ANUIES

esPAZioDH

ESPACIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA CULTURA DE PAZ Y LOS DERECHOS HUMANOS

CARTOGRAFÍAS DE LA AFROEXISTENCIA

EN TERRITORIO MEXICANO

Montserrat Aguilar Ayala



Aportes críticos desde la educación superior hacia otros horizontes

VOCES POR LA IGUALDAD 9

CARTOGRAFÍAS DE LA AFROEXISTENCIA EN TERRITORIO MEXICANO

APORTES CRÍTICOS DESDE LA EDUCACIÓN SUPERIOR HACIA OTROS HORIZONTES

ANUIES
SECRETARÍA GENERAL
ASOCIACIÓN NACIONAL DE UNIVERSIDADES
E INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN SUPERIOR

Luis Armando González Placencia
Secretario General Ejecutivo

Gustavo Rodolfo Cruz Chávez
Coordinador General de Vinculación Estratégica

Luis Alberto Fierro Ramírez
Coordinador General de Fortalecimiento Académico e Institucional

Irma Andrade Herrera
Coordinadora General de Planeación y Buena Gestión

José Luis Cuevas Nava
Director Ejecutivo de Publicaciones y Fomento Editorial

CARTOGRAFÍAS DE LA AFROEXISTENCIA EN TERRITORIO MEXICANO

APORTES CRÍTICOS DESDE LA EDUCACIÓN SUPERIOR HACIA OTROS HORIZONTES

MONTSERRAT AGUILAR AYALA

305.896 KGF3008
A38 A38

Aguilar Ayala, Montserrat, autora

Cartografías de la afroexistencia en territorio mexicano : aportes críticos desde la educación superior hacia otros horizontes / Montserrat Aguilar Ayala, autora / Ciudad de México: ANUIES, Dirección Ejecutiva de Publicaciones y Fomento Editorial, 2026.

168 páginas – (Colección Voces por la igualdad; 9)

ISBN Colección completa: 978-607-451-253-3
ISBN Vol. 9: 978-607-451-314-1

1. Afrodescendientes 2. Educación Superior México 3. Igualdad en la educación I. Aguilar Ayala, Montserrat, autora II. serie

Las opiniones manifestadas en esta publicación son responsabilidad única y exclusiva de la o las personas autoras, y no expresan el punto de vista de la Asociación.

Revisión
Claudia Mendoza Arriaga
Judith Claudia Rodríguez Zúñiga

Diseño de portada
Mario Gómez Mayén

Cuidado de edición
Francisco Javier Araiza Martínez

Formación
Guadalupe Cárdenas Pérez

Primera edición, 2026

ISBN Colección completa: 978-607-451-253-3
ISBN Vol 9: 978-607-451-314-1

© 2026, ANUIES
Tenayuca 200
Col. Santa Cruz Atoyac
Alcaldía Benito Juárez
C.P. 03310, Ciudad de México

CONTENIDO

Introducción 13

Memorias, travesías y huellas coloniales 17

1.1 El primer encuentro 18
1.2 La trata transatlántica y la vida africana en México 21
1.2.1 Reflexión contemporánea: La deuda histórica ante la Comunidad Internacional 25
1.3 Colonialismo 27
1.4 El legado cultural afrodescendiente en México, en la Colonia 29
1.5 El cimarronaje como memoria de libertad (Resistencia y autonomía) 32
1.6 Abolición de la esclavitud en México 36
1.7 Semilla de memoria afroartística con la cineasta Medhin Tewolde Serrano 39
1.8 La Malanga como huella de africanía 44

Los mitos, borramientos y matrices de poder 47

2.1 El mito del mestizaje 47
2.2 Borramiento 49
2.3 Colonialidad 53
2.4 Blanquitud 55
2.5 Racismo 57

2.6 Semilla de memoria afroartística con Gigi Gondom y su proyecto “Color Piel” 62
2.7 El legado de la curandería africana a México como huella de africanía. 69

Más allá de las definiciones 71

3.1 Reflexiones en torno a la identidad 71
3.2 ¿Qué es ser afrodescendiente? 73
3.3 ¿Qué es la diáspora africana? 74
3.4 Reflexiones en torno a la nacionalidad y al nacionalismo 76
3.5 ¿Qué es ser afromexicana(e, o)? 79
3.6 Autoadscripción 80
3.7 Reflexiones en torno a la usurpación de la identidad 82
3.8 Semilla de memoria afroartística con Daniela Cárdenas 84
3.9 La Marimba como huella de africanía 94

Afrodescendencia hoy: Movimientos y lucha 97

4.1 Leyes, ámbito político y derechos 97
4.1.1 El avance normativo: del reconocimiento formal a la reforma integral de 2024 98
4.1.2 Visibilidad estadística e inclusión censal 98
4.1.3 Entidades pioneras en la legislación estatal 99
4.1.4 Acciones afirmativas: entre el avance institucional y las tensiones por la representación real 100
4.1.5 Protección del patrimonio cultural material e inmaterial 101
4.1.6 Planes de justicia e igualdad 102
4.1.7 Deudas pendientes 102

4.2 Educación 103
4.2.1 Reflexiones de David Alejandro Gómez Arriaga, desde la Escuela de Estudios Afromexicanos Tembembe 107
4.3 Organización comunitaria 110
4.4 Movimiento afromexicano 112
4.5 Activismos 116
4.6 Semilla de memoria afroartística con Disley Rodríguez 119
4.7 Espacio, memoria y sazón: El arroz con coco de la Costa Chica oaxaqueña como huella de africanía 131

Reflexiones necesarias 135

5.1 Folklorización y exotización 135
5.2 Memoria artística y legado afro contemporáneo (Directorio de mujeres afromexicanas artistas de todas las disciplinas e indisciplinas) 138
5.3 El Proyecto Afromexart: Trama viva, territorio y archivo cimarrón/cibercimarrón 143
5.4 ¿Qué es la anticolonialidad y cómo puedo practicarla? 147
5.5 ¿Qué es el antirracismo y cómo puedo practicarlo? 150
5.6 La torta costeña de plátano macho y chicharrón como huella de africanía 153

Cierre crítico y horizontes de la afroexistencia en el territorio 157

Referencias 161

Acerca de la persona autora 167

Dedicado a todas las personas negras
que habitan nuestro territorio mexicano,
o que han sido parte de él.

Un agradecimiento especial…
Por todos los cuidados en las noches de desvelo
y enfermedad, mientras escribía.

Gracias mi amor, Verónica.

"Mi abuela me ve pasar
por su pupila izquierda.
Me recomunica toda la sabiduría
adquirida en mi niñez
entre tabla y tabla de multiplicar
2x1=2 el té de gengibre
alivia el aire en la barriga
2x2=4 que sólo son espíritus encajados
2x3=6 el mal de amor se cura con semillas de caobo
2x4=8 guardadas donde más le duele a una el amor,
por eso es que la pubis de mi abuela
es raíces de caobo
por eso es que los mozambiques del barrio
anidan en sus greñas de carbón
y tanto se restriegan en ellas
que se han transubstanciado en proteínas".
(Extracto del "Conjuro del Amanú", de Mayra Santos Febres)

INTRODUCCIÓN

Escribo estas páginas desde la convicción profunda de que la palabra y la memoria constituyen actos indispensables de justicia epistémica[1], esto lo digo desde una práctica contranarrativa que, en ocasiones, nos puede apoyar en las dinámicas de agrietar el muro blanco (blanquitud y blanquedad), racista y profundamente colonial. A lo largo de los años he recorrido estos archivos coloniales, pero también las veredas comunitarias, los espacios de creación colectiva y las aulas universitarias que, a veces, también buscan comprender cómo opera el silenciamiento histórico y el borramiento de la negritud en nuestro país, México. Por tal motivo, en ese trayecto he palpado la persistencia de una omisión estructural que atraviesa las instituciones de educación superior y, en general, todos los niveles educativos. Abonando a la desarticulación de esta carencia, este libro surge desde mi propia experiencia como mujer afro'phurépecha, escritora, artivista indisciplinada, ciberartivista, investigadora y creadora comprometida con las luchas de las poblaciones negras en México y el mundo, particularmente con la lucha por la memoria artística de las mujeres afrodescendientes. Así que concibo esta obra como un espacio de encuentro, donde la teoría crítica, dialoga directamente con la vivencia territorial, con los saberes ancestrales

[1] La justicia epistémica es el reconocimiento e inclusión equitativa de los saberes y experiencias de todas las personas, garantizando que nadie sea desacreditado o ignorado como sujeto de conocimiento debido a prejuicios sociales.

y con las prácticas artísticas que han sostenido la dignidad comunitaria de la lucha afro frente a siglos de despojo y violencia racial.

El propósito central que guía este volumen, consiste en reconocer el porqué de la relevancia indiscutible que guardan las epistemologías, historias y vivencias de las poblaciones afrodescendientes en la educación superior de México, ya que, durante generaciones, el ámbito universitario ha reproducido cánones eurocéntricos que excluyen de manera deliberada los conocimientos forjados fuera de los centros occidentales de validación. Reconocer la raíz africana y la afroexistencia en los espacios de formación profesional permite desarticular las ficciones fundacionales de un mestizaje homogeneizador que ha intentado borrar la pluralidad del territorio. Así que este texto, pretende que la academia mexicana asuma su responsabilidad política e histórica frente a los pueblos negros, reconociendo que los saberes comunitarios, las luchas, la historia que no nos fue contada, la memoria cimarrona, las resistencias y las poéticas de la diáspora representan aportes metodológicos y teóricos muy importantes para comprender con totalidad las dinámicas sociales del país.

En esa dirección, considero que esta obra representa una contribución significativa para el campo de la educación superior en México. Al ofrecer un análisis documentado que vincula la trata transatlántica, la colonialidad, el racismo, la blanquitud, las expresiones artísticas, los marcos constitucionales vigentes, entre muchos otros aspectos más, brindo una herramienta pedagógica que abre preguntas urgentes sobre la negritud/afrodescendencia en México. Por otra parte, este volumen también aporta un enfoque situado y crítico que desborda el análisis puramente bibliográfico para colocarse en el terreno de las resistencias, re-existencias y conocimientos no hegemónicos. Mi intención es enriquecer el diálogo universitario con perspectivas anticoloniales y antirracistas que desafíen la pretendida neutralidad del conocimiento académico

tradicional, ofreciendo lecturas y reflexiones que posibiliten abonar al conocimiento perspectivas encaminadas a la justicia y desobediencia epistémica[2].

A partir de esta propuesta, considero urgente plantear una crítica constructiva a las estructuras curriculares de las universidades mexicanas, ya que resulta evidente que la gran mayoría de las licenciaturas y posgrados continúan operando con planes de estudio anclados en matrices de pensamiento colonial, eurocéntrico y racista. Muchas veces los programas académicos, relegan los estudios sobre la afrodescendencia a materias optativas, a seminarios no obligatorios o a meras anécdotas folklóricas dentro de la historia novohispana. Esta desatención pedagógica perpetúa el racismo y legitima el desconocimiento generalizado sobre la presencia de las personas y comunidades negras/afrodescendientes en nuestro país. Por esta razón, propongo una reestructuración profunda en las mallas curriculares de las instituciones de educación superior para integrar de manera transversal y obligatoria los estudios afrodiaspóricos, las pedagogías antirracistas, los estudios descoloniales y las teorías críticas sobre la blanquitud en campos tan diversos como las humanidades, las ciencias sociales, la salud comunitaria, el arte y el derecho, por ejemplo.

Las implicaciones de concretar esta transformación educativa, son amplias y trascendentales para la vida pública nacional, ya que, al modificar los programas universitarios, podremos trazar un camino en el que las futuras generaciones de profesionistas, servidoras públicas, docentes y legisladoras se formen con una agudeza ética capaz de identificar y combatir el racismo en los servicios de salud, en los tribunales y en las aulas. Asimismo, esta apertura curricular transformará las aulas en entornos más seguros y dignos para las juventudes afrodescendientes, quienes históricamente han sufrido la extranje-

[2] La desobediencia epistémica es el acto deliberado de desvincularse de los marcos de pensamiento eurocéntricos y dominantes para validar y legitimar formas de conocimiento tradicionalmente invisibilizadas o marginadas.

rización de sus cuerpos y el cuestionamiento de su pertenencia a la nación. En el terreno de la investigación, incorporar estas perspectivas fomentará proyectos colaborativos en los que las comunidades participen como sujetas activas de conocimiento colectivo ya que, actualmente, se vive un extractivismo atroz que sigue sosteniendo prácticas violentas que llevan más de 500 años.

Con este libro extiendo una invitación abierta para dialogar, incomodar certezas y reconstruir la memoria afro en la narrativa del país, desde la crítica antirracista y anticolonial. Espero que cada una de las reflexiones compartidas en estas páginas actúe como un detonante reflexivo que movilice voluntades, transforme las prácticas docentes e inspire la creación de espacios universitarios verdaderamente plurales. La tarea que tenemos por delante es colectiva y permanente; demanda el compromiso decidido de quienes creemos que la educación superior puede ser un territorio propicio para sembrar la dignidad y la libertad compartida.

MEMORIAS, TRAVESÍAS Y HUELLAS COLONIALES

"Entre los pueblos bantúes de África central y oriental, particularmente entre los hablantes de kikongo, umbundu y kimbundu existe una palabra/ concepto en el/la cual al menos tres ideas se cruzan y combinan dependiendo de las coordenadas de lugar y tiempo. Estas ideas son: i) de parentesco o de hermandad en su sentido más amplio, ii) de una canoa grande y iii) de infortunio. La palabra que junta estos conceptos es malungo y para los hablantes bantúes que hicieron la travesía atlántica significaba compañero de barco. En el Brasil colonial, el término "meu malungo" se refería a "mi camarada-con-quien-yo-compartí-el-infor- tunio-de-la-canoa-grande-que-cruzó-el-océano" (Slenes, 1995). Puesto que la noción de océano (kalunga en bakongo, otra lengua bantú) está incrustada en la idea de viaje en un barco grande, y también se refiere a la línea de demarcación entre la vida y la muerte, malungo, para los hablantes bantúes en África, también se refería al "viajero", parafraseando a Roberto Slenes, "en el mar de muerte que volvía a la tierra de los vivos".

Jerome Branche, 2009.

Extracto de *"Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana"*[3]

[3] Término que designa el desplazamiento histórico y forzado de comunidades africanas y sus descendientes por el mundo, preservando e hilando identidades, memorias y resistencias colectivas.

1.1 EL PRIMER ENCUENTRO

"La madrugada del 8 de noviembre de 1519 Miztli se levantó más temprano que de costumbre; tomó un baño de temascal, frotó su piel con zacate para sacar toda impureza y se puso sus mejores ropas. Después de orar en el templo se dirigió a la casa de su tío, lo acompañaría como uno de los tantos cargadores encargados de llevar los presentes que el Huey Tlatoani Moctezuma Xocoyotzin entregaría al dios de los teules, Hernán Cortés. Esa tarde, los ojos de Miztli miraban fijamente el suelo de la calzada de Iztapalapa. Al escuchar la orden se encaminó junto con el resto de los tamemes para depositar a los pies de los teules los presentes. Entre la algarabía creada por los teules al ver los regalos y el asombro de los suyos por la descortesía, se creó un momento de aparente confusión en el que Miztli no perdió la oportunidad de mirar a los extranjeros. Sus ojos se posaron en todos y cada uno de los teules cuya piel y cabello relucían como Tonatiuh, el Sol. En ese momento lo vio: aunque se encontraba en segundo plano resaltaba sobre todos los demás; su piel era negra como la noche, su pelo crespo también, el blanco de sus ojos lo estremecieron. Un empujón devolvió a Miztli a la realidad, se alejó de ahí con una gran incertidumbre, pero con la certeza de haber visto a un ungido por el dios del "espejo humeante", Tezcatlipoca".

Emiliano Gallaga, 2014.

Extracto de la *"Introducción" de "¿Negro?... No, Moreno"*

Para comprender la historia de México, es imperativo desmantelar la narrativa lineal que sitúa el encuentro de mundos únicamente entre europeos y personas de las culturas originarias[4]. En la historiografía tradicional, la presencia africana ha sido relegada a la etapa colonial tardía, cuando la trata transatlántica se institucionalizó. Sin embargo, la realidad es más compleja y precede a la consolidación del sistema esclavista: las primeras personas africanas que pisaron este territorio llegaron como parte integral de las expediciones de conquista

[4] En este texto evito utilizar la palabra "indígena" por ser una categoría que homogeneiza a las múltiples culturas originarias existentes en México, América y el mundo.

—de ahora en adelante llamada invasión—, portando identidades y roles que desafían las simplificaciones del pasado. Como destaca Mosqueda (2013), la presencia africana en México data desde el siglo XVI, participando inicialmente como integrantes activos de las huestes invasoras (p. 8).

