por parte del Estado, y no es que la afrodescendencia tenga beneficios por sí misma. Son luchas de reivindicación que al mismo tiempo que ponen en duda características – por más esencialistas que sean–, han sido fundamentales para conformar procesos de empoderamiento desde la lógica de su propia condición subalternizada, y que sólo en la alianza como *Red* puede alcanzar el reclamo al Estado.

La comunicación discursiva es uno de los espacios de la lucha social y de clases. Los sujetos hablan y piensan desde lugares sociohistóricamente situados y las posibilidades de decir y ser escuchados son resultado de las relaciones de poder/saber socialmente determinadas. (De la Peza, 2004).

Es así que la afrodescendencia, como categoría política, no se asume de forma aislada ni esencialista, sino que se articula con otras marcas de clase, corporalidad y estigma que van configurando los modos de existencia de las mujeres que integramos la *RMACDMX*.

El comadreo como trinchera política y afectiva: genealogía, cuerpos y creación colectiva

El lugar de enunciación es un lugar de pertenencia. Hablo desde mi lugar de Mujer Prieta. Feminista, pero también hablo desde el lugar de mis Ancestras. Lugar marcado por la ausencia histórica. Lugar-ausencia designado por el Racismo. Es desde este lugar que digo No. La Sororidad une, hermana, pero No basta para Nosotras -Mujeres Prietas, Jóvenes-. Hablo desde un lugar marcado por la ausencia por el silencio histórico. por el no lugar. Por la invisibilidad del No Ser, siendo. - Gloria Anzaldúa, “La Prieta”

El *comadreo* no parte de la nada. Nace de un lugar concreto, afectivo y político. Este lugar es también un lugar de enunciación, como señala Gloria Anzaldúa. Hablar entre comadres, hablar como comadres, es hablar desde un espacio históricamente negado, racializado, cargado de ausencias y silencios. Sin embargo, es precisamente en ese “no lugar” donde se gesta una potencia que desborda las lógicas impuestas de domesticación, aislamiento e individualismo.

“Ser una mujer afrodescendiente en un contexto de identidad es complejo: ¿Cómo nos identificamos nosotras sin tener esa historia comunitaria? eso ya no lo tenemos”. – La Negra Mexa

En este apartado, planteo el *comadreo* como una práctica que no puede entenderse al margen del contexto urbano, racializado y feminizado en el que surge. Las mujeres negras-racializadas-no blancas que habitan/habítamos la ciudad no sólo resisten desde sus cuerpos, sino también desde sus formas de relación, cuidado y complicidad. Comadrear, en este sentido, es hablar desde un cuerpo situado, pero también desde una genealogía colectiva de exclusión y supervivencia.

Lejos de la lectura peyorativa que asocia al *comadreo* con el chisme o la superficialidad, intento retomar el término desde una reapropiación afectiva y política. Contrario al concepto “compadrear” –frecuentemente ligado a redes de poder masculinas– es fundamental

comprender que el comadreo no se basa en el privilegio, sino en la necesidad de construir comunidad frente al despojo.

Una de las razones por las que el chismorreo es tradicionalmente más femenino que masculino es que siempre ha constituido una interacción social en la que las mujeres se sienten cómodas y pueden expresar lo que realmente piensan y sienten. Muchas veces, en lugar de decir claramente lo que piensan en el momento adecuado, las mujeres dicen lo que creen que puede complacer al oyente. Y luego, charlando en la intimidad, expresan lo que piensan de verdad. Si se cultiva bien la autoestima esta separación entre un falso Yo inventado para complacer a los demás y un yo más auténtico deja de ser necesaria (hooks, 2021; 65)

Esta resignificación se vuelve una forma de enunciarse sin pedir permiso, desde un lugar históricamente silenciado, pero que se afirma en su potencia creadora. No es una práctica menor ni marginal; es una forma de estar en el mundo desde el hecho de construir verdad, comunidad y resistencia.

El *comadreo*, como un concepto medianamente nuevo, se ha popularizado en distintos espacios de organización como una categoría que va más allá del “chisme” o del habla cotidiana entre mujeres. En contextos de lucha y colectividad, el *comadreo* se ha resignificado como una práctica que no sólo articula afectos, intimidades y cuidados, sino que también se sitúa como una forma de hacer política desde lo cotidiano, lo emocional y el vínculo afectivo. Se presenta entonces como una categoría cargada de potencia, que se mueve entre lo “jocoso”, lo “descarado”, lo “sabroso”, pero que a la vez moviliza emociones y experiencias encarnadas en procesos de identificación racial, de empoderamiento y de resistencia.

Es precisamente desde esa carga negativa históricamente asignada al *comadreo*, que me interesa pensar su reapropiación. El desprestigio del *comadreo* está atravesado por lógicas machistas, racistas y clasistas que han reducido este tipo de comunicación a una forma de socialización indeseable o vulgar, asociada a mujeres pobres, negras o prietas, alejadas del ideal de mujer racional, discreta y respetable. Frente a esta mirada colonial y patriarcal planteo la reflexión: ¿Cómo desde la *RMACDMX* nos apropiamos de este concepto? ¿Cómo lo llevamos a un espacio de reivindicación? ¿Cómo es el proceso para sentirnos identificadas con el *comadreo* desde nuestras prácticas en colectividad?

El *comadreo*, en este contexto, no es sólo un acto de conversación íntima. Es una práctica discursiva a través de la cual se configuran nuestras subjetividades políticas. Es, también, una manera de tejer comunidad desde el lenguaje, desde la anécdota, desde el rumor, pero sobre todo desde la confianza y la complicidad. En la *RMACDMX*, el *comadreo* se vuelve una estrategia para hablar de nuestrxs cuerpxs, nuestras memorias y las violencias que nos atraviesan, pero también para reírnos, para cuidarnos y para elaborar denuncias sin tener que habitar los discursos institucionalizados de la política feminista blanca o hegemónica.

En un contexto como el de la Ciudad de México –marcado por la fragmentación urbana, las violencias raciales, el racismo epistémico y la apropiación superficial de discursos interseccionales–, el *comadreo* nos permite construir formas de comunidad que no se basa únicamente en la teoría o en la consigna, sino en la relación viva, afectiva y encarnada. A través de él, nos vinculamos, nos reconocemos y nos sostenemos frente a los nudos materiales e ideológicos que nos atraviesan como mujeres racializadas-no blancas organizadas: la falta de recursos, el acceso limitado a espacios institucionales, la precariedad, la apropiación discursiva de nuestras luchas.

Forma parte de una genealogía que ha sido tejida por otras colectivas y redes de mujeres afrodescendientes y racializadas quienes han hecho del *comadreo* una práctica de resistencia, cuidado y acompañamiento. No se trata de una invención aislada ni reciente, sino de una forma de estar-juntas que ha cobrado fuerza en contextos diversos marcados por la violencia estructural, el racismo y la marginalización.

Adentrándome un poco más a reflexionar su raíz reivindicativa, me encuentro con “La Comadre” (Coordinación de Mujeres Afrocolombianas Desplazadas en Resistencia)⁵⁵, un grupo de mujeres afrocolombianas que se organizan desde aproximadamente dos décadas y que luchan en colectividad por la reparación del daño por parte del Estado frente a las violencias en el marco del conflicto armado en distintas regiones de su país⁵⁶. De igual manera, en Colombia

⁵⁵ Vinculada a la Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES).

⁵⁶ “La Comadre: una historia de resistencia de las mujeres negras víctimas del conflicto (2024) <https://www.elspectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/colectivo-la-comadre-una-historia-de-resistencia-de-las-mujeres-negras-victimas-del-conflicto/>

se encuentra el movimiento feminista “Ruta Pacífica de las Mujeres” que trabaja por la tramitación negociada del conflicto armado⁵⁷.

Desde otra red de mujeres afrocolombianas denominada “Red de Mariposas de Alas Nuevas Construyendo Futuro de Buenaventura”, el *comadreo* es un “grupo” conformado por mujeres, que reúne saberes étnicos y culturales, así como estrategias “femeninas” y no violentas de acompañamiento en el dolor⁵⁸, expresando a través de “narraciones, llanto, gritos”, la rabia. Esto como práctica a la que recurren las mujeres víctimas de desplazamiento y violencia de género, “con dolores en el alma, con malestares físicos”, construyendo así un espacio de sanación y reivindicación como una suerte de ritual de acompañamiento.

En ese sentido, para mi investigación es central pensar el *comadreo* desde una perspectiva analítica de los feminismos negros contemporáneos latinoamericanos, en tanto posibilita espacios de autonomía y organización entre mujeres racializadas en el que se comparten vivencias específicas. Esta referencia a otras colectivas latinoamericanas no sólo amplía el campo de resonancia de nuestras prácticas, sino que permite articular lo íntimo con lo político, lo local con lo transnacional, lo afectivo con lo subversivo.

Ellas tienen un concepto de lo que es el comadreo el reunirse entre mujeres, platicar, estar conscientes de lo que somos como mujeres. Tú sabes que el chisme entre mujeres siempre está bueno: como mujer platicas, te ríes, convives, lloras. “¡échele ganas, comadre!” es hermandad, pues. Los compadres se reúnen para tomar, hablar de mujeres y perder el tiempo. En cambio, nosotras nos ayudamos: que si el hijo está enfermo, que si las dolencias. - Cecilia Estrada

En el contexto urbano de la Ciudad de México, donde las violencias racistas, clasistas y patriarcales se entretajan de forma cotidiana y muchas veces normalizada, el comadreo emerge como una práctica de resistencia íntima. No es sólo un espacio neutro ni meramente anecdótico. En nuestra colectividad, se convierte en una forma de sostenernos entre nosotras, de afirmar nuestra existencia en un mundo que constantemente nos empuja hacia los márgenes.

⁵⁷ Surge públicamente en 1996 como respuesta a la violencia que atraviesa a las mujeres en zonas de conflicto. En 2000, se une a la “Red de Mujeres de Negro Contra la Guerra, lo que refleja su capacidad de enfrentar y articularse ante las demandas internacionales.

⁵⁸ Herencias ancestrales como el comadreo contribuyen a la recuperación emocional de las mujeres en Buenaventura” (2015).

El comadreo, tal como lo experimentamos en la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX*, no ocurre únicamente en los momentos explícitamente organizativos. Sucede también en los tiempos muertos de la asamblea, en las comidas compartidas, en los mensajes de voz o mensajes de *WhatsApp*, en las llamadas que se alargan, en los cafés improvisados antes o después de una reunión. Es ahí donde tejemos confianza, donde nombramos nuestros miedos, cansancios y deseos. En esas conversaciones sin jerarquías es donde empieza a tomar forma una política enraizada en los afectos y el reconocimiento mutuo.

Estas prácticas, lejos de ser menores, encarnan una forma cotidiana de resistencia frente al sistema que nos quiere separadas, nos quiere agotadas, instrumentalizadas o en competencia. Como dice bell hooks, el chismorreó, el hablar íntimo entre mujeres, ha sido tradicionalmente uno de los pocos espacios donde podemos expresar lo que realmente pensamos y sentimos, lejos de los imperativos de agradar o de cumplir con un rol impuesto. Así se vive el *comadreo* en la *RMACDMX*. Como un refugio en el que se fortalece la autoestima colectiva que nos sostiene.

Desde esa mirada, el *comadreo* no es sólo conversación; es estrategia política, es ética del cuidado, es ejercicio de poder comunitario. Es el lugar desde donde construimos una subjetividad propia, una voz que se permite sentir, quebrarse, sanar y volver a articularse con otras. Por eso más que una práctica periférica, el comadreo es una de nuestras formas centrales de resistir lo cotidiano.

En la Red trabajamos para reforzar nuestra identidad, sobre todo con nosotras mismas, primero nosotras. Siempre hay dudas y cuestionamientos, por eso la Red se vuelve ese lugar seguro para reflexionar sobre nuestras inseguridades. Porque, aunque la mayoría de las veces nuestras reuniones son por zoom, nos preocupamos por lo que le pasa a nuestras hermanas, cómo nos sentimos. Es muy chido estar entre hermanas y encontrar consuelo. Siempre hacen falta esos apapachos que no encuentras con cualquier persona, porque la violencia está muy normalizada y nos catalogan como exageradas. (Cecilia Estrada, entrevista semiestructurada marzo, 2024)

Pensar el *comadreo* como una práctica de subjetivación política implica reconocerlo no sólo como un intercambio informal de palabras o afectos, sino como un proceso mediante el cual se constituyen y reorganizan las resistencias y los sentires de mujeres y cuerpaxs racializadx en

contextos urbanos como el de la Ciudad de México. Es desde este lugar, tensionado entre el silenciamiento histórico y la necesidad urgente de hablar, que el *comadreo* deviene una estrategia para narrarnos desde nosotras mismas.

Hablar, escucharnos, nombrarnos, compartir los dolores y las alegrías, es también una forma de posicionarnos. Como señala bell hooks, muchas veces las mujeres se ven obligadas a ocultar lo que realmente piensan o sienten para no incomodar o para sobrevivir en entornos violentos y misóginos; sin embargo, en espacios seguros, pueden expresar lo auténtico. El *comadreo* se convierte entonces en ese terreno fértil donde dejamos de complacer y empezamos a decir lo que duele, lo que se quiere transformar.

En la *RMACDMX*, el *comadreo* se reconfigura como una herramienta para politizar la vida íntima y cotidiana. Las conversaciones entre comadres son también espacios para construir saberes propios, disputar narrativas dominantes y, sobre todo, crear sentido colectivo. A través de esta práctica, se despliegan procesos de identificación, de afirmación y de resistencia, donde se confrontan estigmas asociados a lo femenino, lo emotivo, lo comunitario.

Partiendo de que la idea universalizadora y colonial de “ser mujer” nos coloca en un proceso complejo de identificación con nosotras mismas, es relevante pensar el *comadreo* como ese espacio en el que se reivindica y se nombra la “otredad” sin que esta se traduzca en discriminación.

La finalidad de escribir y reflexionar del *comadreo* es destacar el impacto que esta práctica tiene dentro en la construcción de sentido identitario, tanto a nivel personal como colectivo. Su principal móvil es el reforzamiento de vínculos a partir de nuestras experiencias, y la constante reflexión sobre lo que nos hace ser y estar en comunalidad. Así el *comadreo* materializa la idea de sororidad creando un espacio seguro, de y para nosotras.

“Es reconfortante saber que no estás sola, que hay personas que están viviendo procesos similares al tuyo. Pude entenderme a través de ellas”. – Ale Tentle

Desde nuestras experiencias personales, se convierte en un posicionamiento político colectivo –una acción política desde el “comadreo”– que no se cierra a un modo específico, espacio o hilo conductor de este encuentro.

El cuerpo se recupera a través de la sanación, del cuidado, del goce, la promoción de la vida digna, los afectos, la historia y la cultura. Este proceso implica una autoconciencia política sobre la historia de las personas, de cada cuerp(x) y del lugar que ocupan en el mundo. Estamos entrando en procesos de subjetivación política que, simultáneamente, nos producen como sujetxs desidentificadxs, extraños a todo orden, abyectos.

Corporeidad sería pensar este cuerpo en el tiempo, formado por las experiencias vividas, por las inscripciones históricas y culturales. De esta manera, asistimos al cuerpo como “algo en proceso y que nunca finaliza su estructuración. En él, todo se produce: subjetividad, cultura, sociedad, poderes, opresiones y deseos, etc. (Almeida, 2004;10).

Es desde el *comadreo* que se cuestionan y reelaboran constantemente los discursos sobre afrodescendencia, así como los procesos de reivindicación y enunciación desde nuestras experiencias. En los estudios de género, el comadreo permite comprender el conjunto de prácticas y procesos de construcción de subjetividades.

Por lo tanto, hablar de la *RMACDMX*, es hablar de la construcción de nuestra historia, una historia de afrodescendencia en el contexto urbano donde hace falta mucho trabajo. Lo que se hace es apropiarnos de nuestra ciudad, desde los afectos y apapachos, viviendo el proceso desde un sitio marcado por migraciones e individualismo.

Aquí en la Red somos mujeres de diferentes edades. A lo mejor yo te puedo dar un consejo: “yo namás te estoy diciendo que a mí ya me pasó y no quiero que tú lo repitas”. O ustedes como chavas me impulsan a aprender de la fuerza que ustedes tienen, porque yo crecí con muchos miedos e inseguridades. (Cecilia Estrada, entrevista semiestructurada. Marzo, 2023)

Ante ello, propongo el término “doloridad”, acuñado por Vilma Piedade (2021), como una forma de nombrar desde el dolor histórico y estructural que atraviesa a todas las mujeres bajo el sistema patriarcal, pero que se intensifica en lxs cuerp(x)s marcados por la negritud. Como dice Piedade:

Doloridad conlleva en su significado el dolor provocado en todas las Mujeres por el machismo. Sin embargo, cuando se trata de Nosotras, Mujeres Prietas, hay un agravamiento en este dolor. La Piel Prieta nos marca en la escala inferior de la sociedad. Y la Carne Prieta todavía sigue siendo la más barata del mercado.

El dolor, entonces, no sólo une a las mujeres; también puede convertirse en una potencia de cambio, en una fuerza transformadora. La doloridad es, así, una política de reconocimiento del daño, pero también una estrategia de reexistencia. Es desde ese punto que reconocemos el camino del *comadreo*, como mujeres negras, racializadas. Todas desde nuestras singularidades, tejemos comunidad desde lo que nos duele y desde lo que nos sana.

“Aquí encontré hermanas con las que coinciden nuestros dolores, doloridades, sonoridades...” - La Negra Mexa

Así lo comprendí cuando, luego de presentar formalmente en rueda de prensa ante el COPRED el “Observatorio Legislativo y de Políticas Públicas Afromexicanas y Afrodescendientes de la Ciudad de México” como una de nuestras alianzas con la comunidad afro en la capital (y de la cual ampliaré la discusión en el siguiente capítulo), decidimos —Krhis Giles, Cecilia Estrada, Yalú Déciga, Karla y yo— ir a “echar taco” y una chelita. Encontramos una cantina por la zona y respectivamente pedimos nuestra chelita y el menú que se ofrece como parte de la dinámica de estos espacios: plato de frijoles con chicharrón en salsa verde y tortillitas.

Comenzamos brindando porque al fin se había oficializado, ante una institución, nuestra alianza con otras organizaciones que se inscriben en la lucha antirracista en la ciudad; brindamos también como un ritual para manifestar un camino de logros. Yalú, quien se dedica al arte circense especialmente, nos habló del proceso para registrar a su organización como A.C. lo que inevitablemente derivó en profundizar respecto a las complejidades y obstáculos que atravesó siendo una mujer artista, negra-afrodescendiente. Krhis, quien también se encuentra en el ámbito artístico y de gestión cultural, se unió a la narración de esas experiencias resaltando el abuso que existe en la industria cultural; sin embargo, el instante cobró otro tinte cuando comenzamos a hablar de los proyectos que se venían, así como los logros y espacios que hemos alcanzado desde la Red. Para entonces, nuestros tarros de cerveza se habían vaciado, por lo que, para seguir en el festejo, decidimos pedir una jarra para compartir.

Como observación dentro de esta dinámica debo señalar que, aunque la *RMACDMX* pretende hacer un comadreo que reúna a todas o a la mayoría de las integrantes, no siempre es posible, debido al ritmo acelerado de la ciudad. Sin embargo, es preciso mencionar que el hecho de que no exista una coordinación formal para encontrarnos, esos momentos de risas, anécdotas,

“bailongo” surgen como un acuerdo no dicho, mientras nos encontramos en alguna reunión en casa, un parque, transporte público, alguna sala virtual o una conversación por WhatsApp.

Este apartado dedicado al *comadreo* se aproxima a las estrategias que construimos para romper con las narrativas de negación, exclusión, pero a través del goce, la rabia y la dignidad. En estas cotidianidades —mujeres racializadas y urbanizadas transitando la capital— el *comadreo* se convierte en acompañamiento frente al ritmo acelerado de la vida, y una búsqueda de balance que Natalia Quiceno (2016) denomina “Vida Sabrosa”, como una resistencia frente a las normativas impuestas sobre lxs cuerpxs no blancxs y lxs espacios que nos han sido históricamente negadxs.

Quiceno explica que *Vivir Sabroso* es una filosofía de vida en las comunidades negras y que permite resistir frente a un contexto de violencia y despojo territorial y existencias, mientras que se reafirma la vida.

La idea de vivir sabroso es potente en muchos sentidos... No es una meta ni una finalidad, sino un proceso, un hacer, un existir día a día. Vivir sabroso es algo que se realiza, pero que se agota, y por tanto, no deja de buscarse [...] En medio de tantas dificultades, horrores vividos y la continuidad de la violencia, los afroatrateños no han perdido la alegría de vivir, la solidaridad, las ganas de viajar, visitar a sus parientes, ir al monte, navegar el río, navegar, beber, celebrar a sus santos, y cantarles a sus muertos. Pese a todo, nadie les ha podido quitar su fuerza y dignidad. Y apelar a ella es el camino para no perderlas. (Quiceno, 2016;23-24)

La situación con las interacciones de la *RMACDMX* se vio afectada tras la llegada de la pandemia COVID-19⁵⁹; sin embargo, eso jamás fue impedimento para darle continuidad al trabajo colectivo. Es incluso desde este panorama que se empieza a dar visibilidad y se intenta retomar la práctica del *comadreo* como estrategia de lucha y encuentro con otras mujeres, por quienes siempre se ha referido como “hermanas”: comadreo con las hermanas colombianas, de Chile, Brasil, Panamá, Ecuador, Estados Unidos, El Caribe. Aquí el objetivo era precisamente expandir las redes de apoyo, conocer las experiencias de lucha, de vida y de educación antirracista de las hermanas negras de otros países.

Un espacio de intercambio de saberes en el que crecemos al irnos conociendo y nos hemos dado a conocer, pues la Red tuvo que aprender a hacer uso de plataformas y redes sociales —tanto

⁵⁹ La epidemia mundial que llegó a México, detectándose el primer caso el 27 de febrero de 2020.

para organizar los eventos, hacer trabajo de difusión y realizar las transmisiones vía zoom— que reforzaron la movilización y la creación de vínculos, frente a los obstáculos que derivaron de la pandemia. Es en este marco que surge lo que fue llamado la primer “Juntanza de Comadres” celebrado el 28 de julio de 2021, en el marco de la “Conmemoración del Día Internacional de las Mujeres Afrodescendientes”⁶⁰, vía zoom, en el que participamos la RMACDMX y la red de mujeres afrocolombianas de la colectiva *Comadreo por la Vida*⁶¹ en un intercambio de experiencias de vida, aprendizajes y agendas políticas de las hermanas de la propia red y de otras redes y colectivas negras.

A mí se me hace tan interesante y son muchas las mujeres que se reúnen, teniendo como objetivo el tener un espacio para comadrear, para contar penas y alegrías. Me llamó mucho la atención, porque se parece mucho a lo que nosotras queremos lograr en la Red: las mismas ganas de aprender y de empoderarnos. (Entrevista con Cecilia Estrada en el marco de la Juntanza de Comadres, 2021)

En esa ocasión, sí se organizó de manera específica un programa en torno a agendas de trabajo para impulsar las luchas de mujeres afrodescendientes y reforzar alianzas entre redes de mujeres negras. En ese marco y durante el proceso de difusión de este *comadreo*, fue denominado “conversatorio”, –partiendo de la lógica de la discusión académica entre un grupo de personas intelectuales y expertos en ciertos temas–; sin embargo, para la Red y la colectiva “Comadreo por la Vida” fue y sigue siendo importante nombrar las formas en que nos situamos en los espacios, por lo que, aunque de manera “formal” recibió el título de conversatorio, nosotras, desde nuestras redes y canales de difusión lo anunciamos como “nuestro *comadreo*”, pues la intención es narrar, contar, reflexionar y compartir las historias de vida de las hermanas de la propia red y de otras redes y colectivas negras.

⁶⁰ Dicha conmemoración se remonta al año 1992, cuando un grupo de mujeres se dan lugar en República Dominicana, con el objetivo de realizar una agenda política para visibilizar las problemáticas a las que se enfrentan como mujeres racializadas, hipersexualizadas y violentadas. Surge el Primer Encuentro de las Mujeres Afrolatinas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, estableciendo el 25 de julio como el Día Internacional de la Mujer Afrodescendiente.

A partir de entonces cada 25 de junio mujeres afrodescendientes y de la diáspora de cada rincón del mundo se reúnen, desde sus organizaciones, colectivas y trincheras para reforzar su lucha encaminada a erradicar la discriminación racial y la violencia de género, a través de actos políticos como los son la cultura a través de las expresiones artísticas.

⁶¹ El grupo *Comadreo por la Vida* está constituido por mujeres negras del Litoral Pacífico colombiano, quienes, a través de la música, el canto, la poesía y sus tradiciones, resisten y narran sus territorios, encontrando en sí mismas una comunidad de personas desplazadas de distintos puntos del pacífico colombiano, lo que les impulsó a conformar el grupo de cantadoras “Integración Pacífica”, donde generan contenido artístico que simboliza vida y paz

En un comadreo siempre hay un chisme o un chiste. En una asamblea hay un guion. En el comadreo siempre hay un toque de complicidad, amistad, hermandad, lealtad, fidelidad; una asamblea es algo muy frío, acartonado, no hay risas. Aquí se vive la locura de un baile, después de comadrear, de echar chisme, siempre disfrutamos. La mujer negra tiene esa magia... de contar, somos muy buenas narradoras, contando un cuento un chisme. Contamos las cosas con mucha gracia, con mucho detalle. (Cecilia Estrada. Entrevista semiestructurada. Marzo, 2023)

Otro aspecto a resaltar es la condición de virtualidad en el que se suscitó este encuentro, pues conlleva a una serie de estrategias de organización para que las circunstancias sean las más adecuadas y, en este caso, la distancia no sea un obstáculo en la charla. La suma de todos estos aspectos da pie a pensar el *comadreo* desde sus múltiples formas de realizarse, pero al mismo tiempo, me hacen reflexionar respecto a cuáles podrían ser los límites de este tipo de encuentros.

Como vemos, el *comadreo* suele expandirse, tomar diversas formas, sin perder el sentido que hace emerger afectos, emociones. Es desde esta dimensión que reflexiono precisamente en las formas y espacios en que opera, pues incluso está rompiendo con los discursos académicos hegemónicos en los que únicamente bajo el conocimiento teórico e intelectual es posible ocupar esos espacios.

Es así que debemos pensar el *comadreo* como un encuentro altamente político a partir de las formas en que nos apropiamos de los espacios y nos situamos desde lo “íntimo” y lo personal, resaltando además la búsqueda de crecer esta “red” en intercambio/interacción con mujeres de otras colectivas. El hecho de juntarse a “echar chismecito” apunta a dinámicas de interacción desde las emociones, los sentimientos.

Olga Sabido (2022) plantea el tema de las emociones como condición que posibilita la producción del conocimiento, explicando esto como un proceso que no separa cognición, cuerpo, emociones, como recursos de información que generan sentido/subjetividades. Por ello, considero importante pensar el *comadreo* como el proceso de creación colectiva de la *Red*, a través del encuentro, el diálogo, y articulado desde la corporeidad. Con esto, no sólo me refiero a un cuerpo físico, sino a un cuerpo atravesado por cuestiones afectivas.

En la creación colectiva se construye a partir de las relaciones entre las singularidades, la diversidad de cuerpos, creando redes que conectan lo que antes estaba separado. Esto permite la construcción de algo nuevo que se gesta y genera en conjunto y que sólo es posible con la contribución de cada uno. Esa creación tendrá, así, fuerzas y formas originadas por las

singularidades; singularidades que se unen, se organizan, traman y reúnen lo que hay de potente en cada una de ellas para dar lugar a una obra colectiva (Marugán, 2022; 129).

En esa línea, otro de los momentos clave, y que refleja precisamente la colectividad y la lucha de la *Red*, es el recientemente celebrado 5to Encuentro y 4to Aniversario de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México*⁶² (celebrado el 2 y 3 de diciembre de 2023 en el Complejo Cultural Los Pinos), que nos logró reunir a todas sus integrantes, tomando en cuenta las habilidades y destrezas en las que cada una nos especializamos, para así poder reflejarlas en las actividades que conformaron el programa de estos dos días de *comadreo*.

Desde el comadreo nos encontramos, nos entendemos. La Red es un espacio seguro, pese a los desacuerdos que llegan a acontecer. Creo que nos caracteriza la diversidad en muchos aspectos (fenotípicamente, también desde nuestros caminos profesionales), y es desde ahí que podemos pensar en las posibilidades de nuestra colectividad que van sumando a nuestra agenda. Para mí, esto se vio reflejado en el aniversario de 2023. Politizar echar chisme, desde la fuerza en colectividad. - Ana de las Flores

El 5to Encuentro y 4to Aniversario de la RMACDMX tuvo especial consideración para que las habilidades, destrezas o áreas de especialización se vieran reflejadas desde las actividades presentadas: se realizaron presentaciones desde el canto, la danza, talleres sobre afrofeminismos, presentaciones editoriales, performance/ritual de ancestría y negritud, teatro y conversatorios. Este *comadreo* nos reunió por primera vez, de manera presencial, en una misma trinchera, reconociéndonos desde nuestras negritudes, prietitudes.

Mi primera emoción con la Red fue de expectativa... yo quería saber quiénes eran. En el encuentro del año pasado (2023) fue escucharlas. Me llamaba mucho la atención su corporalidad, las historias de vida de cada una... la empatía ante todo lo que escuchaba y todo lo que se promueve. Yo no era consciente de tanta discriminación y eso fue una gran aportación de la Red. Mi experiencia ha sido fuerte porque es un proceso de aprender y entender muchas cosas que se siguen viviendo y a la vez sentirme muy acogida. - Laura Uscanga

⁶² Fue celebrado el pasado 2 y 3 de diciembre en el Complejo Cultural Los Pinos, en la Ciudad de México.

Desde esta línea podemos pensar el *comadreo* desde el hecho de que está siendo ejecutado en espacios institucionalizados o instancias delegadas por el Estado para administrar las diferencias, donde pareciera que el *comadreo* cobra otros tintes al presentarse bajo un programa “validado” por una institución, pero que gracias a la firmeza de las coordinadoras de la *RMACDMX*, Cecilia y Krhis, no pierde el objetivo de realizarse desde la libertad, dignidad y gozo que constituyen los quehaceres y saberes que hacen “la vida más sabrosa”: riéndonos, bailando, llorando, construyendo crítica, abrazándonos, exteriorizando nuestras experiencias más íntimas, acompañadas de compañerxs de lucha, de la comunidad académica no blanca.

Estamos además entrando en un proceso de creación de conocimiento, generando y enriqueciendo debates sobre la producción de subjetividad, lo afectivo, procesos de racialidad, memoria, ancestría, colonialidad, y feminismos. Todo esto, desde nuestro cuerpo como el espacio de la cura y en el contexto de la experiencia colectiva, en la articulación de las diferencias, por lo que el cuerpo es el efecto de las redes de articulación y, a su vez, la diferencia es lo que está produciendo sentido y construyendo singularidades que se afectan mutuamente (Latour, 2004; Almeida, 2004, Marugán, 2022).

Reconocemos que nuestros procesos se basan en concientizar que nuestra identidad cobra otras complejidades, que más que alejarse de una “negrura impuesta” (Césaire, 2006) se constituye desde otros matices.

Es aquí donde también se torna urgente pensar cómo nuestros cuerpos y subjetividades racializadas son constantemente atravesadas por una lógica de exclusión/inclusión dentro del orden neoliberal, especialmente en el marco de las llamadas políticas de identidad. Desde una mirada foucaultiana –y en diálogo con autoras como Butler–, nos situamos como sujetos abyectxs, es decir, cuerpos expulsados de la norma, que desafían los límites de la humanidad reconocida, pero que, paradójicamente, se tornan objeto de recuperación simbólica dentro del aparato institucional que antes los rechazaba.

Esta dualidad tensa se evidencia en los procesos de visibilización y reconocimiento impulsados por las políticas de identidad que operan en los marcos del multiculturalismo neoliberal, donde la inclusión suele estar mediada por una lógica de distinción y asimilación: se nos reconoce siempre que encajemos en categorías administrables. Es decir, la inclusión se da a costa de la diferencia radical, de la autonomía real. Lo abyecto se reintegra al orden sólo bajo ciertas

condiciones, y muchas veces implica renunciaciones simbólicas: a la rabia, a la complejidad del dolor, al goce no domesticado y, sobre todo, a una política del cuerpo que no se somete a una lógica productiva ni al relato nacionalista de mestizaje.

En este marco, el *comadreo* encarna una forma de resistencia a esa operación de blanqueamiento simbólico, porque no busca encajar en el molde de lo institucionalmente reconocible. Su potencia radica, precisamente, en su desborde de afectividad, en la risa que no pide autorización, en el llanto no domesticado, en la narrativa íntima que no intelectualiza no se traduce al lenguaje académico hegemónico.

A las mujeres afro siempre nos critican por gritar, por reírnos bien fuerte. Pues en el comadreo una es libre de ser escandalosa. Luego piensan que eres bien agresiva... pero pues cómo no vas a ponerte a la defensiva, o por alzar la voz. La experiencia más bonita es estar abrazada y acuerpada desde un lugar en el que digo: “de aquí soy”- Cecilia Estrada

Aquí, el ser un cuerpo abyecto no se vive como una carencia, sino como una posibilidad política que nos permite desmarcarse de las lógicas que norman lo que es visible, deseable o válido. Ser sujetxs abyectxs es también producir saber desde el margen, desde el borde donde se agrieta la normatividad. Y el *comadreo*, en tanto práctica radicalmente situada, se convierte en ese lugar del quiebre donde se gesta una subjetividad que no encaja ni pretende encajar, pero que construye comunidad, historia y dignidad.

Ante ello, el *comadreo* no debe reducirse a un recurso estratégico para visibilizar ciertas agendas dentro del marco institucional. Su fuerza está en seguir siendo un espacio en disputa, donde lo abyecto no se redime, sino que se posiciona como una estrategia colectiva de cuidado, sanación y agencia política, donde lo íntimo se torna profundamente político.

Este acto cotidiano, profundamente enraizado en las vivencias de mujeres racializadas como no blancas, se convierte en un espacio de construcción de subjetividades, de recuperación del cuerpo-territorio, y de articulación de memorias y afectos que históricamente han sido negados.

Uno de los momentos que representa esta alianza estratégica entre la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX*, colectivxs y personas que se reconocen desde la negritud, es

el proyecto de sesión fotográfica –propuesta principalmente por Khris Giles– en el marco del “Día Internacional de la Mujer Afrodescendiente, Afrolatina, Afrocaribeña y de la Diáspora”⁶³.

Luego de convocar al interior de la *Red*, nos dimos a la tarea de difundir dicho proyecto con otras mujeres de nuestros círculos –laboral, de amistad, académico, profesional, artístico– que estuvieran interesadas en que a través de esa dinámica nos enunciáramos. Nuestra emoción iba en aumento, ya que el llamado cada vez se extendía a más mujeres.

La cita se hizo prácticamente un mes antes del día de la conmemoración, en la Plaza de Santo Domingo “Sitio de Memoria Histórica Afromexicana”⁶⁴, destacando el concepto *Black Panthers* afrouurbanas, a través del motivo tecuanes mexicanos.

El día del encuentro, la propuesta se materializó con alegría desbordante: nos encontramos, con nuevos rostros con quienes nos íbamos presentando mientras nos maquillamos, intercambiábamos prendas, joyería y accesorios, nos modelábamos unas a otras y nos proponíamos formas más atrevidas de explotar la belleza de nuestrxs cuerpxs, de nuestrxs rostros, pero, sobre todo, de nuestras negritudes como “Tecuanas Negras”⁶⁵.

Khris Giles me invitó a una sesión de fotos de mujeres afros. Fue muy bonito porque es raro encontrar en la CDMX un espacio afrocentrado, y esa fue la primera vez que lo percibí, a partir de esa sesión. Encontrarnos ha sido un gran paso, encontrar un espacio afrocentrado seguro. -
Ana de las Flores

⁶³ Se conmemora cada 25 de julio, destacando la lucha y resistencia de las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe, reconociendo y visibilizando las contribuciones de las personas afrodescendientes frente al contexto de discriminación y exclusión. Se acordó esta conmemoración en el marco del Primer Encuentro de Mujeres Negras Latinoamericanas y Caribeñas, celebrado en República Dominicana en 1992.

⁶⁴ La Plaza de Santo Domingo, ubicada en el Centro Histórico de la CDMX, fue designada como el primer “Sitio de Memoria de la Esclavitud” en México, conmemorando la llegada de aproximadamente 250 mil personas esclavizadas traídas del continente africano. A través de la colocación de una placa colocada en la fachada de la iglesia de Santo Domingo, se oficializó como un acto simbólico de justicia y memoria histórica por parte del INAH, UNESCO y el Fideicomiso del Centro Histórico.

⁶⁵ “Tecuanas Negras” fue la temática, propuesta por Khris Giles, para llevar a cabo la sesión fotográfica, la cual tuvo por objetivo reflejar las formas en que, como movimiento de mujeres racializadas, nos agenciamos y constituimos nuestras negritudes desde la urbanidad. Dicha propuesta toma como referencia al movimiento afroamericano que surge a finales de los 60 en Oakland, California “Black Panthers” el cual, frente a la lucha por los derechos civiles, se inspiró en la pantera negra como símbolo de resistencia. En el contexto de las mujeres negras de la movilización afrodescendiente en la CDMX, se adaptó la figura del tigre -Tecuán o tecuani en náhuatl- siendo la representación de una danza tradicional que representa la cacería del jaguar y que es una expresión cultural en comunidades nahuas, mixtecas y amuzgas de estados como Puebla, Morelos, Michoacán, Estado de México, Oaxaca y Guerrero.

Esta práctica de reunirnos entre mujeres racializadas para capturar nuestra esencia negra a través de fotografías se ha extendido reuniendo no sólo a las mujeres que integramos la *Red*, sino también a otras mujeres que, identificándonos desde nuestras racialidades, conectamos en esta red. Nos enunciamos incluso desde nuestras inseguridades, las manifestamos desde las experiencias compartidas.

Finalmente, en medio del *comadreo*, el fotógrafo –amigo de Khris– Enrique Rivera, comenzó a captar la esencia de todas juntas, hasta que cada una dejó a un lado la timidez de posar frente a la cámara y entre todas orquestamos la sesión de fotos.