Es fundamental subrayar que las primeras personas afrodescendientes no fueron únicamente traídas directamente de África bajo condiciones de cautiverio absoluto; muchas de ellas eran conocidas como "ladinas"[5]. Estas personas ya habían experimentado un proceso de transculturación en la península ibérica o en las islas del Caribe tras años de contacto con la cultura europea. Al respecto, la investigación de María Soledad Mosqueda: "La Población Negra de Origen Africano en la Hacienda de San Diego del Biscocho 1669-1679", señala que desde 1501, personas esclavizadas procedentes de los depósitos de Portugal y Andalucía llegaron a poblar las colonias de América (2013, p. 20). Hablaban castellano, compartían la religión católica y ocupaban diversos roles estratégicos, lo que desafía la visión del relato histórico oficial, ya que llegaron como personas con nombres, oficios y agencias propias en algunas ocasiones.

Como muestra de lo anterior, tenemos el caso de Juan Garrido, que llegó a México como un hombre libre. Africano de nacimiento, se integró a las expediciones de Hernán Cortés tras haber participado en la invasión de Puerto Rico y Cuba. Su labor fue determinante para la logística y supervivencia de la misión. En ese sentido, su presencia en la caída de Tenochtitlán y en las expediciones posteriores no es una anécdota menor. Según la investigación de Mosqueda, Garrido no sólo participó en la pacificación de la Nueva España, sino que fue el responsable de introducir el cultivo del trigo en el territorio (2013, p. 22). Esta presencia constante es resumida por la autora al afirmar que "dondequiera que

[5] Durante la invasión de México, un negro ladino era un africano o afrodescendiente que ya estaba hispanizado, lo que significaba que hablaba español, profesaba el catolicismo y conocía las costumbres de los colonizadores.

los españoles pusieran un pie en las Américas como miembros de la conquista estaban acompañados de conquistadores negros" (Mosqueda, 2013, p. 22). Algunos trabajaban como soldados, otros como artesanos, intérpretes o cargadores, desempeñando labores críticas para la supervivencia de las expediciones.

Esta llegada temprana descoloca la visión incompleta de lo que se conoce como el periodo del México colonial. Al reconocer que personas de origen africano participaron en la configuración del nuevo orden político y social desde el primer instante, invalidamos la premisa de que fueron únicamente personas blancas las que llegaron por primera vez. Por el contrario, su estatus inicial de colaboradores fue tal que "incluso unos fueron reconocidos con encomiendas y con tierras por sus servicios en esta empresa" (Mosqueda, 2013, p. 8).

Sin embargo, esta participación inicial no impidió que la estructura de castas intentara reclasificarlos según el color de su piel y su origen —a pesar de haber sido soldados o colaboradores en la invasión—, esto conforme se endurecía el sistema colonial. La transición hacia una esclavitud más rígida y masiva se aceleró a mediados del siglo XVI. De hecho, Mosqueda (2013) explica que, debido a la caída demográfica de la población de las culturas originarias por las epidemias, se resolvió traer mano de obra africana de forma masiva y forzada para sostener la economía en minas y haciendas, tan sólo por poner un ejemplo (p. 8).

1.2 LA TRATA TRANSATLÁNTICA Y LA VIDA AFRICANA EN MÉXICO

"Las almas enfermas, los cuerpos sin sombras, los malditos de Changó se mueven silenciosos en torno a los muros. Arrastran la mirada temerosos de encontrarse con el rostro agraviado de sus ancestros. Persistían en sobrevivir alimentando los gusanos de la pierna ya separada de la sangre, el ojo lleno de visiones con los hijos y mujeres abandonados en la aldea incendiada. Son los desechos del tráfico negrero que atizan el fogón de la factoría. Las ancianas descascaradoras de coco, los cultivadores de ñame y plátano, los semihombres solo útiles para el cargue y descargue de las naos negreras... menciono a los ibos, oyos y yagbas prisioneros en Nembe, la villa de los muertos en las bocas del Níger".

Manuel Zapata Olivella (2010).
Extracto de *"La Trata"*, de *"Changó el Gran Putas"*.

La historia de México posee una cicatriz profunda: la trata transatlántica de personas negras provenientes del continente africano que fueron esclavizadas y forzadas a vivir en condiciones inhumanas. Cada una de estas personas tenía una vida, una lengua, una familia, una cultura, una religión y una historia individual y colectiva. Se estima que fueron entre 12 y 15 millones de personas las que fueron arrancadas de sus hogares en África para ser convertidas en mercancía. Así que, a partir del siglo XVI, el Atlántico se transformó en una ruta del horror y del terror. En este contexto, se reconoce que las personas afrodescendientes son las, les y los hijos de aquellas víctimas que lograron sobrevivir a la trata trasatlántica y a las migraciones que le precedieron (Murillo, 2016, p. 133).

Acorde con lo anterior, el horizonte de la Nueva España durante los tres siglos de dominación colonial, estuvo marcado por la llegada constante de navíos que cruzaban el Atlántico cargados con mercancías y con personas capturadas en sus territorios de origen, catalogadas de la misma forma. Esta

migración forzada comenzó a arribar de manera constante desde el siglo XVI, coincidiendo con la llegada de los españoles al territorio (Castro, 2016, p. 221). La historia de la trata transatlántica en este territorio, es un capítulo primordial para comprender la arquitectura económica, social e incluso política de lo que hoy es México. Este flujo forzado ocurrió como una respuesta directa a las necesidades de mano de obra en un sistema que buscaba la explotación intensiva de los mal llamados recursos naturales y la edificación de una infraestructura urbana y rural en lo que ellos conocían como Nuevo Mundo, aunque realmente no fuera tan nuevo como pensaban. Al respecto, la investigación histórica confirma que tanto personas africanas como sus descendientes fueron "fundamentales para el desarrollo económico, social y cultural de la sociedad novohispana" (Velázquez, 2016, p. 119).

La entrada principal para este tráfico humano fue el puerto de Veracruz: las naves arribaban al Golfo de México tras una travesía devastadora, donde el hacinamiento y las enfermedades mermaban a las personas cautivas. Desde el momento del desembarco, las personas eran clasificadas, marcadas y vendidas en los mercados de esclavos de la ciudad portuaria. Se calcula que aproximadamente 250,000 hombres, mujeres y niños llegaron por este puerto para ser distribuidos a diversas regiones, sin contar a los miles que ingresaron de forma ilegal (Velázquez, 2016, p. 119). Posteriormente, se les trasladaba hacia el interior del virreinato. La Ciudad de México, como epicentro administrativo y político, demandaba una cantidad significativa de personas para el servicio doméstico en las residencias de las familias acomodadas, donde la presencia de personas africanas se volvió un elemento cotidiano en la vida urbana. En estos entornos, desempeñaron labores críticas trabajando como "cocineras, lavanderas, amas de leche o chichiguas", atendiendo tanto a niños como a enfermos (Velázquez, 2016, p. 119).

Más allá de las ciudades, la fuerza de trabajo africana se convirtió en el motor de las grandes unidades productivas rurales. En algunas regiones como Veracruz, Morelos y algunas zonas de la costa del Pacífico, los ingenios azucareros, por ejemplo, funcionaban gracias a la labor de personas esclavizadas. El cultivo y procesamiento de la caña de azúcar exigía una disciplina de trabajo constante. Los ingenios representaban espacios donde el ciclo de producción era incesante. Además, la especialización técnica que muchas de estas personas poseían en sus regiones de origen, particularmente en el manejo de cultivos tropicales y la metalurgia, fue aprovechada por los invasores para optimizar los rendimientos de la tierra. Esta presencia fue constante no sólo en los ingenios, sino también en "minas, haciendas ganaderas y agrícolas, obrajes [y] talleres artesanales" de prácticamente todo el país (Velázquez, 2016, p. 119).

Por otra parte, en la minería, en la que también estaba implicada la población de las culturas originarias, se dio la participación de personas africanas y sus descendientes, especialmente en labores de fundición y transporte de minerales en regiones donde la población local había disminuido debido a las epidemias. Esta integración laboral de multitareas enfocada en la explotación, demostró la versatilidad de la mano de obra de las personas africanas que fueron esclavizadas, lo que derivó en una economía diversa que requería desde artesanos expertos en las urbes hasta trabajadoras agrícolas en las haciendas. Además, la vida colonial para ellas no sólo implicaba un trabajo extenuante, sino también, una vigilancia constante sobre sus expresiones culturales, sus lenguas y sus creencias, las cuales fueron criminalizadas y catalogadas como supersticiones paganas. Este proceso de dominación incluyó una "estrategia de olvido hacia su pasado", donde personas de culturas diversas como mandingos o wolofs fueron reducidas a categorías genéricas como "negros, mulatos o pardos" (Velázquez, 2016, p. 119).

Otro punto importante, es que la organización social novohispana institucionalizó una jerarquía mediante el sistema de castas. En este entramado, la ascendencia africana fue categorizada legalmente, limitando las posibilidades de movilidad social y estableciendo una división que permeaba las leyes, el acceso a los gremios y las normas de convivencia. A pesar de este marco represivo, la presencia de estas comunidades dejó una huella profunda en la configuración cultural del México colonial. Las estructuras familiares, los saberes medicinales, las técnicas constructivas y las expresiones sonoras y lingüísticas fueron aportaciones constantes que se entrelazaron con las tradiciones de las muchas culturas originarias y las europeas. A través de estos espacios y otros intercambios, las expresiones culturales africanas se recrearon y transformaron al entrar en contacto con otras culturas presentes en el virreinato (Velázquez Gutiérrez, 2016, p. 120). En este tenor, la influencia de la población afrodescendiente ha sido determinante en la cultura mexicana, manifestándose "desde el uso lingüístico de algunas palabras, hasta la expresión en el tema artístico como música y canciones" (Peláez, 2016, p. 81).

La iglesia, por su parte, desempeñó un papel dual en este escenario. Legitimaba la esclavitud bajo preceptos teológicos y jurídicos de la época, pero también integraba a las personas esclavizadas en sus cofradías. Con su ayuda, las personas trabajadoras tuvieron un espacio de organización social, donde se gestionaban fondos comunes para la compra de la libertad de otras personas o para cubrir los gastos de entierros dignos, creando redes de apoyo mutuo en medio de la adversidad.

Al analizar este periodo, es preciso observar cómo la Nueva España funcionó como un nodo en una red global de comercio basada en la cosificación humana que provenía del continente africano y, el cual, además, condujo a un genocidio y/o exterminio. La memoria de este proceso es el reconocimiento de una historia de seres humanos que fueron los artífices del desarrollo colonial, dejando una

impronta que todavía resuena en la estructura social, la demografía y la herencia cultural del México contemporáneo. Comprender este trayecto es esencial para valorar la complejidad de los procesos históricos que configuraron la nación, reconociendo que cada una de esas personas trajo consigo mundos enteros que lograron persistir y transformarse en condiciones de opresión, violencia extrema y desigualdad. Recuperar ese pasado es vital, pues la sociedad mantiene una "deuda histórica con las miles de infancias, mujeres y hombres que llegaron a nuestro país a trabajar" de manera forzada desde el periodo virreinal (Castro, 2016, p. 222).

1.2.1 Reflexión contemporánea: La deuda histórica ante la Comunidad Internacional

"En el transcurso del huracán, nos golpearon con ideas-acciones desoladoras, una de tantas: existir y ser recordadas(es, os) es derecho de unas(os,es) cuantas(os,es). Y en la terrible inundación, quedamos en el limbo tú y yo, despojadas(es, os) de la vida, con la treta de que somos otredad, estrategia del sistema que jamás tuvo piedad. Ahora somos el olvido, que también tiene memoria y es el alma del quetzal. Así nace mi canto que ya no quiero guardar, sobrevivió al exterminio, se dibuja de ajolote, se entreteje de experiencias y ataca a los opresores. Aquí va un pequeño viaje astral, con miradas muy variadas e incansables resistencias. Vamos a reconstruir lo que intentaron destruir, somos viajeras de puños negros reinventándonos al fin".

Montserrat Aguilar Ayala, 2022.

Cientos de años después de que los primeros navíos negreros desembarcaran en las costas novohispanas, la resonancia global de este sistema coercitivo ha recibido su máxima clarificación jurídica e histórica. En marzo de 2026, la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas adoptó una

resolución histórica impulsada por naciones africanas, y de Abya Yala[6] —recordando siempre incluir al Caribe—, declarando formalmente a la trata transatlántica de personas africanas y a su esclavización como el crimen de lesa humanidad más grave de la historia.

Esta declaración trasciende el plano del lamento simbólico; establece que la magnitud, la duración y la codificación jurídica de este comercio humano constituyeron una fractura sin precedentes en la historia de la modernidad. La relevancia de este pronunciamiento radica en su enfoque temporal, fundamentado bajo el principio de que los crímenes de esta naturaleza poseen consecuencias estructurales perpetuas que impiden su prescripción. La ONU ha dejado asentado que las dinámicas de exclusión, el racismo, la discriminación y las profundas disparidades económicas que aún afectan a las comunidades afrodescendientes en el México actual y en el resto del continente, son herencias directas de aquel andamiaje colonial (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2026).

Al nombrar este proceso como el crimen más grave de la humanidad, el panorama internacional se ve obligado a transitar de la simple conmemoración hacia los diálogos de justicia reparadora, instando a los antiguos Estados beneficiarios a asumir responsabilidades tangibles. El eco de los mercados de personas esclavizadas y de las jornadas incesantes en los múltiples trabajos forzados, encuentra hoy un respaldo de verdad histórica global, recordando que el desarrollo económico de las potencias modernas, se cimentó sobre una deshumanización sistemática que la comunidad internacional apenas comienza a dimensionar y reparar formalmente.

[6] Término de origen kuna adoptado por los pueblos originarios y los movimientos sociales americanos para nombrar al continente desde una perspectiva propia, descolonial y precolonial, distanciándose de la designación eurocéntrica de "América".

1.3 COLONIALISMO

"La historia de las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe carga las marcas y las consecuencias de la colonización europea, incluso en la actualidad, después de terminadas las administraciones coloniales e instituidos los Estados nacionales en la región. En el siglo XVI, el colonialismo construye e integra a su estructura ideológica y funcional un sistema jerárquico basado en la idea de raza, luego codificada en el color de piel y en los rasgos fenotípicos de los sujetos colonizados, que sirvió para otorgar legitimidad a la dominación impuesta por la conquista (Quijano, 2005). Este esquema mental, que significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes, fue fundamental en el proceso de conquistas territoriales y sometimiento de pueblos enteros para beneficio de las metrópolis europeas (Quijano, 2005)".

Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2018.

El colonialismo en la entonces Nueva España, englobado en el despliegue más amplio sobre el territorio ancestral de Abya Yala, suele narrarse desde la historiografía oficial como un quiebre cronológico: un evento del pasado que inició con la violencia militar europea y concluyó formalmente con las independencias del siglo XIX. Bajo una mirada decolonial, la invasión y reconfiguración de estos territorios representa la instauración de una matriz colonial de poder. Este mecanismo de control reorganizó la totalidad de la existencia humana, transformando de raíz las dimensiones de la subjetividad, el conocimiento, la espiritualidad y la relación con la naturaleza, consolidando estructuras que facilitaron a las potencias la extracción intensiva de recursos y la explotación de los pueblos (Velázquez, 2025, p. 113).

En la estructura virreinal de la Nueva España, la invención de categorías jerárquicas operó como la piedra angular de una clasificación racial inédita. La corona y los sectores dominantes inauguraron una categorización ontológica

—referente al ser mismo— que dictaminaba quién poseía plena condición humana y quién no, rebasando las meras razones de linaje o procedencia económica. Mediante este esquema, que organizó jerarquías raciales y de género persistentes hasta la actualidad (Velázquez, 2025, p. 116), las poblaciones originarias y miles de personas africanas traídas bajo el régimen del secuestro y la esclavitud fueron sometidas a procesos diferenciados de deshumanización. Mediante el sistema de castas, se codificaron los cuerpos en una escala en la que la cercanía a la blancura determinaba el acceso al poder, al saber y a la propiedad. Esta distribución continuó operando en las repúblicas modernas, demostrando que el desprecio por las corporalidades no blancas sobrevivió al fin del control hispánico, pues el presente permanece subordinado a esa matriz de poder (Velázquez, 2025, p. 117).

A nivel de pensamiento, el proceso virreinal ejecutó un epistemicidio[7] a gran escala. La violencia incluyó la quema física de códices y la demolición de templos sagrados, al tiempo que implicó la descalificación sistemática de las formas de comprensión del cosmos que sostenían las civilizaciones de Abya Yala y la diáspora africana. Los conocimientos agrícolas, las prácticas medicinales y las lenguas maternas se catalogaron como idolatría o barbarie bajo un modelo unificador que desplazó las cosmovisiones y sistemas políticos originarios (Velázquez, 2025, p. 114). La imposición de la teología cristiana y el pensamiento racionalista occidental se consolidaron como la única vía legítima de acceso a la verdad. La colonialidad del saber convirtió el pensamiento eurocentrado en un parámetro universal, obligando a los sujetos colonizados a abandonar sus propias matrices reflexivas y a mirarse a sí mismos a través de los ojos del colonizador.

[7] El epistemicidio es la destrucción o supresión sistemática de los conocimientos, tradiciones y formas de entender el mundo de un grupo o cultura, perpetrada al imponer un marco de saber dominante.

En el plano económico y de la relación con el entorno, la llegada europea rompió el equilibrio metabólico entre las comunidades y sus territorios. El despojo agrario y la instauración de instituciones como la encomienda introdujeron la lógica de la acumulación de capital a expensas de la devastación de la tierra y del desgaste de los cuerpos (Velázquez, 2025, p. 119). Abya Yala entera fue concebida como un inmenso depósito de recursos destinados a los centros imperiales. La minería extractivista transformó el suelo sagrado en mercancía, un proceso que hoy se identifica como una reconfiguración de la conquista que despoja a los pueblos en nombre del desarrollo (Velázquez, 2025, p. 117). Este giro mercantilista impuso una visión utilitaria de la naturaleza, desarticulando los sistemas de reciprocidad ecológica, frente a lo cual ha emergido un "giro ecoterritorial" que reivindica los territorios como espacios vivos y no simples recursos (Velázquez, 2025, p. 122).

La perspectiva decolonial exige visibilizar las múltiples violencias impuestas, además de reconocer que muchas personas de la Nueva España y de Abya Yala contaron con complejas estrategias de preservación cultural. En los márgenes de la violencia colonial, la memoria histórica y las herencias espirituales sobrevivieron gracias a la reproducción activa de la vida comunal y la defensa constante de los bienes colectivos (Velázquez, 2025, p. 115).

1.4 EL LEGADO CULTURAL AFRODESCENDIENTE EN MÉXICO, EN LA COLONIA

Muchas veces la historiografía tradicional suele encasillar la memoria afrodescendiente en México y Abya Yala a la trata transatlántica. Si bien no podemos restarle importancia a esta etapa de genocidio y trauma, la existencia de las comunidades africanas y sus descendientes desbordó siempre los límites de las

múltiples opresiones que vivían. Aún bajo este yugo, floreció una vida cotidiana vibrante. La historia afro en el México colonial resplandece como un proceso continuo de creación, adaptación y transculturación: una fuerza viva que permitió a esta población enfrentarse de manera creativa y activa a su realidad (Meléndez, 2017, p. 14), modelando de forma irreversible las identidades que hoy conforman México.

Lejos de la mirada que reduce la historia afrodiaspórica al trabajo forzado, las personas de origen africano tejieron una red de saberes que sostuvo a la sociedad novohispana. En los pliegues de la salud, por ejemplo, la memoria botánica y las técnicas de sanación traídas del otro lado del Atlántico echaron raíces al fundirse con la herbolaria de los pueblos originarios. Parteras y curanderas afrodescendientes se transformaron en las guardianas de una sabiduría del cuidado, forjaron una "larga tradición de mujeres que resguardaron y propagaron conocimientos médicos y religiosos de origen africano en el Nuevo Mundo" (Meléndez, 2017, p. 242). Sanar el cuerpo herido era un acto político de preservación frente a un sistema hostil. Su destreza para leer las propiedades de la flora local, además de aliviar dolores cotidianos, subvirtió la hegemonía de la medicina europea, la cual era incapaz de descifrar el pulso de la tierra americana.

Esa misma vitalidad transformó por completo el paisaje sonoro y festivo del Virreinato. Los pulsos polirrítmicos, la arquitectura del llamado-respuesta y la agudeza de la improvisación verbal se integraron naturalmente en los fandangos. Esta raíz, que late en la síncopa de la música novohispana, constituye lo que se puede definir como la "bantuidad novohispana": un bagaje cultural que ha persistido y se ha modificado a través de las generaciones (Meléndez, 2017, p. 74). Aquellos "sones de la tierra" que tanto alarmaban a la Inquisición constituían auténticos territorios de libertad. En el corazón del baile, la comu-

nidad afrodescendiente ejercía su derecho al goce y a una comunicación que escapaba al control; era el cuerpo festivo desafiando al orden virreinal.

Por otro lado, la vida comunitaria encontró en las grietas del sistema sus propios refugios de dignidad. Las cofradías, concebidas originalmente por la Iglesia para el control religioso, fueron sutilmente reapropiadas por las comunidades africanas y afromestizas como importantes formas de socialización y redes de apoyo mutuo (Meléndez, 2017, p. 34). Detrás de la devoción a los santos, estas hermandades operaron mediante el ejercicio de un poder heredado de sus antepasados, el cual utilizaban para obtener mejores condiciones de vida y espacios de conspiración afectiva (Meléndez, 2017, p. 82). Tanto en el bullicio de las plazas como en los confines de las haciendas, estos hombres y mujeres fundaron mundos propios en los que la fragmentación del desarraigo se curaba con la cercanía del otro.

Reconocer este legado es un acto necesario de justicia histórica y antirracismo. Implica desterrar la idea de la afrodescendencia como un simple "añadido" identitario, para asumirla como una veta constitutiva de nuestro ser, vinculando a las personas con sus orígenes culturales ancestrales para dignificarlos (Meléndez, 2017, p. 46). De ahí que, en la época colonial, las personas africanas y sus descendientes fueran los arquitectos de una cultura viva que nos habita. Cada vez que el zapateado golpea la tarima, que una palabra de raíz bantú nombra nuestra realidad, que los sabores de la cocina costeña nos convocan, estamos invocando una memoria persistente que, contra todo pronóstico, eligió permanecer.

1.5 EL CIMARRONAJE COMO MEMORIA DE LIBERTAD (RESISTENCIA Y AUTONOMÍA)

"Las inequidades del régimen esclavista hacían que los negros africanos huyeran de las plantaciones hacia los refugios de las montañas y de los bosques. Los colonizadores hispanos llamaron cimarrones a los esclavos fugitivos, y los franceses adoptaron la palabra a su idioma y los designaron con el nombre de marrones. Hubo cimarrones desde el inicio de la esclavitud africana en el Nuevo Mundo. Y, también, como ocurría frecuentemente en las factorías de la trata en la costa occidental de África, los esclavos se rebelaban en la minas y plantaciones, donde se les hacía trabajar bajo el látigo implacable de los mayorales".

José Luciano Franco, 1973.
Extracto de *"Los Palenques de los Negros Cimarrones"*

El cimarronaje en el México colonial representa una de las manifestaciones más contundentes de búsqueda de libertad y autodeterminación frente al régimen de opresión. Este fenómeno, caracterizado por la huida sistemática de personas esclavizadas hacia zonas de difícil acceso geográfico, trascendió el acto del escape individual para convertirse en una estrategia colectiva de reconstrucción social y política. Al adentrarse en las selvas, montañas y costas del territorio novohispano, las comunidades cimarronas fundaron espacios de soberanía conocidos como palenques, cumbes o mocombos, donde lograron estructurar formas de vida comunitaria fundamentadas en la memoria ancestral y la defensa territorial. Estos asentamientos clandestinos no sólo servían de refugio, ya que operaban como centros militares al estilo de los *kilombos* africanos, convirtiéndose en verdaderos santuarios para quienes buscaban libertad (Arjona, 2017, p. 21).

La viabilidad del cimarronaje dependió estrechamente de la apropiación y el conocimiento profundo del entorno natural. En regiones como el sota-

vento veracruzano, la Sierra de Zongolica, las costas de Guerrero y Oaxaca, y las zonas serranas de Puebla, la accidentada geografía ofreció un blindaje natural contra las expediciones punitivas coloniales. Por ejemplo, en la Sierra de Orizaba y Zongolica, las zonas montañosas facilitaron la observación de los caminos reales, permitiendo a los cimarrones anticipar los movimientos de las milicias españolas. Y en la Costa Chica, las lagunas, manglares y terrenos de difícil tránsito en el litoral del Pacífico, proveyeron un refugio idóneo en el que la movilidad y el camuflaje constituían las principales herramientas de supervivencia. Este uso eficaz de la selva mexicana, considerada inaccesible para los españoles, evidencia las habilidades y la cultura de origen africano que los cimarrones supieron adaptar a su nuevo entorno (Arjona, 2017, p. 23). Por lo tanto, en estos bastiones geográficos se establecieron los palenques, asentamientos fortificados mediante fosas, estacas afiladas y trampas naturales. Estos espacios se consolidaron como núcleos habitacionales organizados. Además, la arquitectura de los palenques respondía tanto a necesidades defensivas como a la reproducción de dinámicas de convivencia basadas en la cooperación mutua y la redistribución de recursos.

A su vez, la vida al interior de los palenques exigió el desarrollo de sistemas agrícolas autosuficientes y redes de intercambio discretas. Así los cimarrones cultivaron maíz, frijol, calabaza y yuca, adaptando técnicas agrícolas tradicionales a los suelos de montaña y selva. Igualmente, para asegurar la supervivencia bajo el asedio constante, la comunidad mantenía una organización disciplinada en la que "la mitad de la gente se emplease en la agricultura y la otra en la milicia" (Arjona, 2017, p. 24). A lo anterior debemos añadirle la domesticación de animales pequeños y la recolección silvestre, mismas que aseguraron el sustento alimentario de la población en condiciones de aislamiento continuo.

Habría que decir también, que la estructura interna de estos asentamientos poseía una jerarquía política y militar clara, indispensable para coordinar

la defensa y regular la convivencia. Los líderes, elegidos por su experiencia, carisma o ascendencia noble en sus tierras de origen, ejercían funciones de gobernanza, justicia y mediación. Esta organización interna permitió mantener la cohesión social y coordinar acciones de resistencia activa, tales como incursiones a haciendas cercanas para liberar a más personas o para abastecerse de herramientas de hierro y ganado.

A su vez, la respuesta colonial ante el cimarronaje combinó la represión militar violenta con el desgaste económico. No obstante, la resistencia cimarrona demostró una notable capacidad de adaptación mediante tácticas, caracterizadas por ataques rápidos, retiradas estratégicas y el uso del terreno a su favor. Entre sus tácticas más efectivas destacaba la subdivisión en bandas de ataque y el aprovechamiento de posiciones geográficas elevadas para sorprender a las milicias (Arjona, 2017, p. 25). Cabe señalar que en la región de Veracruz el exponente más emblemático de este proceso en la Nueva España, fue el líder Gaspar Yanga, un líder originario de la región de Senegambia. A finales del siglo XVI y principios del XVII, Yanga comandó un palenque que desafió exitosamente a las fuerzas de la Corona. Este líder, quien afirmaba haber sido rey en su tierra antes de ser capturado, organizó la resistencia cimarrona más prolongada y problemática para el orden virreinal (Arjona, 2017, p. 21). La persistencia de este grupo forzó a las autoridades virreinales a entablar negociaciones directas, culminando en 1609 con la firma de un acuerdo de paz. Dicho tratado derivó en la fundación de San Lorenzo de los Negros (hoy municipio de Yanga), reconocido oficialmente por la Corona española como un pueblo libre. Este logro permitió que el poblado se convirtiera en el primer asentamiento libre de esclavitud en las Américas reconocido de forma oficial (Arjona, 2017, p. 20).

Las condiciones del acuerdo exigían el cese de los ataques a las rutas comerciales coloniales a cambio del reconocimiento de la libertad de las y los habitantes del palenque y la concesión de tierras para su cultivo. Este pacto

fue impulsado por la vulnerabilidad de los españoles, ya que Yanga mantenía el control del Camino Real, la ruta comercial más vital que conectaba Veracruz con la Ciudad de México (Arjona, 2017, p. 22). Esto demostró la capacidad de los cimarrones para forzar reconocimientos jurídicos y políticos dentro del orden colonial, sentando un precedente de autonomía territorial. Como resultado de esto, el cimarronaje funcionó como un contenedor cultural en el que se resguardaron, resignificaron y transmitieron prácticas espirituales, lingüísticas y musicales. Al interior de los palenques, el encuentro de diversas identidades de origen africano dio paso a procesos de sincretismo y creación de nuevas identidades comunitarias. Incluso el uso de instrumentos como el tambor cumplía una función estratégica vital, permitiendo la comunicación a distancia para alertar sobre peligros en la selva (Arjona, 2017, p. 26).

De modo que las expresiones espirituales, los saberes medicinales basados en la herbolaria local y los ritmos de percusión sirvieron como elementos de cohesión social y resistencia cultural frente a la imposición virreinal. Por lo tanto, la herencia del cimarronaje persiste en la memoria colectiva y en la configuración territorial de diversas comunidades rurales en México. Los nombres de los lugares, las tradiciones orales y las estructuras de organización comunitaria actuales, reflejan la huella de aquellos grupos que optaron por la edificación de espacios de vida autónomos en los márgenes del imperio. Por tanto, el cimarronaje en México se revela como un proceso histórico complejo que articuló la resistencia con la creación de alternativas de vida en grupo. Al transformar los espacios naturales en territorios de libertad, las comunidades cimarronas desafiaron las estructuras del poder virreinal y afirmaron su derecho a la autodeterminación. Su legado constituye una herencia-pilar en la historia de las luchas por la dignidad y la autonomía, lo cual sitúa a Yanga como un precursor importante de los movimientos de independencia y la abolición de la esclavitud en México (Arjona, 2017, p. 20).

1.6 ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD EN MÉXICO

La abolición de la esclavitud en México no puede entenderse únicamente como un decreto jurídico ni como un acto unilateral del Estado naciente, ya que fue un proceso histórico determinado por la resistencia contra la estructura colonial y económica instaurada por el Imperio Español. Durante más de tres siglos, la Nueva España basó gran parte de su acumulación de riqueza en la explotación forzada de personas africanas y sus descendientes, así como en el sometimiento de las poblaciones de las culturas originarias. Este orden social se sostuvo mediante el sistema de castas y un orden racial que garantizaba el dominio político y económico de los sectores peninsulares y criollos sobre los cuerpos de las personas despojadas de su libertad. Este mecanismo fue impulsado por un comercio que siguió la lógica del mercado colonial, en el cual el individuo negro fue considerado primordialmente una mercancía sujeta a las necesidades de la fuerza laboral (Can, 2021, p. 72).

Por otra parte, el movimiento insurgente iniciado en 1810 incorporó la exigencia de terminar con la esclavitud. Miguel Hidalgo e Ignacio López Rayón emitieron bandos normativos en 1810 y 1811 que ordenaban la liberación de las personas esclavizadas. Sin embargo, estas primeras medidas legales tuvieron una aplicación limitada, debido al contexto de guerra y a la resistencia del orden social colonial, el cual dependía de la mano de obra no remunerada en sectores clave como la minería, la ganadería y las haciendas agrícolas. En estas dinámicas, el orbe jurídico se vio forzado a mediar entre el reconocimiento de los derechos naturales de las personas y la protección de los intereses económicos de los ciudadanos propietarios (Can, 2021, p. 118).

En el desarrollo de este proceso, la figura de Vicente Guerrero desempeñó un papel determinante. Como militar e ideólogo de origen afroindígena, Guerrero sostuvo la continuidad de la insurgencia en el sur del territorio

mexicano tras la muerte de otros líderes de la independencia. Su posición dentro del movimiento abarcaba tanto la soberanía política del país como la transformación de las relaciones raciales y de clase heredadas del régimen virreinal. La experiencia de Guerrero como hombre negro, influyó en su proyecto político, el cual vinculaba la existencia de una república soberana con la erradicación de las jerarquías impuestas por la colonia. Su liderazgo permitió establecer un vínculo estrecho entre la construcción de la nación, la independencia y la promesa de igualdad jurídica para las poblaciones de origen africano (Can, 2021, p. 158).

Al asumir la presidencia de la República, Vicente Guerrero promulgó el decreto del 15 de septiembre de 1829, mediante el cual se declaró la abolición formal de la esclavitud en todo el territorio mexicano. Este documento ordenó la libertad inmediata de las personas que permanecían en condición de esclavitud y prohibió el comercio y la propiedad de seres humanos. Con esta medida, el gobierno de Guerrero buscó desmantelar la base jurídica que sustentaba una de las instituciones más violentas del orden colonial. A través de esta acción, se pretendió legitimar el poder de la República proyectando a México como un territorio libre donde no debía percibirse nunca más "el sollozo del esclavo" (Can, 2021, pp. 55-56).

La aplicación del decreto de 1829 enfrentó la oposición inmediata de los grupos de poder económico. En la provincia de Texas, colonos angloamericanos habían introducido un sistema de producción agrícola asentado en la esclavización de personas negras. Ante la promulgación del decreto, los propietarios de personas esclavizadas en esa región presionaron al gobierno mexicano para obtener exenciones. Esta resistencia evidenció el choque entre la medida abolicionista y los intereses del capital agrario que buscaba preservar la explotación. La complejidad de estas liberaciones se manifestó en casos locales, como en el partido de Hunucmá (Yucatán), donde para hacer efectiva la ley se

requirió de avalúos periciales para indemnizar a los propietarios por personas como Pedro José Castro o Clara Coronel, tasados en 250 pesos cada uno (Can, 2021, pp. 158, 160).