En la dicha de encontrarnos en el goce, la ternura radical y la afrosororidad, desde la RMACDMX convocamos a nuestras hermanas queridas, afropoderosas, fuertes, y resilientes a ser parte de esta campaña de visibilización afromexicana, neocimarrona, afrourbana y orgullosamente

AFROCHILANGA

Es hermoso poder vernos y reconocernos en la mirada de la otra, en sus sonrisas y en nuestras cuerpas negras.

Porque las llevamos en nuestra piel, a todas ellas, nuestras ancestras.

Desde nuestra diversidad afrodiaspórica nos seguiremos resignificando y acuerpando.

Seguiremos reivindicando nuestra historia, menos blanca y más memoria.

En ese sentido y, retomando a bell hooks:

La unión entre varones es un aspecto aceptado y afirmado de la cultura patriarcal. Simplemente se sabe que los grupos de hombres se mantendrán unidos, se apoyarán, harán equipo y pondrán el bien del grupo por encima del beneficio y del reconocimiento individual. La unión de las mujeres no era posible dentro del patriarcado, era un acto de traición, pero el movimiento feminista creó el contexto para que esta unión fuera posible. No nos unimos en contra de los hombres, nos unimos para proteger nuestros intereses como mujeres. (hooks, 2017; 36-37).

Este planteamiento de hooks es fundamental para comprender el *comadreo* como una apuesta política que no sólo rompe con la lógica individualista, sino que se teje desde el deseo de acompañarse, cuidarse y sostenerse como mujeres negras y racializadas, en un contexto donde esa unión aún desafía normas, expectativas e imaginarios dominantes.

Pensar el *comadreo* como una epistemología decolonial y feminista implica reconocer que, en sus risas, penas compartidas y gestos, se produce saber. Saber que nace del cuerpo, de la experiencia colectiva, de la ternura radical, del goce y de la rabia. De la dignidad. Es un saber que desestabiliza las jerarquías del conocimiento académico tradicional y que resiste la lógica colonial del aislamiento, del individualismo, del mandato del silencio.

Así, el *comadreo* se convierte en una forma de vida que celebra la diversidad, en donde reconocemos nuestras marcas históricas, y en donde se construye desde la potencia de lo común. Es, al mismo tiempo, un archivo viviente de nuestras experiencias, una red de apoyo, una trinchera afectiva y una herramienta de lucha. Desde allí, no sólo tejemos comunidad, sino que reescribimos nuestra historia desde nosotras, para nosotras y entre nosotras.

2.3 Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX: Género y afrodescendencia como exigencia de “ciudadanía”

Históricamente, las mujeres hemos sido invisibilizadas y borradas de las narrativas oficiales y luchas políticas por los derechos civiles. En la actualidad, los obstáculos por intentar ejercer

éstos de manera libre, se ven intensificados cuando confluyen múltiples formas de opresión como el racismo, el sexismo y el clasismo. Esto exige una comprensión más compleja de cómo se configuran las alianzas y las formas de negociación desde las relaciones de poder.

Bajo esta premisa, y desde una perspectiva feminista propuesta por Mónica Cejas (2016), es fundamental pensar la ciudadanía como un constructo patriarcal, racista y clasista, propio de un modelo determinado de sociedad, diseñado para reproducir jerarquías y exclusiones. Su análisis invita a cuestionar críticamente frente al concepto de ciudadanía, considerando la colonialidad del poder y la violencia epistémica como sustento de un régimen heterosexual, racista y capitalista, cuyas consecuencias afectan de manera desproporcionada a las mujeres (Cejas, 2016;21).

Y es que el problema con el discurso de ciudadanía ideal radica en el lenguaje universalista mediante el que articula su discurso de igualdad, porque no sólo produce, sino que atenta contra las diferencias, subordinándolas, pero también borrándolas, invisibilizándolas, interpretándolas, traduciéndolas e inhibiendo canales de expresión en su propia voz, en sus propios términos, impidiendo así la posibilidad de posicionarse como sujetos de enunciación (Cejas, 2016;20).

En este marco, Mónica Cejas propone reflexionar sobre la ciudadanía como una construcción histórica de la modernidad, que se ha sostenido sobre un consenso “androcéntrico y heteropatriarcal” y además racista y clasista. Según la autora, la ciudadanía debe entenderse como una categoría que implica tanto una identidad como una práctica; es decir, una forma de relacionarse con el mundo social a partir del ejercicio de derechos, el cumplimiento de obligaciones y la participación en procesos sociales culturales, económicos y políticos.

Los sujetos, señala Cejas (2017), definen su ciudadanía de múltiples maneras –frecuentemente en tensión–, en función con su localización territorial, histórica y política. Por eso, conceptos como “nación” y “ciudadanía” deben analizarse como sistemas relacionales que tienen que definen pertenencias, establecen derechos y responsabilidades, y determinan el acceso a recursos y a espacios de poder.

Aunque la ciudadanía se presenta como una promesa de inclusión que garantiza la plena participación de todos los individuos a la vida política, social y económica – independientemente de su origen, edad, religión, entre otras condiciones–, para las minorías, esta ha sido una promesa vacía y compleja. Las formas estructurales de racismo, sexismo y

otras formas de violencia y discriminación han operado históricamente para marginar y excluir a las personas racializadas como no blancas.

Por esta razón, son precisamente las mujeres afrodescendientes y racializadas quienes, al cuestionar las normas de género, raza, sexualidad —y su intersección con otras marcas de opresión y exclusión— han impulsado luchas políticas específicas que aborden estas complejidades. Estas luchas van desde la exigencia de reparación histórica y la digna representación en las narrativas —históricas y contemporáneas—, hasta el acceso efectivo a espacios y recursos que les han sido negados históricamente.

La Ciudad de México, como capital del país y sede de los Poderes Federales, constituye un espacio estratégico para la visibilización de demandas históricamente ignoradas por el Estado. Su centralidad política y mediática convierte a sus calles en escenarios privilegiados de disputa simbólica y material por el reconocimiento, particularmente cuando se trata de reclamos impulsados por sectores excluidos de la ciudadanía plena. En este contexto, las manifestaciones feministas destacan como una de las expresiones más visibles y potentes de lucha por la inclusión.

Las marchas feministas en la Ciudad de México, al desplegarse masivamente en los principales espacios públicos, funcionan como plataformas abiertas donde las personas pueden movilizarse y presentar sus demandas ante instancias institucionales. Esto las convierte en fenómenos políticos y sociales capaces de impulsar medidas efectivas contra las violencias de género, los feminicidios, la brecha laboral, entre otras formas de opresión. Su proceso de institucionalización está directamente relacionado con la forma en que estas luchas se estructuran dentro del discurso público, posicionándose como temas de gran relevancia en la agenda política.

Estas movilizaciones se han constituido en un fenómeno político y social que permite denunciar y exigir acciones frente a diversas formas de violencia estructural: desde la violencia de género y los feminicidios, hasta la desigualdad laboral, el racismo y otras intersecciones de opresión. Así, las marchas feministas no sólo visibilizan demandas urgentes, sino que también constituyen estrategias para insertar estos reclamos en el discurso público, en un intento por oficializar la lucha desde los márgenes.

Estar en la CDMX brinda cierto privilegio en ese sentido; poder vivir más de cerca este fenómeno de las movilizaciones, pasa en el caso de las marchas del 8M. Aquí tenemos ese privilegio, esa información, ese espacio, y si no, hasta tenemos el privilegio de poder crearlos. Tengo que reconocer eso de la ciudad, las posibilidades que tiene esta ciudad, hacen otra realidad en el sentido de lucha. - Krhis Giles

En este contexto, es fundamental analizar cómo las mujeres afrodescendientes participan y se posicionan dentro de estos espacios de movilización. Su presencia revela no sólo una demanda de reconocimiento identitario, sino una reivindicación más amplia: el derecho a ser parte activa del pacto social, es decir, una exigencia de ciudadanía plena. Esta ciudadanía no se refiere únicamente a la pertenencia legal al Estado, sino a la posibilidad de ejercer derechos, acceder a la justicia y ser reconocidas como sujetas políticas dentro de un sistema que históricamente ha invisibilizado tanto a las mujeres como a las personas racializadas.

Así, las luchas de las mujeres afrodescendientes en la Ciudad de México articulan una doble demanda; por un lado, el reconocimiento de identidad étnico-racial y de género y, por otro, el acceso real y efectivo a una ciudadanía que ha sido sistemáticamente negada. Cuando las movilizaciones feministas logran incorporar estas intersecciones, se convierten en espacios clave para reconfigurar lo público y disputar el significado mismo de la ciudadanía en contextos marcados por la exclusión.

Por ello, es necesario reflexionar el contexto de la capital mexicana como un territorio estratégico para la construcción y articulación de nuevas/otras identidades políticas. La Ciudad de México no sólo opera como escenario de protesta, sino también como un lugar donde se producen sentidos políticos que desbordan los marcos tradicionales del feminismo. En este espacio, la movilización feminista puede y debe entenderse más allá de las demandas clásicas de género, para ser leída desde su dimensión más compleja: aquella que se articula desde la diversidad, a través de la interseccionalidad.

Como plantea Álvarez (2024), “la diversidad inherente a la ciudad es una fuente natural de construcción de identidades y negociación de intereses; por tanto, es una fuente de generación de ciudadanías, en plural. En la ciudad se vive una ciudadanía diferenciada, no homogénea que reclama una política de la diferencia; no se reconoce, en cambio, en la ‘igualdad universal’ de la democracia liberal. La igualdad, en ese sentido, no es acorde con la realidad vivida en el espacio urbano contemporáneo”.

Esta perspectiva resulta clave para entender cómo la ciudad no sólo acoge, sino también visibiliza y potencia la pluralidad de experiencias y luchas que coexisten en el espacio urbano, particularmente aquellas que han sido históricamente invisibilizadas. Este enfoque permite reconocer las luchas transversales que se entrelazan con las demandas de las mujeres, como las de la diversidad sexual, la racialización, las maternidades, las infancias, las discapacidades, y otrxs cuerpxs y existencias históricamente desplazadas del centro del discurso ciudadano.

La visibilización de estas voces dentro de las manifestaciones no sólo amplían los horizontes del feminismo, sino que configura el concepto mismo de ciudadanía, entendido ahora como una construcción plural, situada y en constante disputa.

Por otro lado, recupero la reflexión respecto a lo que verdaderamente implica el “derecho a la ciudad”, más allá de la mera posibilidad de habitar o participar en la vida política y cultural. Siguiendo a la teórica feminista Mónica Cejas (2016), es fundamental reflexionar quiénes son lxs cuerpx que habitamos y transitamos el espacio urbano y, más aún, quiénes pueden ejercer efectivamente ese derecho. Habitar la ciudad no equivale automáticamente a pertenecer a ella. Aquí se evidencian las contradicciones que atraviesan esta categoría. Si bien la ciudad puede ofrecer oportunidades económicas, sociales, culturales o académicas, el acceso a estos beneficios no es igual para todxs. ¿Qué significa, en términos reales, gozar de estos derechos cuando se posee un perfil racializado?

El derecho a la ciudad es un gran privilegio: te brinda muchas oportunidades; creo que a nuestra edad, la urbanidad te puede brindar muchos puntos económicos, sociales, académicos. A nivel internacional se vuelve más importante la CDMX. Sin embargo, mi perfil es racializado desde la bolsa de trabajo. Y definitivamente también aquí la vida es más cara; la vida se vuelve insostenible. Hay muchas complicaciones. - Ana de las Flores

En la CDMX se puede pensar en los alcances en los ámbitos de movilidad, laboral profesional, económico, sin embargo, día a día hay que atravesar otras barreras que nos permitan situarnos desde esos privilegios. Factores como el estatus económico, social, cultural, condiciones de género, de sexualidad, poseer cierta corporalidad, las formas en que constituimos nuestro lenguaje, condicionan la forma en que nos desplazamos en el entorno urbano.

Tuve la oportunidad de reflexionar de forma vivencial sobre el papel de la capital como un espacio que potencia las prácticas y estrategias de resistencia. En vísperas de la Marcha del 8M

del 2023 –movilización que se realiza cada 8 de marzo en conmemoración el Día Internacional de la Mujer–, participé como integrante de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDMX) en la organización de uno de los contingentes que estarían presentes ese día en el Zócalo capitalino.

Nos reunimos con diversas organizaciones y colectivxs –feministas, transfeministas, antirracistas– en el bosque de Chapultepec, en un espacio autogestionado que nombramos “picnic 8M”. Allí, cada una llevó materiales para realizar pancartas, así como alimentos y bebidas para compartir. Más allá de lo logístico, este encuentro funcionó como un espacio íntimo y colectivo de reflexión, cuidado y articulación política ante la inminente jornada de protesta.

Debido a que como colectiva nos ha resultado complicado poder reunirnos todas –o la mayoría– de las que conformamos la *Red*, en esta ocasión asistimos Ceci y yo, e invitamos a Alitzel, compañera e investigadora sobre la movilización afromexicana. Antes de integrarnos al picnic, compartimos algunas reflexiones sobre nuestra experiencia previa con la marcha 8M en la CDMX. En mi caso, sería la primera vez que marcharía en un contingente. Comenté que mis dos experiencias previas no me habían dejado deseos de participar nuevamente en esta manifestación masiva. A pesar de comprender su relevancia política y simbólica, no me había sentido interpelada de forma directa por el espacio.

Ese comentario detonó otra reflexión por parte de Ceci, quien, siendo de Nezahualcóyotl –y yo de Chalco, EDOMEX–, propuso que sería interesante participar, en algún momento, en las marchas que se organizan en ciertos puntos de la periferia. Esta idea nos llevó a pensar en las complejidades que enfrentan las movilizaciones organizadas desde los márgenes: su escasa visibilidad y el limitado impacto que suelen tener en las agendas institucionales. Sin embargo, coincidimos en que es precisamente desde los territorios que constituyen nuestro habitar y transitar, que debemos organizarnos colectivamente.

Durante el picnic, descubrimos que muchas de ellas también provenían de zonas que, territorialmente, ya no forman parte de la “gran ciudad”, al menos no en términos de acceso a servicios, recursos y reconocimiento político. Nuestro entusiasmo por participar no se vio mermado por esas reflexiones; al contrario, se fortaleció al sabernos parte de un contingente diverso e incluyente. Por primera vez, marcharíamos como colectiva, con el objetivo de

visibilizar que la violencia feminicida no puede entenderse de forma aislada, sino que está atravesada por múltiples sistemas de opresión que deben señalarse desde la diversidad de voces.



Picnic en el bosque de Chapultepec, previo a la marcha 8M correspondiente al 2023.

Esta participación no sólo se limitó a un acto simbólico dentro de la movilización feminista, sino que también se inscribe en un proceso más amplio que disputa por espacios de representación y toma de decisiones. Como se ha mencionado anteriormente, el “XX Encuentro de Pueblos Negros”⁶⁶ ha sido el claro ejemplo de cómo estas disputas se materializan, no sólo como esfuerzos por visibilizar la presencia afrodescendiente en el país, sino como espacios de tensión activa en la gestión de identidades, agendas y alianzas.

En este contexto, la *RMACDMX* ha buscado insertarse en tales procesos, disputando su lugar dentro de estructuras organizativas históricamente dominadas por otras voces. Aunque a veces sin una conciencia plena de las dinámicas de poder en juego, el hecho mismo de intentar ocupar esos espacios representa una forma de interpelación al sistema. Se cuestionan las formas de organización, quiénes las lideran y por qué nuestras voces –como sujetas de derecho– no habrían de estar ahí.

⁶⁶ Celebrado en la alcaldía Coyoacán, CDMX, los días 15 y 16 de noviembre de 2019.

Como lo explica Cejas (2016), las mujeres que protagonizan estos procesos se convierten en “gestoras que abren la posibilidad de participación ciudadana de otras mujeres” (Cejas, 2016;28), reafirmando la posibilidad –y la urgencia– de que las mujeres afromexicanas participen activamente en el espacio público desde su lugar situado, con sus propios términos, demandas y estrategias.

En este contexto, la participación de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México*, se inscribe en una estrategia de construcción de ciudadanía política activa, en la que el discurso de los derechos se apropia y resignifica desde una identidad política situada. Como lo plantea Cejas (2016), la *RMACDMX* construye formas de protagonismo colectivo mediante el uso estratégico de su identidad como mujeres afromexicanas, tanto desde una dimensión individual como colectiva, revelando las relaciones de poder que atraviesan su existencia social y abriendo espacios propios de acción y visibilidad política (Cejas, 2016;28).

Esta producción de ciudadanía se articula con procesos de construcción de comunidades de interés y de identidades colectivas, necesarias para que las mujeres se reconozcan como sujetas de derechos. En este sentido, como señala Ortiz, la ciudadanía activa de las mujeres implica la generación de espacios y espacios públicos donde puedan establecer demandas, desarrollar autonomía y direccionar su vida desde el reconocimiento de sus propias necesidades y saberes. En este proceso la autonomía no es sólo un principio individual, sino un componente fundamental de la acción política colectiva que implica el derecho a decidir y a crear formas de participación que cuestionen las estructuras existentes, que han excluido históricamente a las mujeres racializadas.

La participación política, en este sentido, se vuelve un gesto profundamente contradictorio. Se exige reconocimiento a un sistema que históricamente ha operado sobre nuestra exclusión, y que, al incluirnos, muchas veces lo hace desde la lógica de integración administrada, no del reconocimiento pleno de la diferencia.

Como lo plantea Cejas (2016), este gesto político puede ser leído desde la noción de “sujetas abyectas”, aquellas que se sitúan en el límite de lo reconocible, lo vivible y lo nombrable dentro del orden social. Desde esta perspectiva resulta fundamental incorporar una mirada racial que permita identificar sobre qué cuerpos recaen las discriminaciones y violencias y cómo se van construyendo las lecturas de otredad y diferencia. La condición de abyección no es abstracta en

tanto que siempre está en relación directa con los sistemas normativos que imponen jerarquías, nombran y regulan quiénes pueden ser sujetos de derecho y quiénes quedan fuera de lo humano. Sin embargo, es precisamente desde esta posición de borde —desde el margen no domesticado— que se abren posibilidades para imaginar y ejercer una ciudadanía insurgente, no sólo derivada del molde universalista del liberalismo, sino tejida desde las prácticas concretas de cuidado, encuentro, gozo y comunidad.

Así, el *comadreo*, la organización colectiva, la presencia en las calles y las redes de afecto que se construyen —en espacios como el picnic 8M—, constituyen formas radicales de producir ciudadanía. En este sentido, la Ciudad de México se convierte no sólo en escenario de protesta, sino en territorio en disputa, donde se reescriben los significados de lo público, lo común y lo político desde nuestras voces, cuerpxs y memorias.

Somos negras, morenas, prietas, neocimarronas, afrodescendientes, afromexicanas, afrochilangas; venimos del barrio, de las periferias, de los márgenes y estamos en constante movilización y búsqueda de acceso al llamado “derecho a la ciudad”. Un derecho históricamente administrado por un modelo nacional y organizativo de ciudadanía mestiza, patriarcal y blanca, donde quienes no encajamos en ese ideal somos sistemáticamente invisibilizadas o empujadas a los límites de lo humano.

Frente a ello, las prácticas de organización, participación y resistencia, no sólo cuestionan las formas tradicionales de ciudadanía, sino que proponen nuevas maneras de habitar lo público. Nuestra participación en los espacios mencionados, no son gestos aislados, sino parte de una estrategia política y afectiva más amplia de reclamar la ciudad desde nuestros cuerpos racializados y nuestras historias silenciadas, disputar el sentido mismo de ciudadanía desde una experiencia situada, colectiva y profundamente interseccional.