Analizada desde una perspectiva descolonial y antirracista, la abolición de 1829 transformó el marco normativo del país al prohibir la propiedad sobre las personas. No obstante, la promulgación de este decreto no erradicó el racismo estructural heredado de la época virreinal. Las élites criollas conservaron la hegemonía política, el control de las tierras y las instituciones administrativas. De este modo, las personas afrodescendientes liberadas de la esclavitud y las personas de las culturas originarias, enfrentaron nuevas formas de subordinación, como el peonaje por deudas, la exclusión de los espacios de representación política, el borramiento, etc. En este contexto, la ciudadanía se ejerció de forma diferencial, manteniendo un tejido racializado de relaciones de poder que desplazó a los afrodescendientes del ejercicio pleno de sus derechos civiles (Can, 2021, pp. 12, 102).

A pesar de las limitaciones para desmantelar todas las dinámicas de racismo sistémico, el decreto promulgado por Vicente Guerrero en 1829 constituye un punto de inflexión en la historia del país. Aunado a esto, reconocer el liderazgo de un presidente afrodescendiente en este proceso, nos permite analizar la independencia de México más allá de las narrativas centradas únicamente en las élites criollas. En ese sentido, la abolición decretada por Guerrero retiró el respaldo legal del Estado a la mercantilización, explotación y esclavización de los cuerpos negros-afrodescendientes y sentó un precedente en la desarticulación de las estructuras coloniales en Abya Yala. Aun cuando su identidad fue utilizada por sus detractores para vilipendiar su reputación y capacidad intelectual, la coyuntura guerrerense replanteó la participación política de la población negra como un componente estructural de la soberanía nacional (Can, 2021, pp. 67, 133).

1.7 SEMILLA DE MEMORIA AFROARTÍSTICA CON LA CINEASTA MEDHIN TEWOLDE SERRANO



Imagen 1. Título: "*Retrato de Medhin Tewolde Serrano*". Fotografía de Daniel Ramos (2022)

Para cerrar este recorrido histórico les invito a sumergirse en la sensibilidad visual y narrativa del cortometraje Nyanga, dirigido por la cineasta Medhin Tewolde Serrano, una obra que trasciende la crónica histórica para convertirse en una poderosa experiencia estética afrocentrada y política. A través de una ruta profundamente anticolonial, este filme aborda la historia de Gaspar Yanga y la resistencia cimarrona como lucha por la libertad. Esta pieza es una poderosa declaración de soberanía que resuena más allá de las fronteras del territorio mexicano, recordándonos que la lucha cimarrona afrodiaspórica forma parte de una misma genealogía de resistencia en todo nuestro continente.

Fotografías de Nyanga y Reflexión de Medhin Tewolde Serrano sobre "Nyanga"



Imagen 2. Título: *"Nyanga still 1"* (2023), de Medhin Tewolde Serrano



Imagen 3. Título: *"Nyanga still 2"* (2023), de Medhin Tewolde Serrano

Inspirada en la biografía de Gaspar Yanga, "Nyanga" cuenta la historia de un hombre que fue secuestrado, esclavizado y traído a México durante la época colonial bajo condiciones inhumanas. La historia nos ha dicho poco sobre nuestra propia historia, y lo poco que nos ha contado es que somos descendientes de personas esclavizadas. Por eso hace falta cambiar la narrativa: nuestra ancestralidad no sólo tiene que ver con la esclavitud, sino con personas que lucharon y se rebelaron contra las cadenas coloniales para conseguir su libertad.

Ese es el espíritu detrás de este cortometraje que, basado en hechos históricos y contado en primera persona, nos acerca a la emocionalidad de la persona detrás del héroe. La animación combina teatro de sombras y cine hecho a mano que, de forma artesanal y analógica, dan vida y magia al relato.



Imagen 4. Título: *"Nyanga still 3"* (2023), de Medhin Tewolde Serrano



Imagen 5: Título: *"Nyanga still 4"* (2023), de Medhin Tewolde Serrano

1.8 LA MALANGA COMO HUELLA DE AFRICANÍA

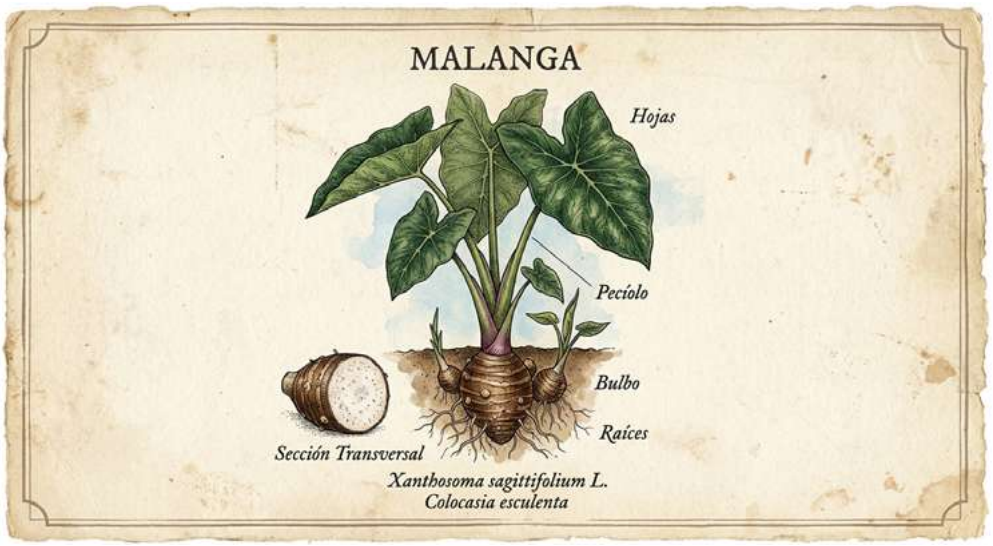


Imagen 6. Título: Ilustración de la *"Malanga"*. Elaborada de manera digital (2026)

La malanga (*Colocasia esculenta*) representa una huella de africanía en el México contemporáneo, especialmente en el estado de Veracruz. Aunque su origen biológico se remonta a la región Indo-Malaya, su llegada al territorio nacional se vincula históricamente con el arribo de personas esclavizadas africanas durante la colonia (Cortés, 2024, p. 54). El término mismo posee una raíz lingüística bantú, lo cual integra la identidad alimentaria de los pueblos afrodescendientes en Abya Yala (Cortés, 2024, p. 57).

En la actualidad, este tubérculo es un indicador de una raíz identitaria que ha persistido y se ha entremezclado (Cortés, 2024, p. 54). Su presencia en el recetario regional es vasta: desde el "pan de malanga" en carnavales afromestizos como el de Coyolillo, hasta croquetas, tortillas y botanas fritas (Cortés,

2024, pp. 59-60). Así, la malanga se consolida como un elemento que narra la resistencia y la preservación cultural de la diáspora africana en suelo mexicano (Cortés, 2024, p. 53).

LOS MITOS, BORRAMIENTOS Y MATRICES DE PODER

"Los procesos de mestizaje, las formas de ruptura de las relaciones con la metrópoli colonial y los variados sistemas de explotación, así como las características de las poblaciones, determinaron la incorporación de ciertos símbolos etnorraciales al discurso nacionalista, Las imágenes étnicas mitologizadas, la distorsión, devaluación y negación del potencial cultural de las identidades étnicas fueron configuradas a la luz de ideologías universalistas y racistas".

Alicia Castellanos Guerrero, 1994.

2.1 EL MITO DEL MESTIZAJE

El mito del mestizaje en México constituye una elaboración ideológica destinada a despojar a los ciudadanos de su identidad y manipular su comportamiento y pensamiento (Aguilar, 2022, p. 26). Este proyecto, impulsado por el Estado-nación posrevolucionario, se fundamenta en una narrativa de homogeneización social que excluye deliberadamente cualquier elemento fuera del binomio de la cultura europea e "indígena" —encasillando a todas las culturas originarias en una sola, además de reconocerlas como parte de un pasado glorioso y nunca del presente o del futuro— (Aguilar, 2022, pp. 23, 26, 62). Esta narrativa oficial construida tras la Revolución Mexicana, erigió la figura del mestizo como prototipo del ciudadano ideal, articulando un puente entre un pasado indígena idealizado y un futuro nacional modernizado. Detrás de esta retórica

de integración y fraternidad se oculta una estrategia de asimilación forzada y despoblación jurídica contra los pueblos originarios y afrodescendientes.

En el centro de este mito reside la historia de Hernán Cortés y Malintzin, interpretada tradicionalmente desde una mirada patriarcal y colonial. Bajo esta narrativa, Malintzin es reducida a la figura de la madre «traidora» y dominada, mientras que el español representa al «vencedor victorioso» (Aguilar, 2022, pp. 165-166). Este relato fundacional establece una jerarquía social racializada en la que las personas de piel clara, generalmente tienen mayores accesos y privilegios, mientras que aquellas más oscuras son relegadas a una posición de inferioridad (Aguilar, 2022, p. 166).

Un efecto violento de esta ideología es el silenciamiento sistemático de la población negra y afromexicana/afrodescendiente. El Estado utilizó este olvido como un método de producción histórica para legitimar un proyecto nacional que borra la existencia de la negritud bajo una idea «extranjerizante» (Aguilar, 2022, pp. 11, 26). Asimismo, el uso de conceptos como la «tercera raíz» perpetúa una visión eurocentrada y jerárquica al posicionar la herencia africana como un añadido periférico, invalidando su lugar como veta constitutiva de la nación mexicana (Aguilar, 2022, pp. 30, 57).

La crítica decolonial por su parte, evidencia el carácter extractivista y jerárquico de esta ideología. Por ejemplo, la propuesta vasconcelista de la "raza cósmica" expropió los elementos estéticos, gastronómicos y simbólicos de las comunidades locales para alimentar el folklore del Estado-nación. Simultáneamente, el proyecto estatal despojó a las poblaciones afrodescendientes de su agencia política y espiritual, de sus conocimientos territoriales y sus lenguas originarias. De este modo, la matriz colonial de poder preservó las jerarquías en las que los sectores hispanos y blancos concentran el mayor capital económico, relegando muchas veces lo afrodescendiente a los márgenes de la precariedad.

El éxito del mito del mestizaje ha convencido a la sociedad mexicana de que el racismo es inexistente bajo la creencia de que «todos somos mestizos» (Aguilar, 2022, p. 70). Además, esta idea invisibiliza el racismo sistémico y fomenta el endorracismo o racismo internalizado, un proceso en el cual la persona aprende a despreciarse a sí misma como resultado de la desposesión cultural (Romay en Aguilar, 2022, pp. 9, 67). Así el nacionalismo estatal, refuerza esta burbuja de homogeneidad mediante símbolos patrios y discursos oficiales que justifican la violencia racista contra pueblos originarios y comunidades afrodescendientes en aras del «bien de la nación» (Aguilar, 2022, p. 62).

2.2 BORRAMIENTO

El borramiento de la afrodescendencia en México representa un proyecto deliberado de construcción nacional. A su vez, como se refleja en el subapartado anterior, durante el siglo XX, la consolidación del estado postrevolucionario articuló una identidad homogénea bajo la narrativa del mestizaje. En esta fórmula oficial, las poblaciones de origen africano fueron desplazadas hacia el margen y asimiladas bajo categorías que diluyeron sus particularidades históricas, políticas, culturales y sociales. En gran medida, este mecanismo funcionó como un método de producción histórica basado en el silenciamiento de los sujetos que no correspondían a la alteridad producida por el Estado-nación (Aguilar, 2022, p. 26).

Esta omisión generó consecuencias concretas. La ausencia prolongada en los censos, en los libros de texto gratuitos y en las políticas públicas de desarrollo expuso a las comunidades y personas afrodescendientes a varios tipos de aislamiento como el territorial, el discursivo, el sociocultural, el histórico, etc. Para ilustrar esta problemática, se puede observar cómo la educación formal

ha reforzado dicha invisibilización al omitir sistemáticamente la ascendencia africana de figuras históricas importantes, o simplemente no menciona su existencia. Sirvan como muestra los casos de María Cruz[8], Beatríz León[9], Gregoria Estefanía[10], María Guzmán[11], Juana Delgado[12], Gaspar Yanga, José María

[8] María Cruz fue una comerciante afrodescendiente de la Ciudad de México que logró comprar su propia libertad a través de la venta de aves en la Plaza del Volador. Durante el siglo XVII, convirtió el comercio informal en una herramienta de autonomía económica y movilidad social en plena época colonial. Su historia se destaca por la creación de redes de solidaridad financiera para apoyar a otras trabajadoras del gremio. Hoy en día, su legado permanece como un testimonio histórico clave de resistencia, agencia y emprendimiento de las mujeres afrodescendientes en la Nueva España.

[9] Beatriz León fue una mujer afrodescendiente que desempeñó un papel activo en la dinámica comercial y económica de Veracruz durante el periodo colonial. Pese a las rigurosas jerarquías raciales y sociales de la Nueva España, logró consolidar su presencia y sustento en el ámbito urbano. Su trayectoria refleja la resiliencia y capacidad de agencia de las mujeres afromexicanas para labrarse un espacio propio en la historia del país.

[10] Gregoria Estefanía fue una mujer afrodescendiente libre que desempeñó un papel clave en la sanidad de la ciudad de Puebla a principios del siglo XVII. Entre 1601 y 1615, el cabildo local la contrató de forma recurrente para la limpieza e higiene de los espacios públicos urbanos. Su labor significó una contribución esencial para mitigar los riesgos de epidemias y mantener la salud comunitaria novohispana.

[11] María Guzmán fue una mujer afrodescendiente novohispana perseguida por la Inquisición por ejecutar bailes populares como el fandango. Las autoridades eclesiásticas criminalizaron sus expresiones corporales al acusarla de bailar «con encanto del demonio» durante un Jueves Santo. Su expediente histórico expone la violencia con la que el Santo Oficio intentó censurar las manifestaciones culturales de las mujeres afromexicanas.

[12] Juana Delgado fue una mujer mulata procesada por el Tribunal de la Inquisición en Campeche hacia marzo de 1639 bajo acusaciones de hechicería y botánica ritual. Su expediente ante el Santo Oficio documenta cómo las mujeres novohispanas de diversos orígenes acudían a ella en busca de remedios naturales y preparados florales para resolver conflictos domésticos. La persecución ejercida en su contra ilustra la estigmatización que sufrieron los saberes curativos y las prácticas populares de las mujeres afrodescendientes. Su historia refleja la centralidad del trabajo de cuidados e interacciones cotidianas de las afromexicanas dentro de la sociedad colonial.

Morelos y Pavón, Vicente Guerrero, Amelio Robles Ávila[13], entre muchos otros (Aguilar, 2022, pp. 13-14). A causa de ello, hubo una negación oficial en la cual prevaleció la noción de que la presencia africana y afrodescendiente en el país, correspondía únicamente a episodios coloniales lejanos o a zonas costeras específicas, asumiendo lo mexicano como algo ajeno a la negritud. Dicha percepción es el resultado de una centralización imaginaria de lo afro en regiones como la Costa Chica o Veracruz, lo cual ignora que la presencia negra habita en la totalidad del territorio mexicano (Aguilar, 2022, pp. 29, 69). Por consiguiente, esta falta de reconocimiento estadístico e institucional, se tradujo en la invisibilización de carencias estructurales en infraestructura, salud y educación dentro de sus territorios, aunque también de manera individual a personas negras/afrodescendientes que no pertenecen a un territorio particularmente afro.

El análisis de este borramiento, exige revisar cómo se articula la discriminación, el racismo y las violencias coloniales en la cotidianidad de las personas negras/afrodescendientes en México. A diferencia de otros contextos de Abya Yala u otros continentes como el Africano, en donde esta articulación de violencias funcionó mediante una segregación explícita (apartheid), en México operó a través del borramiento, sostenido por el mito del mestizaje. Bajo la premisa de que "todos somos mestizos", se volvieron difíciles de nombrar las prácticas de exclusión y perfilamiento racial, la hipervigilancia y acoso policial, la sospecha constante sobre la nacionalidad mexicana a personas negras/afrodescendiente nacidas en el mismo territorio, o la negación de la nacionalidad mexicana a muchas personas afrodescendientes migrantes.

[13] Amelio Robles Ávila fue un coronel trans y afromexicano que luchó activamente en la Revolución Mexicana. Su vida constituye un testimonio pionero de afirmación de identidad de género y liderazgo militar en la historia nacional.

> Así, podemos observar cómo la intencionalidad del borramiento fue algo que nació desde el origen de la trata transatlántica. Entonces, territorios como el mexicano o el peruano, por ejemplo, que han tenido un plan de estado-nación bastante efectivo enfocado al mestizaje, vienen plagados de una serie de violencias coloniales-eurocéntricas que no sólo han intentado borrar de la memoria histórica nacional a las personas afrodescendientes, sino que se ha ensañado con las mujeres afromexicanas y afroperuanas que son prácticamente invisibles para los estados-nación (Gunderson y Valdivia en Aguilar, 2022, p. 86).

Por ello, el abordaje de esta problemática exige una ruptura ideológica nacionalista que reduce la afroexistencia a manifestaciones folklóricas y exotizantes. De modo que resulta indispensable cuestionarnos el uso del término "folklore", ya que frecuentemente se emplea como una herramienta para minimizar la profundidad e importancia cultural de las comunidades y personas negras/afrodescendientes que construyen memoria —muchas veces a través de sus prácticas artísticas— (Aguilar, 2022, p. 135). Dicha patrimonialización superficial diluye el carácter político de las demandas comunitarias y evade la discusión sobre las relaciones de poder. Las modificaciones normativas recientes y la incorporación de la autoadscripción en los conteos poblacionales representan instrumentos de registro útiles, pero resulta indispensable seguir cuestionando las estructuras coloniales que aún rigen la administración de la justicia y los recursos.

2.3 COLONIALIDAD

La colonialidad nombra el patrón global de poder que estructura la modernidad contemporánea, operando como su dimensión constitutiva y persistente. Mientras que la disolución de las administraciones imperiales reorganizó el mapa político formal del planeta, la matriz colonial permaneció profundamente instalada en el tejido social, económico y subjetivo de las sociedades globales. Esta lógica articula la clasificación racial, la hegemonía del conocimiento eurocéntrico y la devaluación ontológica de vastas poblaciones (como las afrodescendientes), definiendo las condiciones en las cuales se produce la vida cotidiana en el presente.

En la arquitectura de este sistema, la colonialidad del poder (Quijano, 1991) actúa mediante la invención de la noción de raza como criterio primario de diferenciación social. Esta categorización naturalizó una jerarquía planetaria que distribuye el trabajo, los recursos y el valor de las vidas humanas. Las poblaciones de las periferias globales quedaron situadas en una posición subordinada dentro de la división internacional del trabajo, una estructura que continúa organizando la economía capitalista, la apropiación de los bienes comunes y la exposición diferencial a las crisis ambientales.

De forma paralela, la *colonialidad del saber* (Mignolo, 2000) instituye un monopolio epistemológico respaldado por la tradición racionalista occidental eurocéntrica. En este marco, el pensamiento cartesiano, abstracto y pretendidamente neutral se erige como el único parámetro válido de conocimiento universal. Las filosofías, cosmogonías, *cosmosensaciones* (Kakozi, 2023), *cosmovivencias* (Kakozi, 2023), saberes comunitarios y metodologías originadas fuera del canon occidental, resultan desplazadas hacia las categorías de folklore, mito o meras ideas que carecen de importancia y objetividad. Por tal motivo, la producción intelectual queda así sujeta a redes imperialistas eurooccidentales

de validación concentradas geopolíticamente, perpetuando una subordinación epistémica que invisibiliza otros modos de comprender la existencia.

Por su parte, la *colonialidad del ser* (Maldonado-Torres, 2007) incide en la dimensión ontológica[14] y sensible de las personas. Este mecanismo atraviesa la experiencia vivida, generando una desvalorización sistemática de las corporalidades y trayectorias situadas al margen de la norma moderna. La subordinación moldea el lenguaje, la memoria histórica y las subjetividades de comunidades enteras, condicionando las posibilidades de enunciación y el reconocimiento de la propia humanidad en la esfera pública.

Asimismo, la *colonialidad del género* (Lugones, 2007) impone una organización binarista y jerárquica de los cuerpos, que destruyó y desplazó las complejas tramas comunitarias y no binarias existentes antes de la expansión colonial. Este dispositivo de control entrelaza el patriarcado con la clasificación racial, naturalizando y acentuando la violencia sobre las mujeres negras, mujeres de color (no blancas), mujeres de las culturas originarias, mujeres trans y, en general, identidades disidentes. A la par, la *colonialidad del ver* (Barriendos, 2011) articula una pedagogía visual que determina lo que resulta visible, admisible o exótico, entrenando a la mirada para contemplar los territorios y subjetividades subalternizadas desde ópticas de extracción, tutela y consumo estético.

En el contexto contemporáneo, estas dinámicas se reconfiguran a través de la infraestructura digital y el desarrollo tecnológico. Los sistemas algorítmicos, la extracción masiva de datos y el entrenamiento de modelos de inteligencia artificial heredan y automatizan las antiguas jerarquías sociales, tal es el caso de la *colonialidad del algoritmo* (Ricaurte, 2019) y la *colonialidad digital* (Ávila, 2018). Además, hay una concentración del desarrollo tecnológico en contados centros de poder económico que perpetúa una intermediación

[14] Lo ontológico hace referencia a la naturaleza esencial de las cosas y a los fundamentos mismos de la existencia o del ser, en contraposición a cómo los conocemos o interpretamos.

estructural sobre la cultura y la gestión del conocimiento a escala planetaria. Dicha asimetría subordina las dinámicas de circulación simbólica a las lógicas de corporaciones transnacionales y reconfigura las epistemologías locales bajo estándares algorítmicos hegemónicos, condicionando qué saberes son visibilizados, legitimados o marginados en el ecosistema digital global.

Finalmente, desentrañar la colonialidad exige dirigir las acciones hacia aquellas estructuras invisibles que continúan normando el pensamiento y las relaciones sociales. La praxis decolonial, por ejemplo, propone la apertura de fisuras epistemológicas, el restablecimiento de las memorias negadas y el reconocimiento de una pluralidad de mundos capaces de coexistir fuera del mandato de la matriz moderna colonial de poder.

2.4 BLANQUITUD

La blanquitud constituye una estructura de poder, un régimen normativo y una construcción ideológica que opera como la medida invisible de lo universal. A diferencia de los rasgos fenotípicos o biológicos de la blancura, la blanquitud representa una posición epistémica y socio-política que determina el valor, la autoridad, la neutralidad y la belleza dentro de las sociedades contemporáneas.

Históricamente gestada durante la expansión colonial y la consolidación del capitalismo moderno, la blanquitud se consolidó bajo la dinámica que el filósofo Santiago Castro-Gómez (2005) conceptualizó como la *hybris del punto cero*. Este concepto describe una postura en la que un grupo observa, juzga y clasifica a la totalidad del mundo como si su propia mirada careciera de historia, prejuicios o ubicación geográfica. Opera como un observador invisible que evalúa a los demás desde una supuesta imparcialidad mientras permanece resguardado de cualquier escrutinio. Al instalarse en esta presunta neutralidad, la

blanquitud oculta sus propios privilegios de origen, haciendo pasar sus valores particulares por la medida universal de lo humano. Quien habita este espacio disfruta de una presunción automática de racionalidad, capacidad y pertenencia, ejerciendo la potestad de interpretar la realidad ajena sin la necesidad de explicar la propia.

En la actualidad, la blanquitud funciona como un capital social, cultural y económico de alto impacto. Su presencia es visible en la arquitectura institucional, en la validación del conocimiento académico, en los estándares estéticos hegemónicos, en la distribución desigual de recursos, etcétera. Se trata de una categoría aspiracional y maleable que se reconfigura constantemente a través de prácticas de consumo, modales, hábitos lingüísticos y estilos de vida. En el contexto latinoamericano, la blanquitud se despliega mediante procesos de asimilación simbólica en la que la adopción de ciertos patrones culturales y económicos facilita el acceso a espacios de privilegio, independientemente de la ascendencia de las personas.

Desmontar la blanquitud exige despojarla de su aura de universalidad y señalar los modos específicos en que esta organiza las instituciones, la vida cotidiana y el mundo en general. Este ejercicio requiere asumir que todo conocimiento está situado en un cuerpo, un territorio y un devenir histórico particular. Mientras la blanquitud conserve su estatus de norma implícita, un mundo sin justicia racial seguirá siendo inalcanzable, ya que las jerarquías raciales y epistémicas continuarán reproduciéndose bajo sus diversas formas de operar, las cuales han sido muy efectivas a través de los siglos. La crítica a la blanquitud apunta a la desarticulación urgente de un privilegio impuesto que continúa estructurando las relaciones humanas.

2.5 RACISMO

"De hecho no es nuevo, Carroll (2001) ya presentaba al racismo y al etnocentrismo como los dos ejes fundamentales para entender a los afro-veracruzanos en tiempos coloniales. Hoy este fenómeno sigue impregnando nuestras sociedades desde el vocabulario despectivo —pinche negro—, la pregunta obligada frente al recién nacido de ¿cómo salió?, el comportamiento agresivo del funcionario o del empleado en la taquilla, el maltrato de la policía, el desprecio del patrón y el colega de oficina, la suficiencia humillante de la señora de la casa hacia la muchacha morena, innumerables son los escenarios de la vida íntima, familiar o pública en los que se expresa el racismo. Un racismo soterrado, no reconocido y hasta negado, en todo México, pero también en Veracruz".

Odile Hoffmann, 2010.

El racismo conforma una estructura de poder y un sistema de dominación que clasifica a las poblaciones humanas en jerarquías a partir de la significación arbitraria de rasgos fenotípicos, genealogías u orígenes geográficos, asignando un valor desigual a la vida, la capacidad y los derechos. Dicha organización responde a la invención de jerarquías artificiales que atribuyen características morales y capacidades intelectuales desiguales a cada supuesta raza (Navarrete, 2016) —recordando en todo momento que las razas no existen—. Esto se comprende mejor, al considerar que tales estructuras operan como una "elaboración ideológica" destinada a despojar a las personas de su identidad y manipular su comportamiento a favor de un orden colonial (Aguilar, 2022).

Este sistema opera a través de modalidades conceptualmente distintas: el racismo biológico, derivado de la corriente de los naturalistas, sostiene una jerarquía inherente fundada en la morfología o los genes —esto a pesar de ser pseudociencia, ya que jamás ha sido comprobado—. Al respecto, Aguilar Ayala (2022) explica cómo la teórica Oyèrónkẹ Oyěwùmí, reconoce una "bio-lógica" cultural que utiliza la biología como base para organizar el mundo

social bajo un orden arbitrario. Por otro lado, el racismo ideológico constituye el cuerpo doctrinario explícito construido para justificar la subordinación; el racismo cultural, traslada el prejuicio de la biología a la identidad, debido a que jerarquiza a los grupos humanos declarando sus costumbres, valores, idiomas o creencias como intrínsecamente "inferiores", "retrógradas" o "incompatibles" con las culturas occidentales dominantes; y el racismo epistémico, despoja e invalida los sistemas de conocimiento y filosofías de los pueblos no blancos. Esta última modalidad funciona como un arma letal para el sistema al invalidar los saberes ancestrales y anular la autoridad cognitiva de las poblaciones negras/afrodescendientes, de las culturas originarias y personas históricamente vulneradas (Aguilar, 2022).

Asimismo, el racismo simbólico preserva el prejuicio mediante lenguajes y representaciones indirectas, es decir, es la violencia disfrazada que ocurre cuando alguien niega ser racista. En ese sentido, hay molestias cuando las personas afectadas exigen sus derechos, asumiendo que lo único que quieren son "más privilegios" o que están atentando con la forma de vida tradicional hegemónica. Y todo esto porque, además, las personas que ejercen este tipo de racismo, aseguran que el sistema es parejo para todo ser humano.

Por otro lado, hay un tipo de racismo poco conocido y difícil de identificar: el racismo amoroso. Este consiste en una violencia encubierta bajo gestos de afecto, condescendencia y aparente ternura que terminan anulando la autonomía de las personas no blancas. Esta práctica opera mediante la infantilización, tratando a determinadas personas como seres ingenuos, puros o necesitados de una tutela benevolente por parte de quien ejerce el privilegio. Por ejemplo, en la vida cotidiana, se manifiesta a través de caricias no solicitadas en el cabello afro, elogios excesivos hacia una supuesta alegría natural o la fascinación por un ritmo corporal supuestamente "innato", reduciendo la negritud a virtudes pintorescas y dóciles. Detrás de esa simpatía superficial yace una barrera

que niega la complejidad intelectual, emocional y política de las comunidades afrodescendientes, confinándolas a un rol subordinado en el que sólo son aceptadas mientras encajen en el molde del sujeto complaciente, simpático e inofensivo que divierte y no incomoda.

A su vez, el racismo institucional ejecuta la violencia a través del funcionamiento burocrático de normas e instancias específicas, y ocurre cuando las leyes, dinámicas o reglas de estas organizaciones o instancias, funcionan de tal forma que excluyen o perjudican a las personas. Por su parte, el racismo estructural comprende el entramado macro de relaciones históricas y económicas que distribuyen la riqueza del planeta de manera inequitativa. Más aún, es la desigualdad racial convertida en el cimiento de la sociedad porque va más allá de leyes e instituciones, por tanto, es la acumulación histórica de desventajas económicas, políticas y culturales que hace que, de forma automática e invisible, el poder y las oportunidades se concentren en un grupo específico de personas.

De igual modo, respecto al racismo internalizado o endorracismo, este ocurre cuando las personas que pertenecen a un grupo violentado y discriminado, absorben e integran los estereotipos y prácticas racistas que se reproducen en la sociedad, llegando a dudar de su propio valor, rechazando sus propios rasgos o fenotipo, e incluso sus prácticas culturales. Todo esto para validar y sostener la supuesta "superioridad" del grupo dominante. En relación con esto, Esther Pineda agrega lo siguiente:

> A partir de esto procederá a adoptar como propia la cultura de su opresor, intentará imitar sus conductas, valoraciones, rasgos físicos, indumentaria, gustos, preferencias musicales, culinarias, modos relacionales, modismos, lenguaje, argot, expresiones corporales, oficios, profesiones y valores partiendo de la creencia de que al reproducirlos le será posible acceder a las posiciones de poder, privilegio, estima social y

> estatus históricamente monopolizadas y administradas por los autodefinidos como racialmente homogéneos y "superiores" (Pineda, 2017, p.56).

En el territorio mexicano, el racismo antinegro se materializa mediante dispositivos concretos de control territorial, hipervigilancia estatal y extranjerización del cuerpo, configurando fronteras internas que condicionan la movilidad y la supervivencia diaria de las personas afromexicanas. Esta exclusión se ve agravada por la prevalencia del "mito del mestizaje" el cual, como se menciona anteriormente, impone una identidad homogénea que suele considerar a las personas de origen africano y negras/afrodescendientes como extrañas a la nación (Navarrete, 2016).

> En el caso de México, esta ecuación es evidentemente insostenible, no hay un sólo rasgo cultural o lingüístico que sea común a todas y cada una de las personas que tienen el gentilicio *mexicano*. Es un rasgo legal del Estado, pero no uno que sostenga la idea de una nación única. No todas las personas consideradas mexicanas han nacido o vivido en México, ni todas hablan castellano, ni tienen la misma tradición culinaria, ni ningún otro elemento cultural que nos una. A las personas mexicanas nos unen los efectos jurídicos, legales e ideológicos de un Estado, pero no las características de una sola nación pues está constituida, desde su comienzo, de múltiples naciones (Aguilar, 2023, p.13).

A nivel macro, esta estructura se articula mediante el racismo ambiental, direccionado al despojo de la territorialidad ancestral y la explotación extractiva. Las regiones habitadas históricamente por comunidades afrodescendientes padecen la imposición de megaproyectos y la privación de bienes comunes sin consulta previa. La relación del Estado con estos espacios prioriza la devastación de la naturaleza, protegida por sus habitantes, mientras omite la autonomía

comunitaria. Esta dinámica representa una expresión de la "necropolítica de la desigualdad", en la cual la invisibilización de ciertos grupos permite que la violencia sea tolerada y perpetrada (Navarrete, 2016).

En la escala meso[15] de carácter institucional, la negritud enfrenta un aparato de perfilamiento racial y violencia administrativa y, aunque ya se abordó en subapartados anteriores, el sistema policial y de control migratorio opera bajo el supuesto implícito de que la piel negra es ajena a la mexicanidad. Dicha violencia del estado-nación, se manifiesta de forma crítica cuando las autoridades cuestionan la nacionalidad de personas mexicanas, basándose únicamente en sus rasgos fenotípicos y sometiéndolas a detenciones arbitrarias en estaciones migratorias (Aguilar, 2022). Al respecto, se han documentado casos de personas ciudadanas cuestionadas o deportadas ilegalmente por prejuicios ligados a su aspecto físico (Navarrete, 2016).

En el plano micro, las violencias se desplazan hacia la disciplina y patologización de los cuerpos negros/afro mediante estándares estéticos que sancionan, por ejemplo, la textura y forma de su cabello. Estas presiones responden a una estética "aspiracional" que vincula la blancura con la belleza y el éxito social (Navarrete, 2016). De ahí que estos parámetros respondan a un "filtro blanco" establecido por grupos de élite que relegan las características afro a categorías inferiores (Aguilar, 2022). Además, en muchas ocasiones, esto se manifiesta en la hipersexualización de las mujeres negras, quienes son reducidas a estereotipos de "objetos sexuales" o "personas exóticas", negando sus aportes científicos, culturales y de memoria artística (Aguilar, 2022).