De izquierda a derecha: Jess, Ale Tentle, La Negra Mexa, Ale Arteaga y Cecilia en la Marcha 8M 2023.

Apostamos, más allá del reconocimiento formal o institucional, a la construcción de una ciudadanía insurgente, una que no nace de la autorización del Estado, sino del derecho autoafirmación de existir, organizarse y decidir desde los márgenes. Una ciudadanía que se gesta en la resistencia cotidiana, los cuidados compartidos, en el goce colectivo y en la memoria que se niega a desaparecer.

En este contexto, lo íntimo y lo colectivo se entrelazan para construir formas de resistencia que emergen desde la experiencia vivida, desde los márgenes urbanos, la exclusión y las subjetividades racializadas. Lxs colectivxs afrodescendientes en la CDMX no sólo interpelan al racismo estructural, sino que reconfiguran activamente las formas de habitar, transitar, narrarse y reclamar la ciudad. Así, la afrodescendencia se desliza en una categoría política, profundamente situada y entretejida con otras marcas de otredad como la case, el territorio, la prieditud y la barrialidad. Este entramado complejo da lugar a nuevas/otras formas de ciudadanía insurgente, sostenida por la acción colectiva, la memoria y el derecho a existir desde la diferencia. A partir de esto, es fundamental profundizar en cómo lo afrodescendiente interactúa frente a los diversos contextos de disputa, negociación y estrategias de acción política con el Estado.

CAPÍTULO III

LA AFRODESCENDENCIA FRENTE A LOS DIVERSOS CONTEXTOS DE RACIALIDAD: DISPUTAS, DEVENIRES Y ESTRATEGIAS DE ACCIÓN POLÍTICA

Este capítulo explora la diversidad de escenarios que enmarcan la movilización negra afrodescendiente en la Ciudad de México y en el que, al producirse dinámicas de resistencia, negociación, se disputan formas de representación de “lo negro”. Dentro de estos procesos, propongo una reflexión respecto al papel que juega la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDMX) frente a las instituciones, el financiamiento por parte del Estado y las formas en que, como organizaciones de la movilización negra-afromexicana se entra en estas dinámicas de representatividad institucional racializada, creando, reforzando e incluso rompiendo relaciones con otras redes de lucha que son siempre mediadas por las subjetividades políticas.

Mujeres Negras en el Escenario de la Historia... Feminismo Negro... porque el Feminismo pretende que las Mujeres ocupen los espacios de poder instituidos. Aún somos pocas en la esfera pública. Ahora ¡imagínense para Nosotras, Mujeres Prietas! Desafío para el Feminismo - ¡Mujeres Prietas en el Poder! –Vilma Piedade

Estrategias y demandas frente a la construcción de “ciudadanía”

El término “afromexicano” no siempre ha formado parte del vocabulario oficial ni del imaginario colectivo nacional. Su incorporación ha sido resultado de un proceso histórico, social y político más amplio, vinculado al reconocimiento de la diversidad étnica en México. Este proceso comenzó a tomar fuerza a partir de la década de 1990, y se consolidó durante los años 2000, impulsado por organizaciones civiles afrodescendientes –particularmente en los

estados de Guerrero, Oaxaca y Veracruz—, en exigencia del reconocimiento constitucional de los pueblos y comunidades negras. Dicho esfuerzo fue acompañado por el trabajo académico y etnográfico que documentaron la presencia histórica y contemporánea en diversas regiones del país.

En este proceso, resulta crucial distinguir entre las dimensiones de lo étnico, lo racial y lo político, ya que estas categorías, si bien conceptualmente diferenciables, se entrelazan de forma conflictiva en el caso afromexicano. Lo étnico ha sido tradicionalmente comprendido en términos de cultura, territorio o pertenencia comunitaria; lo racial, en cambio, remite a estructuras históricas de desigualdad, jerarquización y blanquitud; mientras que lo político se expresa en las formas de organización, disputa por el reconocimiento y exigencia de derechos. Como advierte Citlali Quecha (2015), “La construcción del modelo de Estado-nación mexicano, fundamentado en las alteridades indígenas y el sector mestizo, únicamente retomó la figura de los antiguos esclavos africanos como parte del pasado histórico colonial, dando pie a que la dinámica social de los afrodescendientes contemporáneos fuera prácticamente desconocida”. Esta omisión histórica ha tenido como efecto la negación de lo racial como dimensión estructural y la folklorización de lo étnico como una forma de gestión simbólica de la diferencia. A ello se suma lo que Quecha (2021) identifica como la heterogeneidad generacional de las experiencias del racismo, donde las nociones de “raza” y las formas de discriminación se transforman y se transmiten en función de contextos específicos, lo cual influye directamente en las formas de agencia política. Por ello, abordar la afrodescendencia en México exige una lectura crítica de estas intersecciones y de sus implicaciones en la lucha por la justicia racial y social.

Un momento clave en este proceso ocurrió en octubre de 2011, en la comunidad de Charco Redondo, ubicada en la Costa Chica de Oaxaca, donde se llevó a cabo un encuentro nacional histórico entre organizaciones de comunidades negras, activistas, académicxs, funcionarios públicos y representantes de la sociedad civil. Este espacio fue decisivo para la construcción de una categoría identitaria que permitiera articular demandas de justicia social sin invisibilizar la diversidad interna de los pueblos afrodescendientes en México. Como señala la resolución del evento, “se acordó adoptar el término ‘afromexicano’ para efectos jurídicos y políticos de la movilización, conservando la autodenominación local” (Pueblos Negros en Movimiento, 2011;8). Este acuerdo fue fundamental no sólo para establecer una base común de acción

colectiva, sino también para articular demandas de justicia social sin invisibilizar la diversidad interna de los pueblos afrodescendientes en México.

En este contexto, se adoptó el término “afromexicano” como una categoría legal y política capaz de reclamar derechos colectivos sin negar las identidades locales y regionales. Esta categoría no se limita al reconocimiento simbólico: ya que implica una serie de prácticas, acciones y disputas en el marco de la lucha antirracista.

El reconocimiento de esta categoría ha generado múltiples debates en torno a los procesos de identificación y visibilización, así como tensiones en cuanto a la distribución de recursos entre los distintos grupos étnicos, como los pueblos indígenas y otras comunidades que también se enfrentan al racismo estructural, la pobreza y la marginación. Asimismo, las diferencias regionales entre las personas afromexicanas del Pacífico Sur, del Golfo de México y del centro del país complejizan aún más los procesos de representación y acción colectiva.

En este sentido, aunque el reconocimiento constitucional representa un avance importante, también ha abierto el camino a discusiones complejas sobre identidad, representación y políticas públicas, las cuales continúan en evolución y son parte fundamental de las disputas actuales en torno a la racialidad en México.

Desde mi participación en las dinámicas organizativas de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDMX) he podido observar y profundizar en aspectos clave relacionados con las disputas sobre la administración de las identidades en el país, particularmente en la capital. Organizaciones y colectivos afrodescendientes en la CDMX han impulsado la visibilización por su presencia y lucha a través de la gestión y organización de talleres, festivales, ponencias y creación de redes de apoyo que, a la vez, refuerzan los procesos de autoidentificación dentro de la sociedad mexicana.

El discurso que la RMACDMX ha construido –desde las subjetividades como mujeres negras, racializadas no blancas y urbanizadas– se ha convertido en una herramienta estratégica de posicionamiento político ante la exigencia por una ciudadanía plena. Esta agencia se despliega tanto en la movilización social como frente a instancias institucionales encargadas de gestionar y administrar las diferencias.

Como señala Ochy Curiel (2023), las luchas antirracistas y antipatriarcales deben partir de una mirada interseccional y crítica del Estado-nación, entendido como aparato que produce exclusión bajo lógicas coloniales. Los procesos por visibilizar la presencia afrodescendiente son siempre mediados por dispositivos institucionales que, como advierte Rita Segato (2007), operan desde una “pedagogía de la colonialidad” que clasifica, administra y busca representar a los sujetos subalternizados en función de los intereses del poder hegemónico. En este sentido, el reconocimiento identitario no es neutral, sino una herramienta de gobierno (Foucault, 2006), que puede simultáneamente abrir espacios de interlocución política y reforzar formas de control simbólico.

En este entramado se inscriben las acciones de la *RMACDMX*, cuyas relaciones de afinidad, diferencia y negociación se desarrollan en espacios de disputa constante respecto a qué tipo de ciudadanía se está apelando a partir de la afrodescendencia, la cual nos racializa desde experiencias múltiples de lo negro. Desde ahí emergen formas colectivas de construcción de un “nosotras” que confronta las redes institucionales, normativas y simbólicas imbricadas en los procesos de subjetivación política afrodescendiente en la capital del país.

Desde su conformación en 2019, la *RMACDMX* ha logrado posicionarse en espacios estratégicos de debate –académico, en el ámbito del activismo, institucional y de derechos humanos– desde donde despliega discursos que desestabilizan las lógicas estatales de representación identitaria, al tiempo que proponen una narrativa política afrodiaspórica. Esta apuesta se vincula con lo que Stuart Hall (2003) conceptualiza como “identidad como devenir”, es decir, como un proceso político en continua rearticulación que no busca una esencia fija, sino una posición desde la cual disputar los significados de lo afrodescendiente en México.

El discurso afrodiaspórico que impulsa la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX* se articula desde una enunciación situada, que no sólo reivindica la diferencia racial, de género y de clase, sino que la redirige como punto de partida para una acción política que desborda las formas tradicionales de reconocimiento estatal. En ese sentido, nombrarse “mujeres afrodescendientes” en el contexto urbano de la capital mexicana, no es una simple afirmación identitaria, sino que es además una construcción discursiva que desafía las estructuras normativas de aparición en el espacio público, más allá de lo físico o de lo corporal.

En ese contexto, Judith Butler (2015) desarrolla el concepto “espacios de aparición”, el cual resulta clave para comprender cómo estas colectividades configuran otras formas de presencia política. Para Butler, estos espacios de aparición no son propiamente espacios físicos o institucionales, sino una configuración performativa del espacio público, en donde lxs cuerpxs –aquellos no normativos o “impropios” para la escena pública– se hacen presentes de manera colectiva, que desafían las normas que rigen quién puede aparecer/existir en la escena y estructuras de poder existentes en el marco estatal del reconocimiento.

Así, las mujeres que integran la *Red* irrumpen desde la racialización, precarización y feminización estructural, no como sujetos de subordinación pasivos, sino como cuerpxs que desde la agencia de sus subjetividades se colocan en el centro de la escena política para denunciar y desestabilizar las múltiples formas de exclusión, reclamando cuidados y justicia social. Así, el espacio urbano, históricamente hostil para lxs cuerpxs racializadx, feminizadx, se convierte en un lugar de resignificación política al ser tomados como escenarios desde donde estxs cuerpxs se hacen presentes, cuestionando no sólo la ausencia de políticas públicas con perspectiva antirracista y de género, sino también las formas en que el Estado administra la diferencia y establece las formas de representación y reconocimiento.

Para Solange, una de las más recientes integrantes a la *RMACDMX*, nuestros procesos de movilización e incidencia generan una apertura a la reflexión respecto a las formas en que nos apropiamos de los espacios:

Ustedes se mueven mucho y desde diversos escenarios. Tienen un largo historial de participación ciudadana. Ustedes tienen acceso a espacios políticos. Eso es algo muy privilegiado, todo sucede en la capital y ustedes tienen oportunidad de hacer esa incidencia. Yo las conocí precisamente hace un año durante el 8M - Solange Bonilla

Como se abordó en el capítulo anterior, las reflexiones que atraviesan el accionar político de la *RMACDMX* cuestionan de forma constante cuál es el lugar de las mujeres afrodescendientes en los espacios de participación política. ¿Cuáles son los intereses en juego? ¿Cómo se sitúan estas disputas dentro de las dinámicas de reconocimiento y administración de identidades? ¿Qué tipo de subjetivaciones políticas produce el estar inscritas en las lógicas del Estado? ¿Qué proyectos emergen a partir de la relación de este discurso frente a otras dinámicas de organización colectiva y la interlocución institucional? Estos cuestionamientos no buscan respuestas cerradas, sino que abren posibilidades para repensar críticamente las tensiones entre autonomía

organizativa y cooptación institucional, en un contexto donde el reconocimiento estatal opera no sólo como un gesto de inclusión, sino también como un dispositivo de regulación y clasificación identitaria (Foucault, 2006; Segato, 2007).

En esta línea, Jean Comaroff (2011) plantea que la etnicidad no sólo opera como diferencia cultural esencializada, sino como un sentimiento colectivo y una forma de proximidad afectiva que se articula desde lo cotidiano, lo emocional y lo político. En contextos donde la diferencia se gestiona como mercancía simbólica, esta etnicidad es moldeada para el consumo cultural, produciendo una identidad nacional que, lejos de ser fija, se convierte en un recurso estratégico. Es decir, las formas de lo étnico no sólo son objeto de reconocimiento, sino también de instrumentalización en marcos estatales y de tecnologías de mercantilización, lo cual introduce tensiones entre autenticidad, representación y agencia. En el caso afroamericano, esta dinámica evidencia cómo la identidad es constantemente reconfigurada a partir de una doble presión que va, por un lado, desde los dispositivos institucionales que intentan capturarla en categorías estables y, por otro, desde las prácticas organizativas que resisten, negocian y resignifican lo afroamericano como una subjetividad política situada.

Para poder profundizar en la manera en que las disputas por el reconocimiento identitario colocan a lxs colectivxs en las dinámicas de administración de las diferencias, este capítulo se estructura a partir de tres dimensiones de análisis. Estas buscan problematizar la forma en que se producen, negocian y regulan las identidades afroamericanas en la Ciudad de México dentro de un entramado de relaciones de poder, representación y resistencia.

En primer lugar, abordaré aquellas instancias que figuran como representantes de las políticas antidiscriminación del Estado y que mantienen una relación directa con la movilización afroamericana, especialmente en lo que respecta a la gestión de recursos y la visibilización institucional. Esto incluye el trabajo de la *RMACDMX* en su vinculación con organismos como el Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México (COPRED), el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), el Congreso, así como gobiernos locales y otras dependencias. En este marco, examino cómo lxs colectivxs afroamericanas urbanizadxs producen agencia política frente a una identidad históricamente negada e invisibilizada, y cómo estas formas de construcción identitaria se ven interpeladas por discursos institucionales que, al definir y

categorizar, generan disputas –relaciones conflictivas y, a veces estratégicas– en el marco de la emergencia de una movilización afrodescendiente en la CDMX.

Como segunda dimensión de análisis, traigo a discusión el rol que juegan ciertos organismos y actores que, a diferencia de la *RMACDMX*, no emergen de procesos de trabajo comunitario y no necesariamente entran en un proceso de autoadscripción frente a lo afrodescendiente. Estos actores funcionan más bien como “traductores” o intermediarios entre las demandas de los movimientos y las instituciones del Estado. Interesa aquí reflexionar sobre cómo se da el proceso de construcción de “lo afrodescendiente” en el marco de una política neoliberal de “diversidad cultural” que, más que desafiar las relaciones estructurales de poder, tiende a subsumir las voces subalternas al ofrecer espacios simbólicos en un sistema que genera apariencia de inclusión, mientras operan bajo las lógicas del mercado y administración de la diferencia.

Finalmente, como tercera dimensión, me centro en la emergencia y posicionamiento e incidencia de la *RMACDMX* a partir de su relación –tanto de afinidad, como de diferencia– con otrxs colectivxs que habitan y disputan la ciudad. Esta perspectiva permite ampliar la reflexión sobre la racialización múltiple de la capital mexicana y sobre cómo la afrodescendencia, como subjetividad política, no puede reducirse a una cuestión de agencia individual, sino que implica procesos relacionales y posicionamientos colectivos en diálogo con otras luchas: las movilizaciones trans, LGBT, el movimiento negro-antirracista, indígena y feminista, entre otras. En este punto, retomo la propuesta de José Esteban Muñoz (2023) en su obra póstuma *El Sentido de lo Marrón*, donde plantea que las experiencias “del daño” en las minorías racializadas constituyen un sentir compartido que habilita alianzas, y un punto de partida para emerger como movilizaciones frente a las estructuras del poder implementadas por el Estado.

Para poder reflexionar en torno a estas dimensiones, traeré principalmente las experiencias de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la CDMX*, desde mi rol como integrante, situándome metodológicamente desde la observación participativa activa. Esta posición me ha permitido no sólo realizar entrevistas semiestructuradas y participar en espacios de diálogo político, sino también reflexionar desde la vivencia, la colectividad y el hacer común, en clave situada y comprometida con las formas de organización afrodescendiente en la ciudad. Desde esta posición, este capítulo se propone no sólo describir los modos en que la identidad afromexicana se disputa, se administra y se resignifica en la Ciudad de México, sino también iluminar las

tensiones inherentes al reconocimiento estatal, las formas de agencia política afrodescendiente y los cruces entre subjetividades racializadas, género y territorialidad. En este entramado complejo, pensar la afrodescendencia desde la ciudad permite abrir interrogantes sobre las formas posibles de existencia política desde los márgenes.

3.1 Procesos de administración de “lo negro-afrodescendiente” en la CDMX: entre la visibilidad institucional y la disputa política

Las identidades no se forman en el vacío; están siempre inscritas en marcos sociales históricos y políticos que las configuran y regulan. En este sentido, las instituciones, como aparatos de administración de identidades –individuales y colectivas– juegan un rol activo y fundamental en la construcción y regulación de las sociedades. Uno de los principales aparatos de administración es el Estado, que, a partir de narrativas históricas, define pertenencias, conductas aceptables, roles de género, sexualidad, de clase social y, por supuesto, categorías raciales, como espacios donde se pone en juego el poder simbólico.

De acuerdo con Stuart Hall (2010), la identidad como construcción discursiva es el resultado de procesos de representación, significación y narración. Desde esta perspectiva, las instituciones conforman un campo de tensiones, negociaciones y resistencias, produciendo y reproduciendo discursos hegemónicos que moldean subjetividades y establecen límites para la otredad. Así, las narrativas estatales sobre “lo negro-afrodescendiente” no sólo intentan definir quién es legítimo, sino también cómo debe ser representado y reconocido, así como quiénes son las personas aptas para ejecutar estos roles de representación.

Desde una lectura gramsciana, es posible reconocer que, si bien las instituciones buscan reproducir narrativas hegemónicas –que se presentan como fijas, naturales y universales–, también son espacios de disputa, donde esas narrativas pueden ser desestabilizadas y resignificadas. En la Ciudad de México, el Estado ha administrado la representación de la comunidad afromexicana a través de lógicas de estereotipación, folklorización y esencialización que, si bien visibilizan la negritud, tienden a limitar y domesticar sus formas de expresión política. Frente a esto, la movilización afrodescendiente ha luchado por visibilizar su presencia como parte constitutiva del país y como comunidad política con derechos diferenciados.

La presencia y organización de las personas afrodescendientes en la Ciudad de México ha asumido un carácter particular en comparación con los procesos comunitarios que históricamente se han desarrollado en regiones como la Costa Chica o el Golfo de México. En la capital del país, la movilización no surge desde una lógica territorializada de pueblos y comunidades, sino desde cuerpxs racializadxs que habitan una ciudad profundamente atravesada por la desigualdad, la blanquitud normativa y el mestizaje hegemónico. Desde esas experiencias, se articulan procesos de agencia que tensionan las formas en que el Estado reconoce, clasifica y representa la diferencia.

Judith Butler (1997) en la “Paradoja de la subjetivación” plantea la reconceptualización del poder como un conjunto de relaciones que no sólo dominan al sujeto o que no sólo implican restricciones, sino que también, otorgan condiciones de posibilidad para su existencia. Es decir, la subjetividad no como algo preexistente que paralelamente es subordinado por y desde las estructuras de poder, sino que se constituye en y a través de esas relaciones de poder. Esto permite entender, que, aunque la inserción de lxs colectivxs afrodescendientes en espacios institucionales implica enfrentarse a dinámicas de subordinación y regulación, también constituye un espacio para la agencia y la disputa simbólica.

Desde este concepto de poder y subjetividad es posible repensar cómo los procesos organizativos afrodescendientes, aunque insertos en marcos institucionales, no se reducen a formas de subordinación, sino que son también espacios para la agencia y la disputa simbólica.

En ese sentido, como ya he mencionado a lo largo del capítulo anterior, desde la década de los 2000 –y con mayor fuerza en los últimos quince años–, organizaciones y colectividades afrodescendientes urbanas han comenzado a incidir en espacios estratégicos del aparato estatal, como el COPRED, CONAPRED, INPI, la Secretaría de Cultura, los congresos local y federal, entre otros, para visibilizar demandas y construir interlocución política.

Un acontecimiento que ejemplifica estas dinámicas y disputas por el reconocimiento fue la primera edición del “Festival Afrodescendencias en la Ciudad de México. Memoria Histórica y Resistencia”, el cual tuvo lugar el pasado 31 de agosto de 2024 en la Plaza de Santo Domingo⁶⁷ en el Centro Histórico. Con motivo del *Día Internacional de las Personas*

⁶⁷ Designada por la INAH en colaboración con la UNESCO, en 2016 como primer “Sitio de Memoria de la Ruta de las Personas Esclavizadas”. Este evento se materializó a través de la develación de una

Afrodescendientes, el evento fue coordinado por el gobierno de la CDMX, a través del Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación en la Ciudad de México (COPRED), en conjunto con la UNESCO, la Secretaría de Cultura local y el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA). Estas instancias asumieron responsabilidades clave en términos de logística, divulgación y, sobre todo, de respaldo institucional.

Sin embargo, más allá del acompañamiento institucional, es importante destacar que esta primera edición del festival se constituyó como un espacio profundamente articulado desde la participación activa de colectivxs afrodescendientes –en términos contenido y diseño del programa– proponiendo diversas expresiones (como talleres de danza, canto, exposiciones fotográficas y editoriales, conversatorios) generaron un campo de acción donde se entrecruzaron espacios de expresión cultural, posicionamientos políticos e intercambio de experiencias, saberes y reflexión.

Entre las colectivas más activas estuvieron la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México*, Estudios Tembembe, Afrochingonas, entre otras. Durante las reuniones previas al evento, fueron quienes propusieron las actividades que conformarían el programa, definieron los temas del conversatorio, los enfoques de los talleres, y en general la forma en que se fue llevando el evento. En este sentido, el festival no sólo fue una plataforma para la visibilización cultural, sino también un espacio en el que se manifestó la agencia política y organizativa de las propias comunidades afrodescendientes de la CDMX.

Este tipo de experiencias ilustra cómo se ha conformado los procesos de reconocimiento y cómo es que debemos entenderlos no sólo como una concesión institucional, sino como un terreno de negociación constante, donde las colectividades activan sus propias agendas, desbordando los marcos oficiales o institucionales, desafiando las representaciones desde sus propias memorias, luchas y procesos de identificación. Así, aunque el Estado se posiciona como un actor que promueve la diversidad y el multiculturalismo, son las colectividades quienes dotan de contenido estos espacios. Se configura entonces una relación dinámica entre las estructuras institucionales y las organizaciones activistas, que no sólo comprende tensiones, sino además formas en que se producen sentidos, saberes y negociaciones de narrativas sobre lo afrodescendiente en el espacio público y en la construcción del imaginario nacional.

placa colocada en la entrada de la Iglesia de Santo Domingo, en el Marco del “Día Internacional del Recuerdo de la Trata de Esclavos y su abolición”.

En este sentido, es importante subrayar que no se trata únicamente de que lxs colectivxs negrxs, afrodescendientes, antirracistas tengan la posibilidad o el acceso a la participación en dinámicas de representación ciudadana respaldadas por el Estado. Si bien este acceso puede abrir ciertos canales de visibilidad, también implica, en la mayoría de casos, la necesidad de acoplarse a formas previamente establecidas de representación institucional. Esto se refleja, por ejemplo, en la manera en que las narrativas sobre la afrodescendencia son incorporadas en estos espacios, y que, aunque surgen desde las propias colectivxs –como en el caso del festival– responden a memorias, luchas y saberes situados, su puesta en escena pública muchas veces debe traducirse a lenguajes y marcos simbólicos que las instituciones consideran legítimos o reconocibles.



Krhis Giles en la presentación de una obra de teatro con títeres en el marco del Festival Afrodescendencias CDMX 2024.

Así, el desafío no consiste sólo en lograr una participación, sino en la disputa por los términos mismos de esa participación. Esto implica cuestionar qué entendemos por reconocimiento, representatividad, por quién están definidos estos marcos y bajo qué condiciones es válida o no una narrativa como parte del repertorio multicultural estatal. Cabe aclarar que lxs colectivxs no sólo buscan una inclusión aparente, sino de transformación respecto a las formas en que se construyen y administran las memorias colectivas, las identidades ciudadanas y los imaginarios nacionales.

Mujeres afroamericanas. Racializaciones institucionalizadas como representaciones que atienden a la lógica multicultural

Entre carcajadas, abrazos y porras de “*¡Si la cosa se pone negra, la cosa se pone buena!*” Cecilia Estrada recibió un reconocimiento por su trayectoria como activista en la movilización afroamericana. En la ceremonia de “Homenaje a Mujeres Destacadas” llevado a cabo en el Museo de la CDMX —encabezada por el entonces Jefe de Gobierno, Martí Batres; la secretaria de Mujeres, Ingrid Gómez y la secretaria de Cultura, Claudia Curiel de Icaza—, se encontraban Beatriz Maldonado, Edna Hernández, Eugenia León, Fátima Gamboa, Jesusa Rodríguez, Marcelina Bautista, Mariana Díaz, Mónica Mayer y Olimpia Coral; mujeres a quienes también se les reconoció su trayectoria artística, profesional y activista en la defensa por los derechos de las mujeres en la Ciudad de México. Cada una, celebrada desde su trinchera de lucha.

En su caso, Cecilia fue acompañada por su familia y por varias de las integrantes de la *RMACDMX*, quienes nos organizamos para sorprenderla ese día en el recinto y celebrar con ella ese gran paso que, como ella recalca constantemente: “Es un paso que estamos dando todas. Es el reconocimiento de una lucha de todas nosotras”. Para la *Red*, definitivamente ha sido un evento que representa el reconocimiento a la labor que ha hecho Ceci, no sólo desde la propia *Red*, sino en general en la movilización afroamericana.



Nury, Laura, Patricia, Krhis, Karla, acompañando a Ceci tras recibir su reconocimiento.

Sin embargo, y tal como se ha expresado en múltiples conversaciones entre nosotras, sabemos que este tipo de “espacios” adquieren un carácter ambivalente que, si bien responde a las lógicas contemporáneas de representatividad multicultural –que buscan integrar y visibilizar la diversidad desde una narrativa institucional–, también se trata de escenarios en disputa, en el que se reconoce y representa una trayectoria política, cobrando así otras dimensiones dentro de la propia movilización. En ese sentido, este tipo de actos de “reconocimiento”, aunque valiosos y necesarios, operan como mecanismos que subsumen la agencia política bajo marcos de reconocimiento que, como señala Ochy Curiel, a menudo se articulan desde una lógica colonial que develan qué expresiones de la diferencia deben operar en estos espacios y cuáles dejar fuera.

“La representación hegemónica universal de “la mujer” se construye sobre experiencias eurocéntricas, haciendo de otras mujeres –racializadas, indígenas, afrodescendiente– objetos de reconocimiento, en lugar de sujetos plenos de su propia historia y agencia”. (Curiel, 2017)

Ese es uno de los grandes aspectos que considero importante resaltar dentro de la subjetividad política que opera en la *Red*, ya que, en el reconocer este tipo de tensiones, radica el hecho de transgredir estos espacios con nuestra presencia y, de cierta forma –en el ejercicio de disputar los espacios de reconocimiento– hacer que la representación de nosotras sea conformada a

través de nuestras diferencias, voces, territorios y subjetividades, evitando ser absorbidas en representaciones que invisibilizan lo político. Reconocer esta tensión es parte de mantener viva y autónoma la lucha que Cecilia ha impulsado desde la *RMACDMX*, y que muchas otras mujeres han tejido desde sus propias trincheras –artísticas, profesionales, geográficas y de activismo–.

Algunas mujeres han logrado posicionarse en espacios de visibilidad institucional y militancia política, participando activamente en procesos vinculados al reconocimiento constitucional de los pueblos afromexicanos y en la expansión de los horizontes del movimiento. Estos logros individuales, aunque significativos, también suscita preguntas sobre los límites de esa visibilidad. La emergencia de figuras que concentran la atención pública puede contribuir a abrir caminos, pero también desdibujar el carácter colectivo de las luchas, especialmente cuando estas posiciones no están sostenidas por una estructura organizativa sólida ni acompañadas por políticas afirmativas con impacto estructural.

Un ejemplo de este logro es el caso de María Celeste Sánchez Sugía –primer senadora en la historia del país que se reconoce como afromexicana–, quien además de su trabajo legislativo –posicionándose desde una perspectiva feminista–, ha construido una larga carrera tanto en la ciencia y la academia, como en el activismo afromexicano en la Ciudad de México.

Otro nombre clave en la lucha, reconocimiento y defensa por las comunidades afromexicanas, a través del acceso en espacios políticos y de toma de decisiones, es el de Rosy Castro⁶⁸, Diputada Federal Afromexicana. Su rol legislativo como mujer afromexicana ha impulsado exigencias para que la CDMX incluya a las personas afromexicanas en la toma de decisiones sobre sus territorios, temas de salud, educación y cultura.

Sin embargo, la figura de estas mujeres interpela la manera en que ciertas narrativas de éxito individual pueden convertirse en modelos hegemónicos de representación, desplazando otras formas de acción política más colectivas. Esto nos lleva a cuestionarnos si ¿realmente es deseable para todas las mujeres negras integrarnos a estos espacios oficiales bajo los términos que impone el Estado? ¿Qué se gana y qué se pierde cuando el acceso se da sin cambios estructurales que garanticen una inclusión realmente transformadora?

⁶⁸ Rosa María Castro Salinas, académica y activista afromexicana originaria del municipio de Charco Redondo, Tututepec Oaxaca. Es fundadora de la Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca (AMCO), así como de la Cátedra Itinerante de Mujeres Afromexicanas.

Como advierte Angela Davis (2022), “Erigir a una militante de heroína de la democracia occidental” contribuye a esconder las desigualdades subsistentes, así como a reducir el racismo a una patología de ciertas personas. El racismo, el sexismo, el clasismo –entre otras manifestaciones de opresión–, pierden de esta forma su carácter de elementos estructurales para transformarse en acciones reparables gracias al coraje de ciertos individuos”. Desde esta perspectiva, el reconocimiento de figuras individuales, por más valioso que sea su aporte, puede convertirse en una estrategia de naturalización política, en la medida en que desplaza la atención de las estructuras hacia los relatos personales de superación.

Algunas colectivas urbanas, como la *RMACDMX*, han optado por marcar distancia con respecto a la militancia político-partidaria. Esta decisión se articula a partir de la conciencia crítica sobre los riesgos de cooptación, pero también desde un deseo de no encajar en una representación funcional a la lógica multicultural del Estado. Aun así, varias de sus integrantes mantienen una relación activa con lo político a través de intervenciones públicas, acciones culturales, articulaciones interseccionales y posicionamientos estratégicos.

Una evidencia de ello es el reconocimiento otorgado por el Gobierno de la Ciudad de México a Cecilia Estrada, coordinadora de la *RMACDMX*, por su labor como activista en la movilización afro en México⁶⁹. La distinción fue definida por un consejo curatorial conformado por mujeres provenientes tanto de instancias gubernamentales como de organizaciones de la sociedad civil. Este tipo de actos, aunque simbólicamente significativos, deben ser cuestionados críticamente: ¿qué acciones rodean este tipo de reconocimientos? ¿Qué narrativas se activan o se silencian? Como advierte Cejas (2016), estas prácticas pueden resultar ambivalentes, pues al funcionar no sólo como actos de visibilización, sino también como mecanismos de borrado y construcción de íconos que despojan a las mujeres de sus propias trayectorias y contextos, vaciando su agencia colectiva para integrarlas en narrativas hegemónicas sobre el activismo y la justicia social.

Sin embargo, esta interlocución tiene una ambivalencia fundamental que, si bien posibilita el reconocimiento y acceso a espacios públicos, también funciona como un dispositivo de regulación simbólica. Las formas de ser, nombrarse y organizarse deben enmarcarse en los

⁶⁹ Fue en Marzo del 2024 que el Gobierno capitalino, encabezado por Marti Batres, reconoció la labor de 11 mujeres destacadas en los ámbitos de la cultura, la ciencia y el activismo, entre ellas Cristina Pacheco, Jesusa Rodríguez, Eugenia León, Olimpia Coral, Beatriz Maldonado, Cecilia Estrada, Edna Iris Hernández, Fátima Gamboa, Marcelina Bautista, Mariana Díaz y Mónica Mayer.

límites normativos que el Estado define, lo que puede conducir a procesos de cooptación y representación vaciada.

Desde mi experiencia como integrante de la *RMACDMX*, he podido observar cómo las estrategias de interlocución con estas instancias estatales implican una constante negociación que va del deseo de transformar las estructuras racistas desde dentro y la urgencia de no quedar atrapadas en dinámicas de cooptación sin impacto material real. La participación de la *Red* en mesas de trabajo, convocatorias institucionales, o consultas para la elaboración de iniciativas de ley o programas de inclusión se convierten en un espacio de disputa, donde se despliega tanto agencia política como vigilancia crítica.

A diferencia de aquellas formas de representación funcional que promueve el multiculturalismo estatal, la *RMACDMX* enuncia una posición afrodiaspórica, interseccional y urbana que denuncia el racismo estructural, el sexismo institucional y la desigualdad histórica en el reparto de recursos. Desde los márgenes, desde las periferias de lo urbano y lo político, se articula una praxis situada que no exige simplemente inclusión, sino que cuestiona los propios marcos de inclusión que el Estado ofrece.

En este contexto, el hecho de situarse como mujeres afrodescendientes –ya no sólo como una categoría étnica o cultural–, sino como una identidad política construida frente a la discriminación estructural, la violencia racial, la desigualdad territorial y violencia de género, tiene como objetivo incidir directamente en las políticas públicas relacionadas con el reconocimiento y el ejercicio de derechos.

Para empezar, se trata de mujeres que, en su mayoría, cuentan con la capacidad de hablar en público, articular demandas y conducir negociaciones ante diversas instancias del aparato estatal, habilidades que se han forjado no necesariamente en espacios académicos o institucionales, sino a partir de sus experiencias de participación y organización comunitaria. Estas trayectorias les permiten posicionarse no sólo como sujetas racializadas, sino como mujeres de derechos, capaces de interpelar y disputar condiciones normativas que históricamente han silenciado sus voces.



Krhis Giles, pronunciamiento en el marco de la conmemoración de la Resistencia Anticolonial de los Pueblos Negros y Originarios, Centro Cultural Tepito, CDMX.

Se trata de un proceso en el que ellas mismas van reconociendo “lo político” en sus acciones para diferenciarlo de otras actividades cotidianas, y así habitar espacios que históricamente les fueron vedados o que permanecían ocultos a su acceso. Esto no sólo se debía a la exclusión estructural, sino también a la dificultad de ser parte de las normativas de funcionamiento, los lenguajes ambiguos y los códigos institucionales que delimitaban quién podía ejercer agencia en esos espacios. En ese sentido, el reconocimiento de lo político no parte de una teoría previa, sino de una experiencia encarnada que se traduce en prácticas de resistencia.

La RMACDMX somos una colectiva que, desde su creación, ha trabajado de la mano de instituciones; nos hemos nutrido de instituciones trans incluyentes, antiespecistas, amigables con las infancias trans y apelando siempre al cuidado en colectividad. (Cecilia Estrada, entrevista formal, marzo 2024).

Esta afirmación da cuenta de cómo la praxis política se articula desde una ética situada que permite habitar estratégicamente ciertos espacios institucionales sin diluir la crítica. En este sentido, la identificación política no parte de una esencia, sino de una experiencia compartida de opresión y de una apuesta colectiva por la transformación de los marcos institucionales que históricamente han negado y ocultado la presencia negra en México.

Como advierte Audre Lorde (2003), muchas veces se habilitan espacios de “inclusión diferencial”, donde ciertos sujetos subalternizados son integrados bajo condiciones impuestas, sin alterar jerarquías que los oprimen. Esta inclusión no representa una transformación estructural, sino una especie de acomodo funcional a las narrativas dominantes. Así, el reconocimiento estatal corre el riesgo de operar como un mecanismo de legitimación sin distribución material, donde las identidades son admitidas en el discurso, pero desactivadas políticamente.

Frente a ello, la *RMACDMX* apuesta por una política de la autonomía sostenida en redes afectivas, acciones colectivas y alianzas estratégicas con otros movimientos sociales. Esta forma de hacer política interpela al Estado, pero también desborda sus lógicas, desafiando la homogeneidad racial, cultural y sexual sobre la que se construye la nación mexicana.

Sabemos que este tipo de movilización urbana, situada en la capital del país, articula una subjetividad política que no parte de una identidad esencialista, sino que se construye desde la experiencia compartida del racismo estructural, la racialización cotidiana y la lucha por derechos colectivos en un entorno urbano profundamente desigual. En ese sentido, la movilización afrodescendiente en la CDMX se constituye no sólo como exigencia de reconocimiento, sino como una forma de desobediencia epistémica o lo que Varela Huerta denomina “contramestizaje” que interpela al estado desde los márgenes, desde la diferencia y desde la posibilidad de imaginar otras formas de comunidad política.

En este contexto, podemos traer como referencia el “Encuentro de Pueblos Negros” que, si bien, alguna vez representó un espacio significativo de articulación autónoma y crítica, se percibe hoy parcialmente subsumido por las lógicas institucionales del Estado. Esta transición permite abordar de forma crítica los mecanismos de cooptación simbólica y política que, bajo la apariencia de reconocimiento, operan como formas de contención, estabilización y normalización de lo afrodescendiente. Es decir, como una herramienta de cooptación que valida la existencia de la negritud sólo dentro de los límites discursivos del mestizaje oficial, lo cual tiende a folclorizar y despolitizar las luchas afrodescendientes en México.

La agencia política de la *RMACDMX* se enmarca no desde la demanda de inclusión en un marco ya dado, sino desde una reapropiación crítica del espacio público, en el que lxs cuerpxs negros racializadx y feminizadx irrumpen y transforman sus significados. Dicha postura implica una

negativa a ser subsumida bajo las categorías estáticas del reconocimiento oficial, apostando, en su lugar, por una política de la autonomía sostenida en redes afectivas, acciones colectivas y formas de articulación con otros movimientos sociales.