Analizar el racismo enfocado a la negritud, demanda atender cómo la sospecha policial, la regulación del cuerpo y las múltiples violencias coloniales y

[15] Se refiere al nivel intermedio de análisis —como instituciones, comunidades o grupos específicos— que conecta los grandes fenómenos sociales o globales (macro) con las experiencias y conductas individuales (micro).

racistas, estructuran y afectan la experiencia de vida de las personas afromexicanas y, en general, afrodescendientes. Por ello, superar este orden hegemónico, requiere un ejercicio de justicia y desobediencia epistémica, ligado estrechamente a una práctica antirracista (Aguilar, 2022).

2.6 SEMILLA DE MEMORIA AFROARTÍSTICA CON GIGI GONDOM Y SU PROYECTO "COLOR PIEL"

En "Color Piel", el blanqueamiento y la negación de la afrodescendencia aparecen como ideas que no nacieron en mí, sino que fueron depositadas sobre mi cuerpo mediante frases, prejuicios, silencios y mandatos que me enseñaron a dudar de mis rasgos, de mi historia y de mi derecho a nombrarme afromexicana. Después de compartir algunos datos científicos que evidencian la presencia y continuidad de la raíz africana, confronto aquello que me han dicho para invalidar mi identidad: que no soy lo suficientemente negra, que mi cabello, mi tono de piel o mi historia familiar no corresponden con la imagen estereotipada de "lo afro". Entonces me quito la mochila que he cargado durante años y, en un acto simbólico, devuelvo una a una esas ideas, porque reconozco que no me pertenecen. Al liberarme de ese peso, me coloco el vestido de mis ancestros: no como un disfraz, no como la representación literal de una identidad única, más bien, como un gesto de reconocimiento, pertenencia y reconciliación con las memorias que habitan mi cuerpo. Finalmente, invito al público a bailar, porque la recuperación de la identidad no concluye en una afirmación individual, se vuelve encuentro, celebración y comunidad; el cuerpo que antes fue negado, corregido o blanqueado recupera el derecho de mostrarse, ocupar el espacio y reconocerse con alegría junto a los otros.

Esta es la guía de texto de la escena donde la mochila que traigo a cuesta, con todo lo dicho y no dicho sobre mi afromexicanidad, la dejo. Así, decido retomar a mis ancestras: **Gigi.**

La memoria tiñe la historia. El amor tiñe el futuro ¿Y tú? ¿De qué color decides pintar tus ideas?

Se intensifican las olas...

Gigi: Todos cargamos una maleta, y en ella, nuestros días "¡Baja la maleta!", parte de mí me decía: "no hables tan fuerte, pareces hombre. No te rías así, sé discreta, arréglate ese cabello, péinate, ¿tan escotado?, ¿tan corto?, baja la voz, hablas a gritos, es tu culpa si te gritan en la calle porque te mueves así".

Durante años creí en esas voces. Pensé que eran mías. Pero las ideas también tienen dueño. Y hoy decido devolverlas. Abre la maleta y va sacando poco a poco un vestido, se viste con él.

Gigi: En esta travesía he decidido que la piel de mis ancestros regrese a mí, tomar de nuevo el sonido del tambor y dejar que repercuta profundo en mi alma. Se hace un llamado. Suena café con pan ¿Bailamos?



Imagen 7. Título: Obra *"Color Piel"* (PECDA 2025).

Lugar: Palacio de Gobierno, Colima. Fotografía de Arana Chávez González (2025)



Imagen 8: Título: Obra *"Color Piel"* (PECDA 2025).

Lugar: Palacio de Gobierno, Colima. Fotografía de Arana Chávez González (2025)



Imagen 9. Título: Obra *"Color Piel"* (PECDA 2025).

Lugar: Palacio de Gobierno, Colima. Fotografía de Arana Chávez González (2025)



Imagen 10. Título: Obra *"Color Piel"* (PECDA 2025).

Lugar: Palacio de Gobierno, Colima. Fotografía de Arana Chávez González (2025)



Imagen 11. Título: Obra *"Color Piel"* (PECDA 2025).

Lugar: Palacio de Gobierno, Colima. Fotografía de Arana Chávez González (2025)

2.7 EL LEGADO DE LA CURANDERÍA AFRICANA A MÉXICO COMO HUELLA DE AFRICANÍA

La práctica médica en la Nueva España de los primeros siglos, combinaba las teorías galénica e hipocrática de los estados corporales —humedad, sequedad, frío y calor— con terapias defensivas poco eficaces como sangrías, ventosas, eméticos y purgantes (García, 2006, pp. 15-16). Ante la limitación de la ciencia europea frente a las epidemias, la curandería popular integró saberes ancestrales sobre la herbolaria nativa, oraciones y el uso empírico de materiales orgánicos (García, 2006, pp. 15-19).

En este escenario, el legado africano aportó técnicas terapéuticas y diagnósticas vinculadas con la reelaboración de tradiciones como la bantú, en la que la sanación comprendía la salud física y el equilibrio espiritual (García, 2006, p. 21). Las personas curanderas de origen africano, aplicaban métodos que combinaban el empleo de plantas medicinales, polvos, preparados de hierbas y brebajes administrados por vía oral para purgar o expulsar padecimientos (García, 2006, pp. 18-22). Asimismo, en sus procedimientos curativos recurrían al uso de fragmentos óseos y rituales de imposición, buscando contrarrestar males místicos o daños corporales que la medicina hegemónica no lograba aliviar (García, 2006, pp. 18-22). Además, para adecuar sus conocimientos a la flora de Abya Yala, incorporaron especies de la herbolaria nativa como el estafiate, el epazote, la albahaca y la ruda en infusiones y limpias, fusionándolas con sus propios conocimientos y terapéuticas (García, 2006, pp. 18-22).

MÁS ALLÁ DE LAS DEFINICIONES

"Basta con revisar las tradiciones y expresiones artísticas, intelectuales, lingüísticas, gastronómicas o políticas de las sociedades de la región, en las que estos legados permanecen vivos y se expresan de diversas formas, tanto entre quienes se reconocen como afrodescendientes, como entre quienes construyen su identidad y forma de vida desde otros referentes".

Alejandro Rojas Martínez, 2009.

3.1 REFLEXIONES EN TORNO A LA IDENTIDAD

La identidad constituye un territorio político (cuerpo-territorio, territorio-tierra, territorio simbólico, territorio epistémico, territorio comunitario, territorio digital) y afectivo que cobra sentido únicamente en la interacción con el entorno, los colectivos y las memorias que atravesamos. La tradición dominante —euroccidental, colonial y patriarcal— nos enseñó a pensar la identidad desde la mismidad: un "yo" separado de la relacionalidad y delimitado en oposición a un "otro" al que, en muchas ocasiones, se despoja de su humanidad, se invalidan sus saberes o se le fuerza a encajar en un molde hegemónico. Esta visión reduccionista, convirtió a la identidad en una categoría de control, trazando fronteras artificiales para decidir quién cuenta como humano y quién queda relegado a los márgenes.

Desde una mirada viva y encarnada, la identidad es, antes que nada, relacional, colectiva y se encuentra en flujo constante. No nacemos como individuos abstractos; nos construimos en la trama viva de las afectividades, los territorios, las memorias compartidas y las resistencias. La identidad se habita y se camina. Es la raíz que busca la tierra, pero también la rama que se transforma con la estación. Su naturaleza desborda cualquier intento de clasificación lineal o esquemática. Transcurre en una escala intergeneracional en la que los duelos no resueltos, los saberes heredados y las búsquedas del presente se entrelazan de forma simultánea. Se configura en la materialidad del "ser", en la memoria colectiva y corporal, en los ritmos que conmueven la existencia y en los lenguajes que nombran el mundo.

Lejos de la coherencia rígida que exige el mandato sistémico, la identidad alberga la contradicción. En ella conviven las lealtades comunitarias con las rupturas necesarias, la norma introyectada con la grieta libertaria. Se despliega en la fricción de lo cotidiano: en el trabajo compartido, en el conflicto, en la fiesta, en los cuidados mutuos y en la frontera viva donde el "yo" se descubre disuelto y reencontrado en un "nosotros". Comprender la identidad implica asumirla como un ecosistema poroso y en permanente metamorfosis. Es el espacio en el que muchas veces se sostiene la dignidad, un proceso dinámico donde la historia acumulada y la voluntad de transformación convergen para permitir a los pueblos y a las personas posicionarse en el mundo.

Finalmente, es muy importante no confundir la identidad con la experiencia de la opresión. En ese sentido, recapitulando lo mencionado en este subapartado, la identidad es el lugar político, histórico y afectivo desde el cual habitamos el mundo: incluye la memoria y la pertenencia comunitaria, pero también las posiciones de privilegio desde las cuales se ejerce el poder. Por eso la identidad, no es intrínsecamente neutra; la blancura —por ejemplo—, también hace parte de ciertas identidades estructuradas para sostener ventajas

y jerarquías. Por otro lado, dentro de las poblaciones afrodescendientes, mientras la identidad apela a una historia y un tejido común, la opresión (enfocada al racismo y a la discriminación) opera de forma diferenciada según el tono de piel o los rasgos fenotípicos. Reconocer que el racismo no impacta a todos los cuerpos por igual no busca fragmentar a la comunidad ni juzgar pertenencias, busca entender con precisión cómo actúa el poder: diferenciar la violencia impuesta de las formas en que nos posicionamos identitariamente e integramos en la sociedad. Por ejemplo: en un contexto/ambiente blanco-mestizo, una mujer afrodescendiente de piel clara, no experimenta de la misma forma el racismo que una mujer afrodescendiente de piel oscura. Ambas mujeres son afrodescendientes, sin embargo, viven las opresiones de distintas maneras.

3.2 ¿QUÉ ES SER AFRODESCENDIENTE?

Para hablar de las identidades afrodescendientes, es necesario hilar las reflexiones sobre la identidad y su metamorfosis. En ese tenor, la afrodescendencia no puede ni debe reducirse a una definición esencialista; es una experiencia histórica, política, social y afectiva que atraviesa los cuerpos y las memorias. Reducir las identidades afro a la cantidad de melanina o a una serie de rasgos fenotípicos, perpetúa una mirada biologicista y colonial que, históricamente, fue diseñada para clasificar, jerarquizar y deshumanizar.

Hablar de afrodescendencia implica, en primer lugar, reconocer una trama de resistencias. Es el resultado de un proceso continuo de re-existencia frente a los despojos de la violencia colonial y la trata transatlántica. Sin embargo, no se agota en el dolor ni en la opresión. Ser afrodescendiente es, fundamentalmente, la capacidad de sostener y recrear mundos: es la preservación de filosofías de vida comunitaria, de modos particulares de habitar los territorios, de saberes

botánicos, de poéticas, de oralidades y de formas de cuidado que han garantizado la supervivencia de colectividades enteras a lo largo de Abya Yala y el mundo.

Por ello, la identidad afrodescendiente es plural y diversa. No existe una sola forma "auténtica" de serlo. Varía profundamente según el contexto, la geografía, la clase, el género y las vivencias individuales. Por ejemplo, un cuerpo negro/afrodescendiente en un entorno urbano, no experimenta la vida de la misma manera que en una comunidad rural. Aun así, ambas trayectorias están hilvanadas por una memoria compartida y por la lucha constante frente a estructuras racistas, coloniales y occidentales.

De igual manera, la afrodescendencia posee un carácter epistémico y político de vital importancia. Significa nombrar la propia historia desde un lugar de enunciación autónomo, cuestionando las narrativas blanco-mestizas o eurocéntricas que durante siglos intentaron borrar la presencia y los aportes de las poblaciones africanas y sus diásporas. Es una postura activa de reclamo de justicia histórica, visibilidad y reparación, pero también de celebración de la creatividad, la tecnología comunitaria y la imaginación política. Ser afrodescendiente, forma parte de un proceso dinámico de pertenencia y devenir.

3.3 ¿QUÉ ES LA DIÁSPORA AFRICANA?

La diáspora africana representa uno de los procesos humanos, históricos y culturales más profundos de la historia global. En su esencia, engloba el movimiento, tanto forzado —mediante la trata transatlántica y migraciones forzadas— como voluntario —migraciones voluntarias—, de millones de personas de origen africano a lo largo de los continentes, así como la subsiguiente formación de comunidades interconectadas que han preservado, transformado y redefinido su identidad a lo largo de las generaciones.

Comprender la diáspora implica reconocer la memoria colectiva de un origen común afincado en el continente africano. A través de los trayectos históricos que trazaron las rutas transatlánticas, transaharianas y del océano Índico, las poblaciones desplazadas llevaron y siguen llevando consigo saberes, cosmovisiones, ritmos y formas de habitar el mundo. En los nuevos territorios donde se han asentado —desde Abya Yala, hasta Europa y Asia—, estas comunidades han reconstruido sus vidas, muchas veces, bajo condiciones extremas de adversidad, convirtiendo el arraigo cultural en una herramienta importante y necesaria de supervivencia y resistencia.

Un rasgo definitorio de la diáspora africana, es su capacidad de reelaboración cultural. Lejos de extinguirse tras los desplazamientos, las tradiciones afrodiaspóricas han germinado en manifestaciones vivas que hoy fundamentan la música, la literatura, la gastronomía, la arquitectura y los sistemas espirituales de numerosas naciones. La influencia africana se manifiesta en la síncopa del jazz, en la cadencia de la rumba, en los rituales de fe sincretizados, en las lenguas criollas que nacieron del contacto directo entre diversas culturas, etcétera.

Por otro lado, más allá de sus aportes tangibles, la diáspora africana constituye un tejido social transnacional unificado por el sentido de pertenencia y la búsqueda constante de justicia, dignidad e igualdad. La noción de diáspora abarca también a las migraciones contemporáneas, creando un diálogo dinámico entre el continente de origen y sus comunidades globales actuales. En este intercambio constante, se tejen redes de solidaridad y pensamiento crítico que continúan cuestionando las estructuras sociales y aportando nuevas perspectivas sobre la diversidad humana.

De modo que la diáspora africana, encarna la resiliencia, la reinvención y la re-existencia continua de pueblos enteros a lo largo del tiempo. Es un proceso vivo que vincula el pasado ancestral, el presente global y los futuros que están

por venir, demostrando cómo la memoria y la cultura trasciende cualquier frontera geográfica para enriquecer de manera incalculable el patrimonio colectivo de la humanidad.

3.4 REFLEXIONES EN TORNO A LA NACIONALIDAD Y AL NACIONALISMO

El concepto de nacionalidad suele venderse como una fuente inofensiva de identidad y pertenencia, una etiqueta legal que nos otorga un lugar en el mapa, además de derechos particulares acotados a un estado-nación determinado. Sin embargo, detrás de esa aparente calidez comunitaria y del orgullo por los símbolos patrios, subyace una construcción ideológica profundamente problemática y violenta: el nacionalismo. Lejos de ser un mero catalizador de cohesión social, la historia demuestra que el celo patriótico ha operado con frecuencia como una maquinaria de exclusión, deshumanización y violencia desenfrenada. Dicha problemática surge de la "gran trampa" de los Estados modernos, los cuales, mediante la ideología nacionalista, han impuesto la falsa equivalencia de que un Estado es, por definición, una nación única e indivisible (Aguilar, 2021, p. 6).

Para existir, el nacionalismo exige trazar una frontera implacable entre el "nosotros" y el "ellos". Esta división artificial delimita territorios geográficos, valores morales y derechos humanos. A nombre de la soberanía y la "pureza" de la patria, se han perpetrado las peores atrocidades de la humanidad: desde limpiezas étnicas y genocidios descarados, hasta guerras imperialistas camufladas de legítima defensa. El estado-nación transforma la alteridad en una amenaza latente; el extranjero deja de ser un semejante para convertirse en un intruso que atenta contra la identidad o los recursos locales. Bajo esta lógica, el Estado utiliza el silencio y el borramiento como un método de producción

histórica para legitimarse sobre una alteridad fabricada que niega la existencia de naciones con lenguas, culturas y territorios comunes (Aguilar, 2022, p. 68).

La nacionalidad funciona, así como una herramienta de jerarquización social que alimenta directamente posturas xenófobas y racistas. Se asume con ligereza que el lugar de nacimiento otorga una superioridad moral o cultural sobre quienes provienen de otras latitudes. Esta lógica sirve para justificar el rechazo sistemático hacia las personas migrantes y refugiadas, despojándolas de su dignidad y condenándolas a la marginalidad. Asimismo, el nacionalismo no está libre de sesgos clasistas: la hostilidad rara vez se dirige hacia el extranjero adinerado que invierte en el país, más bien, se dirige hacia el migrante empobrecido que busca sobrevivir. Este fenómeno se agrava, porque los Estados establecen pactos con determinados individuos a los que reconoce como ciudadanos iguales ante la ley, ignorando las colectividades y naciones reales que efectivamente conforman el territorio (Aguilar, 2021, p. 7).

Aunado a lo anterior, la retórica nacionalista ha sido el combustible histórico del colonialismo. Bajo la premisa de una "misión civilizadora" o de la supremacía de una nación sobre otra, grandes potencias invadieron, saquearon y masacraron pueblos enteros, imponiendo su lengua, religión y estructura política. Hoy en día, aunque las dinámicas hayan cambiado, las secuelas de esa mentalidad colonial persisten en la modernidad, en el racismo estructural, en la discriminación y en la colonialidad. Al respecto, es crucial señalar que este nacionalismo estatal ha sido sumamente exitoso al convertir una ideología oficial en sentimientos individuales, justificando incluso castigos físicos y despojos territoriales en nombre de la nación (Aguilar, 2022, p. 12).