Finalmente, cabe mencionar que en este proceso de interlocución política no sólo participan instituciones gubernamentales, sino también una serie de organizaciones no gubernamentales que se presentan como mediadoras entre el Estado y las colectividades minorías racializadas organizadas como colectivxs. Estas ONG's desempeñan un rol clave en la gestión de proyectos, recursos y representaciones, muchas veces actuando como intermediarias en nombre de la inclusión.

No obstante, como advierten autores como Jean y John Comaroff (2011), en el contexto de las políticas multiculturales neoliberales, la etnicidad puede ser moldeada como una mercancía simbólica dentro de circuitos de consumo cultural, lo que obliga a cuestionar el papel de aquellas instituciones que, aunque se pronuncian como defensoras de los derechos humanos, participan activamente en la economía identitaria contemporánea. Sin embargo, advierten que la conversión de una cultura en mercancía no implica su destrucción; por el contrario, puede operar como un mecanismo desde el cual los grupos subalternizados negocian visibilidad, autenticidad y reconocimiento.

Esta ambivalencia exige una mirada crítica y situada sobre el tipo de reconocimiento que se promueve cuando la diferencia se convierte en recurso administrable. ¿Qué está en juego cuando lo afrodescendiente interviene como valor de cambio dentro de “la industria cultural de la diferencia” que moviliza capital simbólico y económico sin necesariamente transformar las estructuras de exclusión? En este sentido, las instituciones suplen la representación de las identidades afromexicanas a través de la hegemonía, la academia –como parte del mismo entramado–, corre el riesgo de reforzar las lógicas de dominación que dice combatir, al replicar categorías impuestas o producir saberes sin vínculo con las prácticas y subjetividades de los propios sujetos afrodescendientes. Hay una serie de conocimientos que no están, que no se producen desde esa academia, ya que su marco epistémico no alcanza a captar ni a validar otras formas de saber, de hacer y de ser que emergen desde los márgenes.

Como advierte Spivak (2003), el problema no es sólo que el subalterno no hable, sino que no puede ser escuchado dentro de los marcos discursivos dominantes. Esta ausencia no es

accidental, sino parte de un sistema que privilegia ciertas voces mientras silencia otras, contribuyendo así a la reproducción del orden racial, epistémico y político dominante.

Asimismo, resulta fundamental problematizar la categoría “afromexicano”, que, si bien ha sido instrumental en la búsqueda de reconocimiento institucional, también emerge como parte de una construcción que responde a los marcos normativos del Estado y a la economía identitaria contemporánea. Esta categoría no surge de forma espontánea ni necesariamente de las propias comunidades, sino que se inscribe en lo que Comaroff denomina una “fantasía cultural”, esto es, una representación que se produce en contextos donde la diferencia étnica se vuelve inteligible y valorizable dentro del mercado simbólico. En este sentido, la categoría “afromexicano” puede entenderse como una producción que responde tanto a lógicas institucionales de clasificación como a narrativas comerciales de la diferencia. Siguiendo a los autores, este tipo de representaciones “pueden plasmar la identidad cultural de un pueblo, y también afectar las nociones de pertenencia y ciudadanía cultural en la vida pública” (Comaroff, 2011;27). Es decir, no sólo nombran, sino que también moldean quién puede ser visto como legítimamente perteneciente a la nación y bajo qué condiciones. En ese marco, la categoría “afromexicano” participa de una operación simbólica que, aunque puede abrir espacios de visibilidad, también tiende a estabilizar y homogeneizar la diversidad de experiencias de “lo afrodescendiente” en México, subordinándolas a las lógicas del mestizaje estatal.

En este marco, es necesario reconocer también los mecanismos de “exclusividad” que atraviesan a las propias colectividades organizadas. Nosotras, como *RMACDMX* participamos en estas dinámicas, partiendo del modo en que nos presentamos y somos vistas o reconocidas, el cual se vincula muchas veces con características que encajan en cierta economía de la identidad –vestimenta, las narrativas performativas, las prácticas culturales, e incluso la creación de un logotipo–. Estos elementos, que pueden ser leídos desde fuera como parte de una estrategia de visibilidad multicultural, no deben ser asumidos por sí mismos como una forma de cooptación o superficialidad. Por el contrario, forman parte de una política consciente de representación, donde lo simbólico se convierte en campo de disputa. Participar de estos códigos no implica renunciar a la crítica, sino abrir la posibilidad de resignificarlos desde adentro. En vez de rechazar estas lógicas, las habitamos estratégicamente, sin perder de vista las tensiones que implican.

3.2 Dinámicas de mediación y traducción alrededor de “lo negro” en el multiculturalismo neoliberal en México

Una segunda dimensión clave en el análisis de la administración de lo afrodescendiente en la Ciudad de México involucra actores a los que, sin emerger directamente de procesos de autoadscripción colectiva o arraigo comunitario, desempeñan funciones de intermediación entre las demandas de las movilizaciones racializadas y las instituciones del aparato estatal. Estos actores –principalmente ONG’s, asociaciones civiles, fundaciones y plataformas digitales con enfoque en diversidad o derechos humanos– participan activamente en la producción de narrativas sobre inclusión, afrodescendencia y antirracismo, ocupando posiciones estratégicas en la política de la diferencia que caracteriza al multiculturalismo neoliberal.

Diversas organizaciones no gubernamentales han contribuido al posicionamiento público de lo afrodescendiente en México. Colectivos como el Movimiento Afrodescendiente de México (MAM), Afrodescendientes en Movimiento (AEM), Colectivo Cuerpos Afrodescendientes, la Red de Mujeres Afrodescendientes de México (RedMAM), el Centro de Estudios de la Población Afrodescendiente (CEPA), Asociación Mexicana de estudios Africanos (AMEA), han sido claves en la creación de espacios para las voces en el marco de la lucha por los derechos, la cultura, la historia y la inclusión de las comunidades afrodescendientes en la sociedad mexicana. Si bien muchas de estas iniciativas se inscriben en procesos organizativos situados y comprometidos, su intervención se ve inevitablemente atravesada por dinámicas de financiamiento, visibilidad institucional y exigencias de rendición de cuentas que condicionan, en parte sus márgenes de acción.

Junto a ellas, han emergido otras organizaciones que, sin autoadscribirse directamente como afrodescendientes, trabajan activamente contra el racismo, la discriminación y otras formas de exclusión, como Sin Racismo A.C., Fundación Tejiendo Inclusión, Amnistía Internacional México o Fundación Alianza por la Solidaridad. Entre estas, destacan en los últimos años iniciativas como Poder Prieto y RacismoMX, que han logrado posicionarse como plataformas visibles en el debate público sobre racismo y discriminación estructural⁷⁰.

⁷⁰ A través de campañas, artículos, conferencias, seminarios ha destacado la situación – particularmente– de las poblaciones afrodescendiente, indígena y otras minorías étnicas y racializadas –como personas migrantes, personas que se distinguen desde la afrodescendencia, afromexicanidad y/ negritud– en México, logrando poner en la agenda pública los derechos humanos de dichos grupos

RacismoMx, en particular, se ha consolidado como un actor relevante en la producción de discursos, estrategias de visibilización, investigación y acompañamiento jurídico en casos de racismo, generando articulaciones tanto con organizaciones sociales como con entidades públicas y privadas.

Fundada en 2020⁷¹ como una plataforma digital ofreciendo contenido antirracista, RacismoMX ha evolucionado a asociación civil con capacidad de incidencia pública, sostenida por redes internacionales de financiamiento como *Hispanics in Philanthropy* (HIP), Fondo Canadá, Ashoka Internacional, *Echoing Green*, entre otras. Este respaldo ha permitido dar continuidad e impulso a actividades y proyectos sociales y comunitarios como la “Agenda Nacional contra el Racismo. México 2024”, elaborada junto a más de 50 colectivxs, activistas, académicas y personas racializadas, miembras⁷² de la sociedad civil antirracista, con el objetivo de generar propuestas de política pública que respondan a las experiencias concretas del racismo estructural. La agenda fue construida mediante talleres, encuentros y consultas con actorxs organizadx, incluyendo colectivxs como Huella Negra, Racializadas Colmex, BASTARacismoMx, la Asamblea Permanente Afromexicana CDMX, y la propia *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México*.

Además de estos espacios de construcción colectiva, RacismoMX ha impulsado eventos como el “Primer Observatorio Legislativo y de Políticas Públicas Afromexicanas y Afrodescendientes de la Ciudad de México⁷³”, el “Primer Festival de Afrodescendencias en

y minorías. Ha creado un importante foro en medios de comunicación y redes sociales, aprovechando las diversas plataformas para alcanzar un público más amplio –incluyendo juventudes e infancias– e informar sobre la existencia del racismo en México.

⁷¹ En un momento clave, en el que el tema de la discriminación racial se coloca en el debate público desde movimientos internacionales como “Black Lives Matter”, empujando a organismos y activistas locales a abordar y denunciar las diversas formas de violencia y discriminación racial, y con ello, generar estrategias de sensibilización e información sobre derechos humanos y políticas públicas.

⁷² Se acude al lenguaje inclusivo de género, ya que, de acuerdo con la introducción a dicho documento, “Cualquier acción que busque ser implementada, debe tener un foco especial a las violencias particulares que experimentan las mujeres indígenas, afromexicanas y racializadas, así como las poblaciones LGBTIQ+ y personas con discapacidad. Si hay una deuda con las comunidades racializadas del país, la hay especialmente con las mujeres, las personas con discapacidad y las personas de la diversidad sexogenérica que pertenecen a esas comunidades racializadas, quienes, además, han liderado la lucha en contra del racismo”.

⁷³ El 18 de junio de 2024 en las instalaciones de COPRED

CDMX. Memoria Histórica y Resistencia”⁷⁴ la “Pachanga antirracista: la lucha también se goza”⁷⁵, articulando activismo y posicionamiento político en el espacio público.

No obstante, es necesario abordar críticamente el papel de estas organizaciones como mediadoras. Desde su posición de intermediarios, actúan como traductores culturales que hacen inteligible las demandas de lxs sujetxs subalternizadx al lenguaje técnico de las políticas públicas. Esta traducción, si bien puede abrir espacios de interlocución institucional, también puede conllevar una despolitización del conflicto racial, al reconfigurar las experiencias históricas de violencia y exclusión en términos gestionables como “diversidad”, “inclusión” o “equidad”. Desde esta perspectiva foucaultiana, esto constituye un ejercicio de gubernamentalidad cultural donde las diferencias se reconocen en tanto sean legibles, domesticables y funcionales a las lógicas administrativas del Estado y al capital simbólico de la gestión multicultural.

Como ha planteado Mario Rufer (2010), los marcos institucionales tienden moldear los espacios públicos de memoria, de modo que sólo aquellas memorias, narrativas o voces que se inscriben dentro de los límites de lo que el Estado o los dispositivos culturales oficiales reconocen pueden tener visibilidad. Rufer analiza además cómo en contextos de memoria oficial o políticas de la memoria/multiculturalidad, los dispositivos estatales establecen criterios que restringen qué tipo de disenso o crítica pueden ser visibles, qué temporalidades de pasado cuentan y cuáles permanecen marginadas.

Bajo este régimen de lo público y la memoria, las organizaciones de la sociedad civil que median entre lxs colectivxs marginalizadx o racializadx y el Estado corren el riesgo de convertirse en engranajes de una maquinaria de inclusión simbólica que no transforma las estructuras, sino que las reproduce mediante una representación “tolerada” de la alteridad.

Las reflexiones que se abren, entonces no giran únicamente en torno a quién representa, sino bajó qué marcos se pretende producir dicha representación. ¿Qué se está poniendo en juego cuando lo afrodescendiente se convierte en una categoría técnica, una estética de inclusión o una política de identidad? ¿Cómo se negocian los límites entre la visibilidad institucional y la

⁷⁴ Se llevó a cabo en la Plaza de Santo Domingo en el Centro Histórico de la CDMX, el pasado 31 de agosto de 2024 en conmemoración del Día Internacional de las Personas Afrodescendientes.

⁷⁵ Evento llevado a cabo del 5 al 8 de diciembre del 2024, en distintos espacios, como el Salón Ángeles, la Cineteca Nacional, Cenart, Los Pinos, Utopía Meyehualco, Barba Azul, presentando prácticas artísticas, exposiciones y conversatorios.

autonomía política? Y, sobre todo, ¿Qué se arriesga cuando las organizaciones acceden a financiamientos que, aunque habilitan recursos, también exigen o moldean formas específicas de presentarse, narrarse y accionar?

El financiamiento de las instituciones como estrategia de negociación

Un aspecto crucial en las dinámicas de mediación y traducción alrededor de lo negro-afrodescendiente en la Ciudad de México es el papel del financiamiento institucional como herramienta estratégica para la acción colectiva. En este sentido, la experiencia de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDMX) evidencia una posición ambivalente frente a los recursos provenientes de proyectos de activismo y reconocimiento estatal.

Por un lado, premiaciones y reconocimientos oficiales pueden situar a las integrantes de la *RMACDMX* en espacios de visibilidad pública, lo que puede abrir oportunidades para incidencia y difusión. Por otro lado, estas relaciones generan tensiones respecto a las posibles complicidades o alineamientos con acciones estatales que, en ocasiones, podrían entrar en contradicción con los objetivos políticos y reivindicativos propios de la movilización afrodescendiente.

Esta contradicción se torna aún más compleja si se considera que el Estado, a través de sus políticas, administra y regula las diferencias en función de la distribución y el control de recursos —financieros, educativos, de salud, infraestructura, entre otros— que impactan directamente en la vida de las comunidades racializadas.

En este sentido, es fundamental reconocer que los recursos obtenidos a través de proyectos activistas, siempre y cuando su gestión se realice de manera ética, transparente y responsable, puede constituirse en una herramienta eficaz que respalda los quehaceres colectivos. Más allá del soporte material, este financiamiento, permite negociar espacios de interlocución y visibilidad en contextos donde la carencia de recursos suele ser una limitante estructural.

Sin embargo, esta estrategia de negociación financiera debe ser abordada con un análisis crítico que tome en cuenta cómo la dependencia de fondos institucionales puede moldear las formas de representación y acción política, condicionando —la mayoría de las veces— los discursos y las prácticas organizativas a las lógicas del Estado y de los donantes. Por ello, el principal

desafío radica en que las organizaciones afrodescendientes puedan aprovechar estos recursos sin perder su autonomía política ni desdibujar sus demandas fundamentales.

En suma, el financiamiento institucional no sólo provee recursos materiales, sino que también configura las relaciones de poder dentro del campo activista, donde la gestión ética y consciente de estos recursos se vuelve una estrategia clave para transitar entre la visibilidad pública, la autonomía organizativa y la transformación social.

Desde la experiencia en la *RMACDMX*, estas tensiones son evidentes. La relación con algunas de estas ONG's ha sido, en ocasiones, aliada y fortalecedora, pero también desigual en cuanto a capacidad de incidencia, acceso a recursos y formas de legitimación pública. Es importante reconocer que muchas de estas plataformas, al no surgir desde experiencias racializadas organizadas colectivamente, no enfrentan los mismos riesgos ni violencias que las colectividades negra-afrodescendientes. Sin embargo, participan activamente en la configuración de lo que se entiende hoy por como antirracismo institucional en México.

En suma, esta dimensión invita a reflexionar críticamente las mediaciones, no desde una lógica binaria entre lo legítimo y lo cooptado, sino desde una comprensión compleja de cómo las formas en que se configuran las redes de acción, representación y poder dentro de un sistema que reconoce la diferencia sin necesariamente redistribuir el poder que la produce. La inclusión, como estrategia del Estado y del mercado, puede operar como un dispositivo de contención simbólica, pero también puede ser resignificada por los movimientos desde una praxis política situada que, al mismo tiempo que habita estos espacios, no deja de interpelarlos.

3.3 Alianzas y estrategias de afianzamiento entre colectivxs frente a las lógicas de administración de identidades racializadas en la CDMX

El común marrón no tiene que ver con la producción del individuo, sino con un movimiento, un flujo, un impulso a ir más allá de la subjetividad singular y de las subjetividades individualizadas. Tiene que ver con los avatares de la materia, orgánica y de otro tipo, con el momento de contacto, con el encuentro y con todo aquello que pueda generar. (Muñoz, 2023)

Frente a las lógicas neoliberales de gestión de la diferencia –donde las identidades son administradas, visibilizadas y domesticadas según su funcionalidad institucional–, las alianzas

entre colectivxs racializadxs en la Ciudad de México emergen como formas de resistencia que rebasan los marcos de representación autorizada. Estas alianzas no buscan simplemente el reconocimiento, sino que articulan experiencias compartidas de opresión y agencia desde prácticas interseccionales y horizontales de organización.

En este contexto, resulta especialmente fructífera la categoría del “común marrón” o de *marronidad*, propuesta por Esteban Muñoz⁷⁶ (2023), que permite pensar la lucha antirracista más allá del sujeto individualizado. La marronidad no remite a una identidad fija o esencial, sino a un flujo colectivo, un encuentro afectivo y político entre cuerpxs que comparten una historia de desposesión, pero también de imaginación radical. Como señala Muñoz, *Sentir marrón* es, entonces, ser convocadx a la participación colectiva a través de distintos circuitos sensoriales: la rabia y el duelo tanto como la esperanza y la felicidad.

Más aún, el movimiento de poder marrón estaba íntimamente ligado a los modos de producción de conocimiento y a las prácticas institucionales que con el tiempo habrían de converger en los estudios étnicos, latinos o chicanos (Muñoz, 2023;24). Esta genealogía crítica sitúa la *marronidad* no sólo como una sensibilidad política, sino también como una intervención epistémica que desborda los marcos de la academia blanca-hegemónica y del multiculturalismo neoliberal.

Desde esta perspectiva, las alianzas que se tejen entre colectivxs de la CDMX no sólo buscan denunciar del racismo estructural, sino también apelan a la creación de una comunidad afectiva y política. Estas colectividades encuentran en el entrelazamiento de luchas –feministas, LGBTIQ+, antirracistas, ecologistas, obreras, estudiantiles– una base común para resistir, cuestionar y proponer alternativas a las formas institucionales de inclusión simbólica que despolitizan el conflicto racial.

Como he mencionado en distintos momentos de este texto, la movilización afrodescendiente en la Ciudad de México está compuesta por organizaciones y colectivxs como “Huella Negra”, “Afrochingonas”, “Centro de Estudios Afromexicanos Tembembe”, “Espacio Cultural Tepito”, “Racializados Colmex”, “Basta RacismoMx”, “IBÚ AÑÁ” y la “Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México”. Estas organizaciones han coincidido y se han

⁷⁶ Pensador cubano-americano que desde su enfoque crítico, da un importante aporte a los estudios cuir, del performance, las minorías sexuales y raciales

organizado para llevar a cabo eventos como el “Festival Afrodescendencias en la CDMX”, así como en marchas y manifestaciones de resistencia organizadas, como la del 12 de octubre, para visibilizar la presencia negra racializada en la capital mexicana.



Primera Edición del Festival Afrodescendencias en la Ciudad de México, celebrado el 31 de agosto del 2024. La colectiva “Afrochingonas” presentando su fanzine *Espora. Narraciones de la diáspora afromexicana*.

Si bien no es posible ubicar a estxs colectivxs en una localización geográfica única, más allá de enunciarse como colectivxs afro de la CDMX, es fundamental reconocer que quienes lxs integramos provenimos, habitamos y transitamos desde diversas áreas de la ciudad, que incluyen tanto el Estado de México como la zona metropolitana. Es decir, al enunciarnos desde la CDMX, debemos reflexionar que el transitar esta ciudad está ligado a nuestra experiencia de habitar desde los márgenes, las periferias, y no únicamente desde el centro o las zonas más visibles y centralizadas de la capital en donde se encuentran instituciones gubernamentales, culturales y espacios públicos relevantes.

Actualmente, las mujeres afrodescendientes están transformando las relaciones de poder al ampliar y reforzar alianzas –con otras mujeres, colectivxs feministas, organizaciones de derechos humanos y otras comunidades que se organizan en movilizaciones sociales–, lo que

permite generar alcances en términos de accesos a derechos, visibilidad y justicia social. Sin embargo, entre esas interacciones se dan también fricciones y desacuerdos que, lejos de ser obstáculos, generan coyunturas que permiten otras formas de pensar e indagar. Esta dimensión conflictiva no debilita los vínculos, sino que los complejiza y los potencia como espacios de producción política y epistémica.

Las formas de inclusión promovidas desde políticas estatales o iniciativas culturales “diversas” muchas veces terminan reduciendo lo racial a una diferencia decorativa o folklorizada, desligada de sus condiciones materiales de posibilidad. Ante ello, las colectividades *marronas* reafirman el conflicto, lo encarnan y lo convierten en estrategia.

En este contexto las tensiones entre colectivxs afrodescendientes en la Ciudad de México muestran que el movimiento no es homogéneo ni está exento de disputas internas marcadas por diferencias de clase, territorialidad y acceso al capital simbólico. Se trata de conflictos profundamente atravesados por estructuras de género y clase social, que afectan incluso los modos en que se define quién puede o no ocupar ciertos espacios de liderazgo.

Aquí en CDMX lo afro no tiene que ver con un color de piel. Aquí no nos estamos cuestionando ni quién es más negra ni quién es más blanca. Hay grupos donde sí les importa el color de piel. Nosotras, como Red, entendemos que somos de muchos colores y que ninguna de nosotras es más o menos por su color de piel. Para algunas personas –de otras colectivas- yo no puedo ser una lideresa negra. - Cecilia Estrada

El testimonio de Cecilia Estrada –coordinadora de la RMACDMX– pone en evidencia cómo las jerarquías pueden reproducirse incluso dentro de los movimientos afrodescendientes, en especial cuando se intersectan con desigualdades materiales, simbólicas y territoriales. Como lo ha problematizado Audre Lorde (1984), el reconocimiento de la diferencia dentro de movimientos feministas y antirracistas es indispensable para evitar la reproducción de jerarquías internas. Estas tensiones no sólo atraviesan el feminismo en general, sino que también emergen en el seno de las luchas de las mujeres afrodescendientes, donde no siempre se reconocen ni se problematizan las desigualdades socioeconómicas y territoriales entre quienes integran los espacios organizativos.

En este sentido, la crítica hacia ciertas colectivas que han operado con lógicas excluyentes – particularmente hacia mujeres de la periferia o de sectores populares– pone en evidencia que la

lucha antirracista no puede desvincularse de una mirada antielitista y antineoliberal. Estas disputas recuerdan que el espacio de lo político debe abrirse a formas diversas de pensar la alteridad, que reconozcan las múltiples opresiones que atraviesan lxs cuerpxs racializadx, especialmente cuando se intersectan con condiciones de género y clase.

Estas tensiones no son meramente teóricas ni ajenas al movimiento afrodescendiente; al contrario, se han manifestado de forma concreta en la experiencia de mujeres afrodescendientes organizadas en la Ciudad de México. Desde años recientes, ya se evidenciaban fricciones desde las agendas de lucha entre colectivxs. Algunas agrupaciones han reproducido dinámicas claramente excluyentes hacia mujeres de sectores populares o de la periferia urbana. Esto ha generado divisiones implícitas sobre quiénes pueden “pertenecer” y quienes no dentro del movimiento, en función de su clase social, acceso a recursos y capital simbólico.

Frente a esto, otras experiencias organizativas surgieron precisamente como respuesta a esas fracturas: espacios formados por mujeres que no encontraron lugar en estructuras previas, probablemente más jerarquizadas.

Estas trayectorias muestran que la lucha antirracista –para no reproducir las mismas lógicas de dominación que critica– debe confrontar de manera frontal las desigualdades internas y sus efectos en la posibilidad misma de construir colectividad. En este sentido, resulta clave asumir que los espacios de comunalidad política no están exentos de fricción ni deben aspirar a una armonía artificial. Como advierte Muñoz,

La vida en comunalidad es y debe ser turbulenta, no sólo a causa de las distintas limitaciones que procuran oprimirla, sino también porque el disenso dentro de la comunalidad –aquello que Jacques Rancière llamaría desacuerdo– es de vital importancia para el incremento de su propia promesa de insurrección. El común marrón está bajo asedio. (Muñoz, 2023; 25).

Reconocer el conflicto como parte constitutiva de la colectividad es, en este contexto, un acto ético y político, no una amenaza a su estabilidad. Asumir esa conflictividad implica no romantizar o idealizar justamente la colectividad, sino comprender que la contradicción y la fricción pueden ser fuentes generativas de reflexión y pensamiento crítico en la acción colectiva.

Para Esteban, lo marrón debe pensarse no sólo como una “experiencia compartida del daño”, sino también como el “potencial de rechazo y resistencia contra ese daño a menudo sistémico”,

un daño que atraviesa cuerpos, estructuras y sensibilidades en múltiples dimensiones. Esta doble condición es lo que convierte al común marrón en una plataforma de lucha, más que en una identidad política fija o esencializada.

En este punto, cabría traer a colación a John Dewey, para quien un sentido compartido del daño puede aglutinar diversas experiencias de personas y cosas, convirtiéndolo en una forma de pertenencia a un común: un producido por aquello que Spinoza denominaría un efecto compartido de indignación, capaz de conducir a un pensamiento y un análisis que contribuyan a formar una comunidad autoconsciente y potencialmente insurreccional. (Muñoz, 2023;28)

La indignación, entonces, no sólo nombra una emoción reactiva, sino una fuerza organizativa capaz de articular pensamiento, acción y pertenencia. Tal como lo he planteado anteriormente, esta fuerza no se limita a una reacción afectiva ante el daño, sino que puede devenir en una potencia colectiva capaz de generar nuevas comunidades, formas de agencia y reconfiguraciones del espacio político.

En este marco, la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDMX) emerge como una colectiva que, a través del trayecto de algunas de sus integrantes en otros espacios de movilización, se configura en diálogo con las trayectorias de lucha por el reconocimiento afrodescendiente en espacios urbanos. Su construcción no parte de una homogeneidad, sino de un proceso de articulación conflictiva, interseccional, tensa y situada, donde la experiencia del daño –social, estructural, simbólico– se convierte en motor de acción colectiva.

*Huella Negra*⁷⁷ puede pensarse entonces como un parteaguas en la experiencia colectiva que propició interrogantes en torno a las formas de enunciación, visibilidad y pertenencia afrodescendiente en la capital mexicana. En un contexto donde el color de piel no opera necesariamente como categoría hegemónica de legitimación identitaria, surgieron preguntas clave: ¿Qué significa ser afrodescendiente en un espacio como la CDMX?, ¿Quién puede enunciarse y para qué desde esa identidad?

En ese sentido, resulta clave pensar, siguiendo a Muñoz, “la ciudad no sólo como una limitación de la naturaleza, sino que su propia comunidad bulle de potencialidad para generar otro tipo

⁷⁷ Aunque actualmente funge como un proyecto personal del fotógrafo afromexicano Hugo Arellanes Antonio, *Huella Negra* puede pensarse como un colectivo del que emergen ciertas acciones impulsan la emergencia de la RMACDMX.

de vida”, lo que se logra concretar a través de un compromiso con “el común”, entendiendo como espacio de insurgencia colectiva. Aunque la Ciudad de México es racista, clasista, es homofóbica y feminicida, en la medida en que se reconocen estas violencias estructurales, también se abren grietas para imaginar y construir formas alternativas de comunidad, pertenencia y acción política.

Estas alianzas, tejidas desde el afecto, la memoria y la acción colectiva, constituyen formas de agenciamiento que escapan a las lógicas de representación estatal. Frente a la mercantilización de la diferencia y las políticas de inclusión, la marronidad se vuelve una plataforma de resonancia política que no busca encajar en los marcos normativos del reconocimiento, sino desbordarlos. Así, el común marrón se presenta no sólo como una estrategia de existencia colectiva, sino como una apuesta por repensar el conocimiento, pertenencia y el poder desde otras coordenadas.

La *Red* es por todas las integrantes. Todas caminamos a la misma altura, aunque somos diferentes, eso es lo que nos refuerza como colectiva; somos artistas, académicas. Lo que nos distingue, es que estamos en movimiento, incluso desde otras colectivas. (Cecilia Estrada, entrevista semiestructurada, 2023)

Otro momento clave ha sido la conformación de la “Asamblea Permanente de Asociaciones, Colectivas, Colectivos y Personas Afrodescendientes de la Ciudad de México”. Esta asamblea, establecida oficialmente a inicios del 2024, se ha manifestado –a partir de la promoción y defensa de los derechos de la población afrodescendiente en la capital mexicana– en diversos espacios y eventos, trabajando en una agenda política y cultural que garantice su inclusión.

Surge en el marco de la conmemoración del 12 de octubre o el mal llamado “Día de la Raza”, como una contrapropuesta conmemorativa en la que se rechaza la narrativa colonial, se reivindica y se exige el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios, negros-afrodescendientes y de su historia. Diversos colectivxs como “Teocalli Tepito”, la Comunidad Rastafari, la “Biblioteca Negra Haile Selassie”, la *RMACDMX*, y personas negras-afromexicanas en la CDMX convocamos a la “Movilización en Resistencia Anticolonial de los Pueblos Negros y Originarios” llevando a cabo una caminata desde el “Parque De la Conchita” hasta culminar en el “Espacio Cultural Tepito”, donde oficialmente nos presentamos entre colectivxs y activistas, expresando nuestros objetivos al dar inicio a un colectivx que desde

“diferencias” nos encontrábamos en una interseccionalidad por la lucha antirracista en la CDMX.



Asamblea Permanente de Asociaciones, Colectivas, Colectivos y Personas Afrodescendientes de la Ciudad de México, en el Espacio Cultural Tepito.

Ese día, además de intercambiar propuestas artísticas, políticas, comunitarias, de participación ciudadana, de denuncia y de construcción de redes de cuidado que respondan a las necesidades de todxs, nos dimos la oportunidad de gozar, bailar y reconocernos exponiendo las cualidades de cada unx de nosotrxs, las cuales actualmente nos conforman como “Asamblea”.

Participación de los varones frente al liderazgo de las mujeres en la movilización afrodescendiente en CDMX

Un aspecto relevante dentro de la configuración actual del movimiento afrodescendiente en la Ciudad de México es la participación de los varones en contraste con el liderazgo creciente de las mujeres. Esta dinámica constituye una de las tensiones que atraviesan el proceso de articulación política y organizativa de la movilización, por lo que debe ser abordada desde una perspectiva crítica e interseccional.

A lo largo de mi trabajo de campo y mi experiencia personal dentro de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México (RMACDMX)*, he podido dar cuenta que el papel de las mujeres en esta movilización ha cobrado una relevancia aún mayor –tanto en términos

numéricos como en niveles de participación— frente a la presencia de los varones. Este fenómeno, si bien se repite en diversos espacios de lucha a nivel local y nacional, adquiere particular relevancia cuando se considera el contexto histórico de invisibilización sistemática de las mujeres afrodescendientes en los relatos políticos, sociales y académicos.

Actualmente se evidencia una participación activa y protagónica de las mujeres en la toma de la palabra, al gestionar nuestros propios espacios, organizarnos y movilizarnos en defensa de nuestros derechos específicos como mujeres negras. Esta presencia se articula en clave interseccional, en diálogo con diversas y múltiples corrientes de pensamiento y acción política como los movimientos feministas, negros, antirracistas, afrofeministas y decoloniales, generando visibilidad y capacidad de incidencia del movimiento.

En este marco, —tal como lo planteo en el capítulo I— la participación creciente de mujeres negras en espacios de liderazgo no es una casualidad, sino el resultado de procesos históricos, sociales y políticos que han situado a las mujeres afrodescendientes en el centro de múltiples formas de opresión. Desde esta perspectiva, el liderazgo de las mujeres en el movimiento afrodescendiente no implica una exclusión de los varones, sino una reconfiguración de las dinámicas de poder y representación históricamente marcadas por la estructura patriarcal.

En decir, la participación de los varones dentro de la movilización puede ser legítima y necesaria, siempre que se base en una postura crítica frente a sus propios privilegios de género y con una voluntad real de transformación colectiva que no se base en jerarquías, y de una práctica que interpele tanto al racismo sistémico como al sexismo.

En ese sentido, las experiencias cotidianas de las mujeres negras constituyen un lugar político desde el cual se produce resistencia. Estas experiencias “afrofeministas” han fomentado alianzas críticas con varones afrodescendientes que, reconociendo las estructuras de poder, se posicionan como aliados de movilizaciones lideradas y organizadas y constituidas por mujeres afrodescendientes. Tal es el caso de algunas figuras masculinas dentro del movimiento afrodescendiente de la Ciudad de México, cuya participación ha sido valorada por su compromiso ético y político con una lucha interseccional y coercitiva.

Desde la *RMACDMX* dicha reflexión ha sido central. Se ha promovido el debate en torno a la participación de activistas varones, destacando la importancia de construir redes de lucha incluyentes, sin que esto implique un borramiento del enfoque de género ni del lugar específico

que ocupamos las mujeres en la articulación del movimiento. Tal como lo expresa Cecilia: *“El hacer nuestro propio encuentro de mujeres, fue vivir nuestra historia, eso ha sido gracias a la lucha de hombres y mujeres”*.

En ese sentido, figuras como Hugo Arellanes (Huella Negra) y Juan Carlos Cervantes (representante de la Asamblea Permanente Afrodescendiente en la CDMX) han desempeñado un papel significativo en la historia reciente del movimiento. Su participación ha permitido ampliar los horizontes de reflexión política y de responsabilidad compartida dentro de la movilización afrodescendiente. La relación construida con estos actores ha estado marcada por el compromiso, la reflexión colectiva, la interpelación crítica y el respeto mutuo. Aunque, por ejemplo, Hugo Arellanes hoy se encuentra enfocado en proyectos artísticos personales, sigue siendo un aliado valioso que nos reconforta y nos acompaña afectivamente en la lucha. Por su parte, Juan Carlos ha jugado un papel importante en la construcción de alianzas estratégicas, como la consolidación de la “Asamblea Permanente”, donde coincidimos con otros activistas varones como Ras Levy y Antonio Carrera (entre otros).



La Asamblea Permanente Afrodescendiente CDMX en la Sesión Solemne en el Congreso de la CDMX, donde el 1 de septiembre del 2024 se llevó a cabo la develación en letras de oro de la leyenda: *“A los Pueblos Indígenas Originarios y Afromexicanos”*.

Finalmente, es fundamental destacar que el proceso de construcción de la Red ha implicado también la necesidad de establecer vínculos afectivos y políticos con otras interseccionalidades. Esta apertura no sólo enriquece la acción colectiva, sino que también proyecta la lucha hacia otros espacios, con nuevas perspectivas que fortalecen el horizonte transformador del movimiento afrodescendiente en la Ciudad de México.

Incidencias racializadas en la producción de conocimiento institucionalizado

Como se ha señalado en apartados anteriores, los esfuerzos y trayectorias de las personas que conforman la movilización afrodescendiente en México han influido y potenciado los espacios en los que se produce conocimiento sobre los procesos identitarios. La Ciudad de México se configura como un espacio estratégico para la consolidación y divulgación de estas luchas, en el marco de la construcción y administración de las identidades nacionales. Actualmente, es posible observar cómo las voces de quienes integramos esta movilización cobran cada vez mayor fuerza en ámbitos como la academia.

Sin embargo, en una academia hegemónica que opera bajo lógicas universalistas, aún persisten múltiples limitaciones para las personas racializadas-no blancas. Se nos exige que hablemos de una forma no académica, no especializada, poniendo en duda nuestra capacidad crítica bajo la creencia de que no podemos aportar desde un aparato crítico, como si este perteneciera exclusivamente a la blanquitud, a una élite epistémica que se considera propietaria del saber y del lenguaje académico occidental.

Tal como lo plantea Gayatri Spivak “el subalterno no puede hablar” y no porque no tenga la capacidad física de hacerlo, sino porque su voz es sistemáticamente silenciada, no escuchada o deslegitimada por los aparatos hegemónicos del conocimiento. Incluso, cuando las personas subalternizadas –como quienes formamos parte de los procesos de organización en la movilización afrodescendiente– hablamos y generamos pensamiento crítico, muchas veces las enunciaciones suelen ser descartadas o despolitizadas para que encajen dentro de los marcos epistémicos occidentales que históricamente nos han excluido. En ese sentido, no basta con hablar, es necesario disputar los canales y criterios desde los cuales se determina qué cuenta como conocimiento válido.

Frente a este escenario, es urgente visibilizar las múltiples formas, espacios y corporalidades desde las cuales se produce conocimiento, cuestionando la noción de que la intelectualidad y el pensamiento crítico se originan exclusivamente en universidades o espacios institucionalizados. Reivindicamos nuestra presencia en esos lugares, no como sujetos subordinados o únicamente acompañantes en la investigación, sino como sujetxs epistémicxs con agencia, capacidad de

análisis y derecho a apropiarnos de los lenguajes teóricos y a disputar las formas en que se construyen y difunden los saberes.

Como lo señala bell hooks, existe una tendencia arraigada proveniente de la academia dominante a convertir al “otro” en un objeto de estudio, en lugar de reconocer su agencia, su voz y su experiencia como fuentes legítimas de conocimiento. Desde esta crítica, se vuelve fundamental nombrar y defender nuestras propias formas de pensar y producir saber: situadas, corporizadas, afectivas y colectivas.

Desde nuestra experiencia en la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* (RMACDMX), reflexionamos sobre cómo, ante la vivencia racializada que atravesamos cotidianamente, también nos posicionamos como sujetas que piensan, que producen y que cuestionan. La movilización afrodescendiente en la CDMX ha apostado por tomar espacios, disputar sentidos, generar metodologías propias y visibilizar que el conocimiento también nace de la experiencia vivida, de la memoria encarnada y de los vínculos comunitarios.

Siento esa responsabilidad de estar contando mi historia, por ese fortalecimiento de comunidad afro que existe en México y que no es reconocida. Es ahí cuando digo: soy la única mujer de mi familia que ha ido a la universidad y se ha titulado. ¿Te imaginas todo lo que eso implica? Es todo un entramado sistémico, culero, racista, patriarcal, clasista. Te empiezas a dar cuenta que no estás sola, que no eres la única que ha atravesado por esa situación y que puedes contrarrestarlo, inclusive, al hacerlo evidente. - Ale Arteaga

En la *RMACDMX*, algunas de nosotras nos enunciamos desde prácticas artísticas –como la danza, el canto, el arte circense, las artes plásticas–; otras hemos logrado posicionarnos en el ámbito académico, a partir de la escritura crítica, no como un camino en sí mismo, sino como parte fundamental de nuestros procesos de subjetivación política. No escribimos o nos enunciamos en ciertos espacios para replicar las lógicas de la academia blanca; lo hacemos para cuestionar, pensarnos, para reconstruir otras formas de decirnos y de existir. Porque también somos mujeres racializadas, y estuvimos en ese limbo que niega la legitimidad de nuestros sentires como saberes.