> Los sentimientos nacionalistas mexicanos, por mencionar un ejemplo, no surgen espontáneamente en la socialización cultural de las personas que quedaron encapsuladas dentro de los límites geográficos del Estado mexicano: necesitan de la coacción

> desde el poder. Para inocular la idea de que el Estado mexicano es una sola nación, es necesario desplegar una serie de prácticas y narrativas que han hallado un nicho privilegiado en el proceso de escolarización y en los medios de comunicación (Aguilar, 2023, p. 19).

En ese sentido, sostener la ficción de que un pedazo de tela (la bandera), un himno o un documento oficial nos definen como seres superiores, es una trampa peligrosa. Tales elementos son, en realidad, los componentes fundamentales de una narrativa diseñada para sostener la idea de una nación única y violentar la existencia de los pueblos que no se ajustan a ese molde (Aguilar, 2022, p. 12). La nacionalidad no debería ser un permiso concedido para odiar, ni un refugio para el prejuicio. Como se observa en la legislación mexicana, decretar que una nación es "única e indivisible" es un intento por ocultar que el Estado ha encapsulado y negado la existencia de múltiples naciones con diferencias culturales marcadas (Aguilar, 2021, p. 6).

En un mundo profundamente interconectado, el nacionalismo constituye un aferramiento, mas no necesariamente un arraigo, enmascarado de identidad, lo cual deriva muchas veces en acciones violentas y destructivas. Es urgente desmantelar la narrativa heroica del nacionalismo para dar paso a éticas globales verdaderamente empáticas, en las que la condición humana prevalezca por encima de cualquier frontera dibujada en un mapa. Este cambio exige imaginar un futuro post-Estados nacionales en el que categorías políticas impuestas y homogeneizantes como "indígena" o "afrodescendiente" dejen de tener sentido, permitiendo que la identidad se construya fuera del imaginario opresor del Estado, muchas veces racista (Aguilar, 2021, pp. 3, 31).

3.5 ¿QUÉ ES SER AFROMEXICANA(E, O)?

La afromexicanidad conforma un tejido social, cultural y político en constante transformación, hondamente arraigado en la vivencia territorial dentro del espacio mexicano. Entender su dimensión exige aproximarse a ella desde la pluralidad, reconociendo la diversidad de trayectorias, historias cotidianas y formas de autorreconocimiento que convergen a lo largo del país. Se trata de un horizonte colectivo que abarca memorias comunitarias de larga duración, como las preservadas en las costas de Guerrero, Oaxaca, las regiones de Veracruz o las comunidades de mascogos en el norte, al tiempo que se nutre de las dinámicas urbanas y rurales contemporáneas, y las nuevas geopolíticas del desplazamiento.

La naturaleza de la afromexicanidad habita en la multiplicidad de sus manifestaciones cotidianas. Descarta las lecturas estáticas u homogeneizadoras que intentan encasillar la experiencia en fenotipos específicos, prácticas culturales estandarizadas o geografías exclusivas. Las maneras de encarnar esta pertenencia se diversifican según los entornos regionales, las generaciones y las historias personales: se expresa en la organización comunitaria, la investigación histórica, la creación artística, la defensa del territorio, la preservación oral de saberes y la presencia activa en los campos, las aulas y las ciudades.

En este marco dinámico, la afromexicanidad abraza la movilidad humana contemporánea. Las personas afrodescendientes migrantes que han decidido echar raíces en México reconfiguran y amplían los contornos de esta identidad al elegir el territorio nacional como su espacio de vida. Al integrarse a las comunidades locales, aportar sus propias memorias diaspóricas y construir proyectos colectivos en este suelo, estas personas y familias enriquecen la trama social del país. Su presencia demuestra que la pertenencia territorial se teje tanto a través de la herencia ancestral como mediante la voluntad política y afectiva de habitar, cuidar y transformar el espacio compartido.

Asimismo, la afromexicanidad opera como una plataforma de articulación política, comunitaria y conceptual. Representa un espacio de convergencia para nombrar historias particulares de persistencia, al tiempo que abre caminos hacia la exigencia de derechos colectivos, la autonomía comunitaria, la educación intercultural antirracista y la justicia social. El autorreconocimiento afromexicano, surge de procesos conscientes de reafirmación subjetiva y territorial, en los que cada grupo y cada persona define el sentido de su propia vivencia a partir de sus necesidades, tensiones y aprendizajes.

En consonancia con lo anterior, la afromexicanidad se despliega como un proceso vivo, plural e incluyente que permanece en redefinición constante. Su sentido profundo radica en la capacidad de entramar las memorias históricas locales con las realidades migratorias continentales, ofreciendo un campo de pertenencia fluido, sensible a los matices regionales, abierto a la diversidad interna y comprometido con la dignidad de la vida en común a lo largo y ancho del territorio.

3.6 AUTOADSCRIPCIÓN

La autoadscripción dentro de la experiencia afromexicana constituye un movimiento consciente de ubicación histórica y política. Cuando una persona determina nombrarse desde la afromexicanidad, ejerce un derecho crucial de autodeterminación que sobrepasa las estadísticas o la simple asignación administrativa. Este acto implica un ejercicio reflexivo en el que la trayectoria individual y colectiva, la memoria encarnada y la toma de posturas convergen para construir una presencia activa en el espacio público y comunitario.

El punto de partida de este proceso halla un anclaje profundo en el cuerpo y en la vivencia cotidiana. El fenotipo, la pigmentocracia y las variadas

manifestaciones de racialización, atraviesan las corporalidades de maneras concretas e innegables. La resonancia personal frente a estas violencias históricas y contemporáneas otorga un sentido de realidad a la experiencia vivida. Sin embargo, situarse desde la afromexicanidad requiere trascender la sola constatación de las marcas del racismo sobre la propia piel; demanda comprender cómo esas afectaciones individuales forman parte de una trama estructural compartida que ha operado sistemáticamente.

Por ello, la autoadscripción conlleva una rigurosa carga de responsabilidad ética y colectiva. Nombrarse afromexicana, afromexicane o afromexicano implica asumir la memoria viva del territorio y comprometerse con las implicaciones que dicha enunciación genera para el colectivo. El nombramiento se vacía de fuerza transformadora cuando queda reducido a una postura esencialista, a un reclamo superficial de pertenencia o a una enunciación nominal desvinculada del tejido social. La dimensión auténtica de la autoadscripción reside en comprender que cada acto de enunciación pública incide directamente en las luchas de representación, la visibilidad histórica y la exigencia de derechos de toda una comunidad.

Esta responsabilidad exige indispensablemente un piso político antirracista y crítico. La autoadscripción cobra solidez cuando se sostiene sobre una postura articulada que cuestiona los privilegios de la blanquitud, desmantela las dinámicas coloniales del poder y señala las asimetrías sociales que persisten en la cotidianeidad. Desde este ángulo, enunciarse desde la afromexicanidad se transforma en una praxis continua: una disposición permanente hacia la organización comunitaria, la pedagogía crítica y el activismo en diversos frentes. Significa habitar la identidad con la claridad de que el reconocimiento individual adquiere verdadero sentido cuando empuja la transformación estructural, la justicia restaurativa y la defensa innegociable de la dignidad colectiva.

En conclusión, la autoadscripción se consolida como un pacto ético-político de vida. Es un proceso dinámico de adscripción consciente que entrelaza la vivencia corporal, la agudeza reflexiva y la labor colectiva, haciendo del acto de nombrarse una herramienta activa de resistencia y liberación.

3.7 REFLEXIONES EN TORNO A LA USURPACIÓN DE LA IDENTIDAD

El fortalecimiento y la visibilización de la lucha afromexicana durante los últimos años representa un triunfo histórico frente a siglos de invisibilización institucional, despojo y racismo estructural. El triunfo del reconocimiento constitucional y el paulatino diseño de políticas públicas, cuotas de representación, presupuestos específicos y becas de investigación, abrieron grietas indispensables dentro de una estructura estatal de poder que históricamente negó la presencia y las contribuciones de las poblaciones de la diáspora africana. Sin embargo, esta apertura de espacios institucionales ha detonado un fenómeno preocupante de oportunismo: la usurpación de la identidad afromexicana y afrodescendiente por parte de sectores privilegiados y blanco-mestizos.

A medida que las demandas del movimiento cobraron fuerza y la diversidad se convirtió en un requerimiento normativo o un activo discursivo, la pertenencia identitaria pasó a ser vista por algunas personas como un recurso transaccional. Acorde con ello, estas personas que jamás han experimentado las violencias del racismo, que carecen de memoria comunitaria compartida y que no mantienen un arraigo territorial ni histórico con los pueblos negros, comenzaron a autoadscribirse como afrodescendientes para acceder a espacios de poder, financiamientos, candidaturas políticas e incentivos académicos.

En el terreno de la política formal, esta simulación se evidencia en la ocupación ilegítima de acciones afirmativas. Políticos y funcionarios asumen

etiquetas identitarias de último momento con el propósito de cumplir cuotas electorales y asegurar cargos públicos. Esta maniobra despoja directamente a las, les y los líderes comunitarios de las vías de representación real para las cuales fueron diseñadas estas medidas, reduciendo una exigencia de justicia restaurativa a un mero cálculo de conveniencia personal o partidista.

El espacio académico presenta una manifestación igualmente crítica. La autoadscripción oportunista se utiliza con frecuencia como una coraza moral frente a los señalamientos de extractivismo epistémico y violencia académica e institucional. Determinadas personas académicas apelan a una identidad impostada para legitimarse como las únicas voces autorizadas para teorizar sobre las comunidades, culturas y personas afrodescendientes, convirtiéndose en intermediarias indispensables ante las instituciones financiadoras y los centros de investigación. De este modo, evitan rendir cuentas sobre cómo administran el capital simbólico y económico derivado del conocimiento comunitario, replicando esquemas de despojo intelectual similares a los que históricamente han sufrido los pueblos originarios y bajo el lema de: "nadie tiene derecho a cuestionar tu identidad". De igual modo, cuando ejercen violencias racistas (la mayoría atravesadas por varias intersecciones como clase, género, discapacidad, disidencia sexo-genérica, neurodivergencia, etc.), muchas veces se justifican debido a que ellas, elles o ellos forman parte de la misma comunidad y, por tanto, no tendría sentido reproducir la violencia contra la cual luchan.

En definitiva, la usurpación identitaria erosiona la fuerza política del movimiento afrodescendiente en México. Cuando la pertenencia se desvincula de la vivencia colectiva, del compromiso territorial y del respaldo comunitario, las acciones afirmativas pierden su capacidad reparadora. Erradicar esta simulación exige señalar el oportunismo y consolidar mecanismos comunitarios que impidan que las luchas históricas de resistencia sigan instrumentalizándose en beneficio de los privilegios individuales de personas que usurpan la identidad.

3.8 SEMILLA DE MEMORIA AFROARTÍSTICA CON DANIELA CÁRDENAS

RIZOMA

EMANCIPAR LA RAÍZ ES DEVOLVERLE VOZ
A LA HISTORIA AFROMEXICANA

Un proyecto de Daniela Cárdenas (Ciudad de México, 2005)
@daniela_cardenasb

RIZOMA es mi afromexicanidad como una raíz que se expande. **RIZOMA** es la diáspora africana en mi cuerpo como archivo vivo. **RIZOMA** es el cabello como lenguaje de ese archivo: territorio de memoria, poder y orgullo.

Desde el arte, honro mi negritud como el legado de mis ancestras.

En *SIN ALISAR LA RAÍZ, UBUNTU, HASTA AQUÍ LLEGÓ LA MAREA, ECOS y CORONAS,* el cuerpo, el cabello, el halo, la jícara y el mar se convierten en símbolos de dignidad y resistencia: una raíz negra que se ramifica y conecta en distintas latitudes.

Cada mujer que habita mi cuerpo sostiene el linaje de mi existencia. Como mis abuelas, hago del fragmento una posibilidad de creación: coser, pintar y fotografiar son maneras de generar vínculos en los que se manifiesta y persiste mi ancestralidad.

La diáspora africana fue marcada por la fragmentación; aun así, la memoria permanece viva en nuestros cuerpos y en nuestras formas de reconocernos: se transforma, se reconstruye y se expande con la fuerza y el orgullo de ser negra.



Imagen 12. Título: *"Coronas"* (2026). Técnica: Impresión UV sobre PVC Celtex 5mm. Tamaño: 40 cm x 30 cm C/U. Obra de Daniela Cárdenas



Imagen 13. Título: *"UBUNTU"* (2026). Técnica: Acrílico y textil ankara cosido sobre lienzo. Tamaño: 70 cm x 100 cm. Obra de Daniela Cárdenas



Imagen 14. Título: *"SIN ALISAR LA RAÍZ" CORONA HEREDADA*, (2026).

Técnica: Acrílico y cabello sintético sobre jícara sobre lienzo ankara.

Tamaño: 60 cm x 80 cm. Obra de Daniela Cárdenas





Imagen 15. Título: *"SIN ALISAR LA RAÍZ" AMALIA,* (2026).

Técnica:Acrílico y cabello sintético sobre jícara sobre lienzo ankara.

Tamaño: 52 cm x 60 cm x 15 cm. Obra de Daniela Cárdenas



Imagen 16. Título: *"SIN ALISAR LA RAÍZ" SUSANA,* (2026).

Técnica: Acrílico y cabello sintético sobre jícara sobre lienzo ankara.

Tamaño: 65 cm x 34 cm x 15 cm. Obra de Daniela Cárdenas



Imagen 17. Título: *"SIN ALISAR LA RAÍZ" KIMPA*, (2026).

Técnica: Acrílico y cabello sintético sobre jícara sobre lienzo ankara.

Tamaño: 40 cm x 65 cm x 15 cm. Obra de Daniela Cárdenas



Imagen 18. Título: *"MEMORIA EN LA RAÍZ" (ECOS)*, (2026).

Técnica: Acrílico sobre lienzo.

Tamaño:150 cm x 100 cm. Obra de Daniela Cárdenas

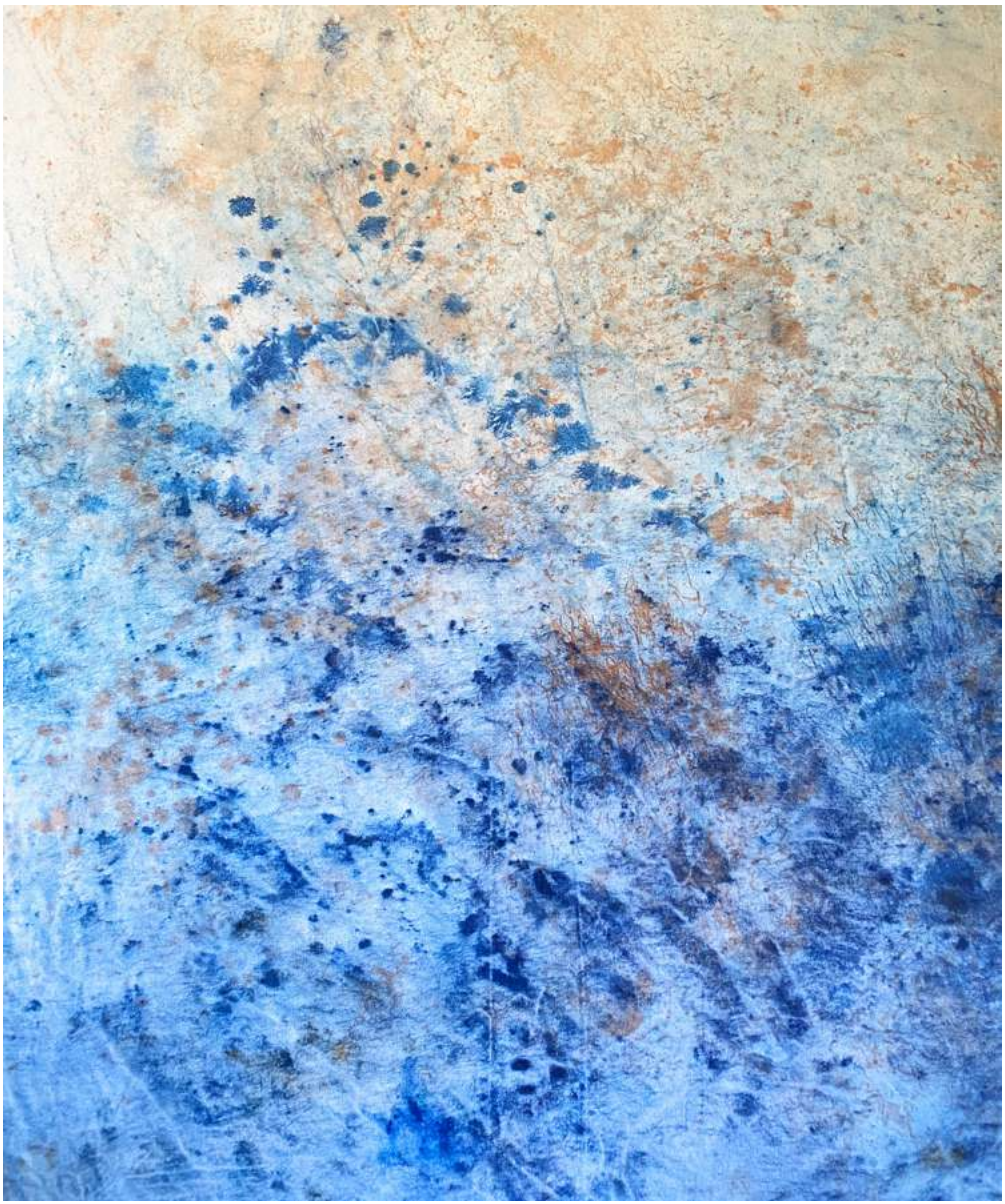




Imagen 19. Título: *"HASTA AQUÍ LLEGÓ LA MAREA"*, (2026).