Es cuando yo empiezo a ver a esas mujeres, que yo me siento en casa de mis tías, en casa de mi abuela, en casa de mi mamá, en el pueblo de mi mamá y entonces las empecé a ver también fenotípicamente muy parecidas a mí también. Es aquí donde me empiezo a cuestionar ¿qué hay aquí que me hace tan similar a ellas? y además me hace sentir completamente feliz, aceptada,

protegida, abrazada y siendo parte de una comunidad en la que yo ni siquiera nací, en un país donde ni siquiera tengo raíz. [...] Veo fotos de mis tías abuelas. Mi mamá dice que yo abuelié mucho por mis piernas grandes, mis labios gruesos. Entonces empiezo a darme cuenta y finalmente le digo: ¿mamá es que no te das cuenta? nosotras somos negras, no hay más pa donde hacerse, y qué bonito y qué belleza poder encontrar la raíz de eso. - La Negra Mexa

Desde la *Red*, este proceso ha sido, primero, por y para nosotras mismas: para compartir nuestras vivencias, acompañarnos en nuestros procesos de autorreconocimiento, reconstruir nuestras genealogías como acto político. Exigimos que estas genealogías también sean visibilizadas en los espacios académicos, no como un añadido simbólico, sino como parte estructural de una transformación epistémica.

Ese tránsito, es un tránsito muy doloroso, porque es asumir lo más negado de la sociedad, lo menos valorizado. Es asumir lo que no es visible y que seas eso ante la sociedad es muy doloroso, pero cuando ese proceso se convierte en el orgullo de lo que eres, es hermoso y maravilloso. - La Negra Mexa

Nuestra participación en charlas, ponencias, mesas de diálogo o foros institucionales no es una simple “colaboración”. Nos situamos, desde el *comadreo* y el saber afectivo como mujeres negras-racializadas que habitamos y transitamos la Ciudad de México, que nos enunciamos como afrodescendientes, y que tenemos trazado un camino de resistencia tanto personal como colectivamente.

El *comadreo*, como abordó a profundidad en un apartado del capítulo II, no es sólo una práctica de cuidado, es también una epistemología encarnada que rompe con la lógica individualista, meritocrática y competitiva de la academia. Como plantea Patricia Hill Collins, “el pensamiento feminista negro debe tanto estar ligado a las experiencias vividas de las mujeres negras” (Collins, 2012;99), y mediante esas experiencias y prácticas políticas que dan cuenta de situaciones interseccionales, se cuestionan los marcos dominantes que pretenden neutralidad o universalidad desde una supuesta supremacía blanca.

No obstante, este tránsito está lleno de tensiones. Entrar en la academia como espacio institucionalizado implica navegar por un campo profundamente racista, clasista y patriarcal. Y al hacerlo, corremos el riesgo de reproducir dinámicas que justamente queremos transformar: el individualismo, la competencia, la invisibilización de los conflictos colectivos. Es necesario

mantenernos bajo un pensamiento crítico para no romantizar nuestras luchas ni omitir las contradicciones que nos atraviesan.

Ser parte de la academia, desde una experiencia situada, implica romper. Como expresa Ale Arteaga: *“Es algo que tenemos que cambiar, sobre todo si somos parte de la academia”*.

En ese sentido, las alianzas entre colectivxs afrodescendientes en la Ciudad de México configuran formas de resistencia política que desbordan las lógicas neoliberales de gestión y administración de la diferencia. Se puede entender así las articulaciones no como identidades fijas, sino como procesos afectivos, epistémicos y territoriales marcados por las tensiones, la memoria y la acción colectiva. La *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México*, junto con otras colectividades y organizaciones, ha generado espacios de comunalidad política que no niega el conflicto interno; al contrario, lo reconoce como fuente de pensamiento crítico. Es así que se reivindica la producción de conocimiento situado desde lxs cuerpxs racializados, desafiando las jerarquías, tanto del activismo, como de las instituciones.

CONCLUSIONES

La movilización afrodescendiente en México revela un campo complejo en el que las identidades, territorios y las formas de representación se encuentran en constante negociación. Este trabajo muestra que la afrodescendencia no puede entenderse únicamente como una categoría étnico-racial, sino como un proceso histórico y político en el que se producen significados, memorias y formas de nombrarse frente a un proyecto nacional que ha negado su existencia.

Uno de los principales aportes de este trabajo radica en situar la experiencia afrodescendiente en el espacio urbano, particularmente en la Ciudad de México. Con ello, desplaza la mirada que históricamente ha circunscrito estas identidades a contextos marginalizados o de la Costa Chica, evidenciando que la ciudad es también un espacio donde se producen subjetividades políticas, formas de organización y articulaciones colectivas situadas.

Desde una perspectiva interseccional, el análisis permite observar que las mujeres negras-afromexicanas ocupan un lugar central en estos procesos. A través de prácticas cotidianas, organizativas y afectivas –como el comadreo– no sólo se sostiene la vida comunitaria, sino que se producen formas de conocimiento y acción política que desestabilizan las jerarquías raciales, de género y epistémicas. Así lo cotidiano emerge como un espacio clave de resistencia.

El análisis de la *Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México* permite observar que sus prácticas discursivas, organizativas y afectivas configuran una ciudadanía insurgente, situada y colectiva. Más allá de la demanda de reconocimiento, estas experiencias producen formas de agencia que desbordan las lógicas institucionales y neoliberales de gestión de la diferencia, articulándose en torno a los horizontes colectivos como el común marrón.

Asimismo, las alianzas entre colectivxs afrodescendientes evidencian que la organización política se construye y sostiene desde la interseccionalidad, la horizontalidad y la memoria histórica, donde las tensiones internas –derivadas de diferencias de clase, territorialidad o capital simbólico–, no debilitan la colectividad, sino que la complejizan y potencian como espacio de reflexión crítica y acción política.

Por otro lado, este trabajo interpela los propios límites del quehacer académico al cuestionar las condiciones de posibilidad de la enunciación subalterna: ¿Quién puede hablar?, ¿Desde dónde

se habla y bajo qué condiciones ciertas voces son escuchadas y legitimadas? En este sentido, la investigación no sólo aporta al campo de los estudios afrodescendientes y de género, sino que propone una reflexión crítica sobre la producción de conocimiento, reconociendo la potencia de los saberes situados que emergen desde la periferia, la barrialidad y la prieritud.

Finalmente, es también desde el campo de los estudios de la comunicación que esta investigación hace un gran aporte, pues devela un desplazamiento en la manera –digamos tradicional– de concebir esta disciplina. Ya no sólo se trata de pensar en el proceso comunicativo –emisor, mensaje y receptor–, sino en los procesos comunicativos como campos en los que se disputan sentidos, identidades, jerarquización, relaciones de poder, atravesados o manifestados en nuestras prácticas cotidianas.

En este sentido, la movilización afrodescendiente en la Ciudad de México no sólo visibiliza desigualdades históricas, sino que configura activamente las formas de hacer política, de producir conocimiento y habitar la ciudad. Más que un proceso de inclusión dentro del orden existente, se trata de una disputa por redefinirlo. Así, este trabajo devela que la afrodescendencia urbana no es un margen de la nación, sino un lugar desde donde ésta puede ser críticamente reconfigurada.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Enriquez, Lucía (2024) Ciudad: Espacio híbrido, lugar de confluencias y diferencias. *Nuevos Diálogos: Ciudades* 6, pp. 59-63
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Avendaño Villafuerte, Elia (2020). Afromexicanas, invisibles y racializadas. *Revista GEOPAUTA*, 4 (3), 60-71
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial.
- Boddenberg, Sophia (2018). “Mujeres indígenas y afrodescendientes, interseccionalidad y feminismo decolonial en América Latina”. *Revista Búsquedas Políticas*
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo* (P. Bourdieu, Ed.; 2.^a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós..
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Cárdenas, Roosbelinda (2010). Trayectorias de negritud: disputas sobre las definiciones contingentes de lo negro en América Latina. *Tábula Rasa*, 13, pp 147-189
- Castellanos, Alicia (2000). Antropología y racismo en México, *Desacatos*, revista de *Antropología Social*, 4. pp. 53-79
- Cejas, Mónica (2016). “Ciudadanía, género y multiculturalismo: debates contemporáneos sobre democracia y exclusión.” *Papeles de trabajo*, Año 10, N° 16, pp. 13-33.
- Collins, Patricia (2012). *Pensamiento feminista negro: Conocimiento, conciencia y política del empoderamiento* (M. Jabardo, Ed.). Traficantes de Sueños.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2011). *Etnicidad, Inc. La mercantilización de la diferencia en el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- COPRED (2021). *Encuesta sobre Discriminación de la Ciudad de México*.
- COPRED (2020). *Cartografía de la Discriminación en la Ciudad de México*.
- Cuesta Mena, Heny. "Comadreo : plataforma de cuidados y autocuidados". *Expedito Repositorio Institucional Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano*. Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano. 2022. Web. 22 ago 2024

- Curiel, Ochy. (2013). “Hacia la construcción de un feminismo descolonial”. En: *Pensar lo negro. Antología de pensamiento antirracista*. CLACSO.
- Curiel, Ochy (2007). *Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*. En S. Vázquez & M. Paredes (Eds.), *Voces y contextos: miradas feministas sobre la justicia* (pp. 65–77). Quito: Ediciones Abya Yala.
- Curiel Pichardo, Ochy. (2017). Imbricación de las opresiones. Un camino para la transformación social desde la decolonialidad. *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales*, (VII), 12–18.
- Davis, Angela (2022). *Mujeres, raza y clase* (A. Varela Mateos, Trad.; prólogo de Pastora Filigrana; colección *50 Aniversario*). Madrid: Akal.
- Fabardo, Mercedes (ed.). (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fanon, F (1952). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Editorial Akal.
- Federici, Silvia (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficante de Sueños
- Foucault, Michel (1998). "Historia de la sexualidad" (tres volúmenes), Siglo veintiuno de España editores, s.a.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- García, Ana; Escamilla, Jessica y Velázquez, Ana (2018). “Somos negras, existimos y resistimos: Danza y enunciación de la palabra como representación política de las mujeres afromexicanas”. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana.
- González, Lélia.(1984). *Racismo e sexismo na cultura brasileira. En Lugar de negro* (pp. 215–223). Río de Janeiro: Marco Zero.
- Guber, Rosana (2004). *El Salvaje Metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós
- Hall, Stuart (2003) “Introducción: ¿Quién necesita identidad?”, en *Cuestiones de Identidad Cultural*. Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comps), Buenos Aires-Madrid, Amorrortu editores, 320p.
- Hernández Almanza, Roberto. (2022). El marxismo afrocaribeño como un humanismo de la praxis. *Tabula Rasa*, 42, 187-208.
- hooks, bell (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. *Otras inapropiables, Feminismos desde las fronteras* (págs.33-51). Traficante de sueños. MAPAS
- hooks, bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños, 149 páginas, MAPAS
- Jiménez, Nuria (2016). Espacios y luchas femeninas. Usos y apropiaciones espaciales en la Costa Chica. *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, 5 (44), 142-186

- Lawrence Grossberg. (2006). Stuart Hall sobre raza y racismo: Estudios culturales y la práctica del contextualismo. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 5, 45-65.
- Lorde, Audre (2003). La hermana, la extranjera: Ensayos y conferencias (M. Corniero Fernández, Trad.). Madrid: Horas y Horas.
- Lucero Díaz, M.J. y Camacho, Calleja, Yolanda. (2020). “Y si algo no nos parece, ¡gritamos! Mujeres afromexicanas contra las múltiples violencias”, *Activismos, diversidad y género. Derechos de las mujeres indígenas y afromexicanas en tiempos de violencia en México*: Juan Pablos (381-408)
- Lugones, María, (2008) “Colonialidad y Género: Hacia un Feminismo Descolonial”, en *Género y Descolonialidad*, Walter Mingolo (Comp.) Buenos Aires. Ediciones del signo. 13-54
- Mahmoon, Saba (2008). Teoría femunista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto en *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Suárez y Hernández Castillo (editoras). pp. 134-162
- Mendoza Hernández, Mara Karina (2022). “Mujeres Afromexicanas: de la invisibilidad a un movimiento por el reconocimiento de sus derechos humanos”. *Concurso de Ensayo “Tópicos de Derechos Humanos*, CNDH
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Moreno Figueroa, Mónica (2016). “El archivo del estudio del racismo en México” en *Desacatos* no.51 México.
- Muñoz, Esteban (2023). *Marronidad. Deseo, lucha y pertenencia en América Latina*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Ortiz, Eva Leticia (2024), Desigualdad y miedo en la urbe. *Nuevos Diálogos: Ciudades* 6, pp. 53-57
- Quecha, Citlali (2015). *La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial*. Anales de Antropología, 49(2), 109–117.
- Quecha, Citlali (2021). *Notas etnográficas sobre el racismo: una perspectiva reflexiva*. Rutas de Campo, INAH.
- Quiceno Toro, Natalia. (2016). *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afroatratoños, en Bojayá. Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Rufer, Mario (2005). *La historia desbordada. Ensayos sobre la representación del pasado*. México: UAM-X / Juan Pablos Editor.
- Rufer, Mario (2010). “El archivo poscolonial: hegemonía, memoria y pedagogías del pasado”. En: *Debate Feminista*, Vol. 21, No. 42, pp. 115–133.
- Sabido Ramos, Olga Alejandra (2022). Sociología y Epistemologías Feministas. Objetividad (es), emociones y pedagogía Encarnada. *Revista de Estudios de Género: La Ventana*, 6 (56), 106-139

- Segato, Rita Laura (2007b), "Raza como signo" en *La nación y sus otros*. Buenos Aires Prometeo libros 225 pp.
- Segato, Rita Laura. (2008). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Cd. Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. Debate Feminista, (37).
- Segato, Rita Laura (2013), "Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". América Latina Genera.
- Solís, P., Güémez Graniel, B. y Sue, C. (2021). Razones de autoadscripción étnico-racial en México. *Reporte de la Encuesta Proder # 4*. México: El Colegio de México.
- Tabares, Gema (2022). *Derechos político-electorales de las mujeres afrodescendientes en México*. *Revista Búsquedas Políticas*. Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Varela Huerta, Itza Amanda (2019a). Mujeres y movimiento negro afromexicano a través de la historia de vida. *Revista Estudios Feministas*, 29 (1), 1-13
- Varela Huerta, Itza Amanda (2019b). "Nunca más un México sin nosotras: Feminismo y mujeres afromexicanas". *Revista Política y Cultura* 51, 105-124
- Varela Huerta, Itza Amanda. (2020). Nuevas imágenes, viejos racismos: la representación de los pueblos afromexicanos en "La Negra". *Alteridades*, 30 (59), 87-97
- Varela, Itza (2022a). *Tiempo de Diablos. Usos de la cultura y el pasado en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros afromexicanos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Varela Huerta, Itza Amanda (2022b). "Afroméxico: Narraciones sobre esclavitud y mestizaje entre activistas negros-afromexicanos en la Costa Chica, Oaxaca". *Revista Interethnica*, 23 (1), 218-243
- Vásquez, Selma Jazmín. (2020). *El proceso organizativo afromexicano: El análisis de la lucha por el reconocimiento constitucional de la Costa Chica de Oaxaca*. Tesis para obtener el título de maestría en Antropología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Ecuador
- Velazquez, M. Elisa. (2016). *Afrodescendientes en la Ciudad de México*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vergès, Françoise (2022). Un feminismo descolonial. Traficante de sueños. 135 páginas, MAPAS
- Lugones, María, (2008) "Colonialidad y Género: Hacia un Feminismo Descolonial", en *Género y Descolonialidad*, Walter Mingolo (Comp.) Buenos Aires. Ediciones del signo. 13-54
- Reyes Larrea, Israel; Rodríguez Mitchell, Nemesio J.; Ziga Gabriel, José Francisco (Comps.). (2012) *De Afromexicanos a Pueblo Negro. Foro Afromexicanos. Por el Reconocimiento de los Derechos del Pueblo Negro de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Fuentes electrónicas

-*Decenio Internacional para los Afrodescendientes | Comisión Nacional de los Derechos Humanos—México.* (s. f.). Recuperado 21 de mayo de 2024, de <https://www.cndh.org.mx/noticia/decenio-internacional-para-los-afrodescendientes>

-Razones para visitar la CDMX. Recuperado 28 de abril de 2024. Disponible en <https://www.momondo.mx/discover/razones-para-visitar-la-ciudad-mexico#:~:text=Una%20ciudad%20grandiosa%20y%20lista,pe%C3%ADcula%20de%20los%20a%C3%B1os%20cincuenta.>

-OTROS DIÁLOGOS | Desigualdad, raza y etnia en dos ciudades capitales: Ciudad de México y Washington D.C. (s. f.). Recuperado 27 de abril de 2024, de <https://otrosdialogos.colmex.mx/desigualdad-raza-y-etnia-en-dos-ciudades-capitales-ciudad-de-mexico-y-washington-d-c>

-Santa Cruz, Victoria. “Me gritaron Negra”. Recuperado 18 de febrero de 2024. Disponible en <https://negracubanateniaqueser.com/somos-negras-cubanas/me-gritaron-negra-de-victoria-santacruz/%E2%80%BA>

-Resolutivo del Encuentro de Mujeres Afromexicanas, 2022. Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir. Recuperado 16 de mayo de 2023. Disponible en: <https://ilsb.org.mx/resolutivo-del-encuentro-nacional-de-mujeres-afromexicanas-2022/>

-*Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial.* (s. f.). OHCHR. Recuperado 22 de mayo de 2024, de <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-elimination-all-forms-racial>

-*Reportes de la Encuesta PRODER 2019 – Discriminación étnico-racial en México.* (s. f.). Recuperado 22 de mayo de 2024, de https://discriminacion.colmex.mx/?page_id=4111

-Manifiesto de la Colectiva Combahee River (2020). (Trad. Cecilia Palmeiro). <https://www.moleculasmalucas.com/post/manifiesto-de-la-colectiva-combahee-river> Título original: The Combahee River Collective Statement (1977).

-Pueblos Negros en Movimiento. (2011). *Resolución del Primer Foro: Los Pueblos Negros en Movimiento por su Reconocimiento Constitucional*. Charco Redondo, Oaxaca. México.

-Carrión, Lydiette, & León, Miguel. (2022, 10 de mayo). Pantano de promesas: Colinas de Santa Fe. Gatopardo. <https://www.gatopardo.com/articulos/pantano-de-promesas-colinas-de-santa-fe>

-San José, Elena. (2025, 13 de julio). Casas abandonadas para gente sin casa: el plan de México que convertirá a Alejandra en dueña de su vivienda. El País México. <https://elpais.com/mexico/2025-07-13/casas-abandonadas-para-gente-sin-casa-el-plan-de-mexico-que-convertira-a-alejandra-en-duena-de-su-vivienda.html>

- Universidad Autónoma de Querétaro. (s. f.). *Portal Revistas UAQ.* <https://revistas.uaq.mx/>