Técnica: Tinta ecosustentable y arena sobre lienzo.

Tamaño: 120 cm x 100 cm c/u. Obra de Daniela Cárdenas

3.9 LA MARIMBA COMO HUELLA DE AFRICANÍA



Imagen 20. Título: *"Marimba"*. Imagen creada de manera digital (2026)

La marimba forma parte del alma sonora de México, aunque su historia, resuena mucho más lejos de las fronteras mencionadas. Su presencia en el país, constituye un testimonio claro de la profunda herencia africana que arribó a Abya Yala durante la época colonial. Por tanto, las comunidades de origen africano trajeron consigo memorias musicales, saberes artísticos y formas de convivencia que echaron raíces profundas en el territorio nacional.

El propio término "marimba" guarda esta memoria en su etimología: la palabra proviene de las lenguas bantúes del centro y sur de África, donde raíces como *rimba* aluden a las láminas de madera que producen sonido al ser percutidas. En su formato original africano, el instrumento empleaba calabazas o frutos secos situados debajo de cada tecla para amplificar la resonancia. Al

asentarse en México, esta tradición se transformó gradualmente mediante el uso de maderas autóctonas, como el hormiguillo y el granadillo, además de cajones de madera para la resonancia.

Con el paso del tiempo, la marimba se integró de manera definitiva en el tejido social y cultural de diversos estados del sur y sureste mexicano, principalmente en Chiapas, Tabasco, Oaxaca y Veracruz. En estas zonas, el instrumento mantiene una vitalidad notable: está presente en las plazas públicas, acompaña las fiestas patronales, anima las celebraciones familiares y encabeza los bailes populares. Y más allá de ser un instrumento, funciona como un punto de encuentro intergeneracional donde se transmiten repertorios y técnicas de ejecución a través de la tradición oral. Es así que reconocer la raíz africana de la marimba, nos permite apreciar la pluralidad de las identidades en México y otorgar su debido valor a la aportación de la población afrodescendiente a la música nacional.

AFRODESCENDENCIA HOY: MOVIMIENTOS Y LUCHA

"Los oprimidos y explotados de la tierra mantienen su desafío: libertad frente al robo. Pero el arma más peligrosa que blande y, de hecho, utiliza cada día el imperialismo contra ese desafío colectivo es la bomba de la cultura. El efecto de una bomba cultural es aniquilar la creencia de un pueblo en sus nombres, en sus lenguas, en su entorno natural, en su tradición de lucha, en su unidad, en sus capacidades y, en último término, en sí mismos".

Ngũgĩ Wa Thiong'o, 2015.

4.1 LEYES, ÁMBITO POLÍTICO Y DERECHOS

El reconocimiento del pueblo afromexicano dentro del marco legal, político y social de México representa la respuesta institucional a una deuda histórica prolongada por siglos. Durante generaciones, las comunidades afrodescendientes hemos habitado un espacio de invisibilidad, olvido y postergación social. Hoy, los avances jurídicos y las acciones estatales emergentes han trazado un nuevo panorama orientado a transformar la estructura misma de nuestros derechos e inclusión en la vida nacional, sin embargo, los retos son demasiados y falta mucho por hacer para que sea en acción, una reparación verdadera.

4.1.1 El avance normativo: del reconocimiento formal a la reforma integral de 2024

El 30 de septiembre de 2024 se publicó una reforma clave en el *Diario Oficial de la Federación* al artículo 2.º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, adicionando el Apartado C. Este ajuste elevó el rango de los derechos de las comunidades afromexicanas al reconocerlas formalmente como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio. La modificación, en teoría, garantiza su autonomía, sus formas propias de organización comunitaria, la defensa de sus territorios tradicionales y el libre acceso a la consulta previa, libre, informada y de buena fe ante proyectos legislativos o de infraestructura que afecten su entorno.

Esta modificación dio continuidad a un proceso gradual que tuvo un momento decisivo el 9 de agosto de 2019, cuando se incorporó por primera vez al pueblo afromexicano en la Carta Magna. Dicha adición abrió el camino institucional para responder a las exigencias que colectivos y organizaciones de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, entre otras regiones, habían impulsado durante décadas.

4.1.2 Visibilidad estadística e inclusión censal

El marco jurídico requería de respaldo empírico para sustentar políticas públicas focalizadas. En ese sentido, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) dio un primer paso sustancial en 2015 al implementar la Encuesta Intercensal, un ejercicio piloto que incluyó una pregunta específica de autoadscripción racial e identidad afro.

Los datos obtenidos sirvieron de base para la consolidación del Censo de Población y Vivienda 2020. Por primera vez en la historia censal moderna del país, más de 2.5 millones de personas se autorreconocieron como afromexicanas, negras o afrodescendientes, lo que equivale al 2% de la población total nacional. Este conteo oficial permitió dimensionar la presencia territorial de estas comunidades en estados como Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Morelos, Quintana Roo, Ciudad de México, entre muchos otros, ofreciendo un sustento demográfico tangible para la planeación gubernamental.

4.1.3 Entidades pioneras en la legislación estatal

Antes de la consolidación legislativa a nivel federal, diversos estados impulsaron avances locales para garantizar la inclusión comunitaria:

- **Oaxaca:** Fue pionero al incorporar en 1998 la noción de los derechos de las comunidades negras en su Constitución local, sentando un precedente normativo temprano en el país.
- **Guerrero:** En 2014 aprobó la Ley número 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos, protegiendo sus formas de gobierno tradicional y sus aportes culturales.
- **Veracruz:** Reformó su Constitución local en 2020 para garantizar la protección jurídica y el desarrollo integral de la población afrodescendiente en sus municipios costeros y cuencas.
- **Ciudad de México:** Incorporó de manera explícita en su Constitución de 2017 la salvaguarda y el reconocimiento de los derechos de las personas y comunidades afromexicanas residentes en la capital.

- **Coahuila:** Reconoció formalmente a la comunidad de los Mascogos en el municipio de Múzquiz, salvaguardando su historia, cultura y derechos colectivos.
- **Baja California Sur:** Adecuó su Constitución para visibilizar e incluir las aportaciones e identidad de la población afrodescendiente en la entidad.
- **Jalisco, Michoacán y Estado de México:** Reformaron sus respectivas Constituciones locales y leyes de pueblos indígenas para garantizar la inclusión, la no discriminación y el acceso a derechos sociales de las comunidades afromexicanas.
- **Puebla, Guanajuato, Hidalgo, Morelos y Querétaro:** Adecuaron sus marcos normativos para incluir el reconocimiento expreso de la población afromexicana, alineando sus leyes de derechos humanos e inclusión a las exigencias constitucionales.

4.1.4 Acciones afirmativas: entre el avance institucional y las tensiones por la representación real

La efectividad de los derechos del pueblo afromexicano en la esfera pública ha requerido de mecanismos normativos impulsados por las autoridades electorales. Frente al histórico despojo de espacios de decisión y la exclusión sistemática del mapa político, el Instituto Nacional Electoral (INE) y el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) diseñaron e implementaron acciones afirmativas obligatorias para reservar candidaturas a personas afrodescendientes en puestos de elección popular. Sin embargo, la existencia de esta arquitectura electoral dista de garantizar una presencia real en los órganos de gobierno. En la práctica cotidiana, la aplicación de estas cuotas suele derivar en una inclusión puramente formal, en la cual los partidos políticos

recurren a la simulación o a la usurpación de identidad para vulnerar el espíritu de la norma y mantener el control de las candidaturas.

Ligado a lo anterior, la intervención del TEPJF se ha volcado a fijar criterios de autoadscripción cualificada, a establecer sanciones administrativas e incluso a la cancelación de registros. A pesar de ello, la efectividad real de la perspectiva de género, la inclusión, la paridad y la interseccionalidad dentro de estos espacios continúa siendo un terreno de disputa activa, ya que las acciones afirmativas operan como una herramienta incompleta y en permanente ajuste dentro de un sistema que aún mantiene intactos diversos mecanismos de racismo y violencia.

4.1.5 Protección del patrimonio cultural material e inmaterial

La *Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas,* constituye otra herramienta jurídica relevante para la preservación de su memoria. Este ordenamiento combate la apropiación indebida, el plagio y el uso no autorizado de los conocimientos, expresiones artísticas, tradiciones orales, rituales y creaciones de las comunidades afrodescendientes. La ley faculta a las propias comunidades para ejercer la propiedad intelectual colectiva de sus saberes patrimoniales, regulando cualquier aprovechamiento comercial bajo esquemas de consentimiento explícito y beneficio compartido.

4.1.6 Planes de justicia e igualdad

La atención a la vulnerabilidad de las comunidades afromexicanas demanda acciones directas contra la desigualdad histórica. Para abordar esta situación, los Planes de Justicia impulsados por el Gobierno Federal contemplan inversiones estratégicas en infraestructura básica, acceso al agua potable, caminos rurales, conectividad, educación intercultural y salud comunitaria.

Estos planes se han intentado construir por medio de asambleas directas en el territorio, pretendiendo que el diseño de las obras y presupuestos respondan a las necesidades expresadas por los propios habitantes. Así, mediante el fortalecimiento institucional, la representación política directa y la restitución territorial, la agenda afromexicana poco a poco avanza hacia las propuestas (no siempre acciones) de un entorno más justo y más equitativo, con la esperanza de un futuro más pleno.

4.1.7 Deudas pendientes

A pesar de los logros legislativos de los últimos años, el pueblo afromexicano enfrenta aún vacíos sustanciales que limitan el ejercicio pleno de su ciudadanía. El reconocimiento constitucional, si bien es histórico, corre el riesgo de permanecer como un enunciado simbólico si no se traduce en leyes secundarias claras, reglamentos específicos y asignaciones presupuestales con perspectiva antirracista.

En el plano de los derechos normativos, es indispensable armonizar las legislaciones estatales restantes y diseñar códigos procesales que garanticen una justicia con pertinencia cultural, ya que el racismo y el perfilamiento por parte de cuerpos de seguridad persisten en la cotidianeidad, lo que evidencia la falta

de protocolos policiales y judiciales capacitados para erradicar estereotipos, violencias racistas, violencias interseccionales y violencias coloniales añejas.

En la esfera política, la representación efectiva es, aún, una asignatura pendiente. Las acciones afirmativas electorales han mostrado ser insuficientes y vulnerables a la simulación (por ejemplo: la usurpación de la identidad, ya mencionada en apartados anteriores); se requiere establecer una representación obligatoria —que trascienda las famosas cuotas de representación obligatorias— y fiscalizable en el Congreso de la Unión, congresos locales y ayuntamientos, garantizando que sean las propias personas afromexicanas quienes ocupen esos espacios de decisión.

Finalmente, combatir la violencia estructural exige políticas públicas transversales orientadas a erradicar el rezago histórico en infraestructura, salud, educación y empleo. Erradicar el racismo institucional implica desmantelar las barreras, tanto visibles como invisibles, que impiden el acceso equitativo a oportunidades. La ruta de emancipación trazada exige pasar de la visibilidad estadística a la redistribución real del poder, el bienestar y la dignidad de las comunidades afrodescendientes.

4.2 EDUCACIÓN

El proyecto educativo nacional en México mantiene una deuda histórica con la afrodescendencia. Como se ha visto en páginas anteriores, durante décadas, la identidad del país se edificó sobre un relato mestizo que borró la diversidad identitaria y cultural, esto redujo la presencia negra/afrodescendiente a un episodio del pasado colonial. Esta omisión constituyó una política de invisibilización, por lo tanto, de nula representatividad, que dejó a la población afromexicana fuera de los textos escolares y de los derechos más elementales.

Hubo chispazos pioneros en la historia editorial. En la década de 1990, la inclusión del cuento *Niña bonita* de la autora brasileña Ana María Machado en los libros de *Español Lecturas* de la SEP, rompió paradigmas. A través de la curiosidad de un conejo blanco impactado por la belleza de una niña de piel oscura, el relato abordó la identidad, la herencia familiar y la belleza afro de forma directa y positiva. Aquel texto representó una excepción aislada en medio de un catálogo de contenidos homogeneizantes.

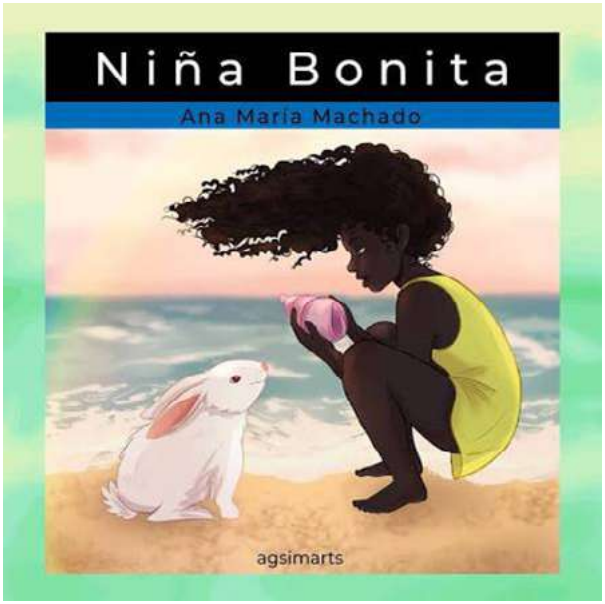


Imagen 21. Título: Ilustración inspirada en el cuento de "*Niña Bonita*" de Ana María Machado. Montserrat Aguilar Ayala, 2026.

"Había una vez una niña bonita, bien bonita.
Tenía los ojos como dos aceitunas negras,
lisas y muy brillantes. Su cabello era rizado y negro,
muy negro, como hecho de finas hierbas de la noche.
Su piel era oscura y lustrosa, más suave que
la piel de la pantera cuando juega en la lluvia".
(Extracto del cuento "Niña Bonita" de Ana María Machado, 1992)

Hoy, tras el reconocimiento constitucional de los pueblos afromexicanos en 2019 y con la implementación de la *Nueva Escuela Mexicana*, la afrodescendencia cuenta con un marco institucional diferente. En asignaturas de historia, formación cívica y ética, y en los cuadernos de proyectos comunitarios, los nuevos Libros de texto gratuitos incorporan la noción de la "tercera raíz", una categoría propuesta por Gonzalo Aguirre Beltrán y de herencia vasconcelista, que atenúa el problema: al encasillar a la población negra como un mero ingrediente acumulativo del mestizaje tradicional, así, se corre el riesgo de folklorizar nuestra historia y diluir nuestras demandas políticas contemporáneas bajo una mezcla homogeneizante. Por otro lado, también se incluyen relatos sobre el levantamiento de Gaspar Yanga, la figura de Vicente Guerrero y la abolición de la esclavitud. Sin embargo, el problema persiste en la práctica: los materiales oficiales acotan la afromexicanidad a episodios históricos, dejando de lado problemáticas actuales urgentes como el racismo cotidiano, la discriminación, las violencias coloniales, el borramiento, la complejidad de los procesos culturales (enfocado a la folklorización y a la exotización), entre muchas otras.

A su vez, las transformaciones más profundas han germinado desde el ámbito comunitario e independiente. Un referente clave en esta trinchera pedagógica es el Centro de Estudios Afromexicanos Tembembe, espacio pionero dedicado a la investigación, la promoción de la memoria histórica y la articulación

de procesos educativos afrodiaspóricos con enfoque antirracista. Esta plataforma demuestra cómo la producción de conocimiento sobre la afrodescendencia puede construirse desde la autogestión, generando herramientas formativas que nutren tanto a las comunidades como a los espacios de educación no formal.

Junto a esta labor, diversas organizaciones han articulado pedagogías propias y proyectos de etnoeducación adaptados a sus territorios. En la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, la *Colectiva de Mujeres Afromexicanas en Acción (MUAFRO)* o la organización *Mocoriba* han diseñado cartillas didácticas, talleres de autoreconocimiento y materiales sobre la memoria territorial. En la Cuenca del Papaloapan y en la región de Yanga en Veracruz, educadoras e investigadoras locales impulsan proyectos para integrar los saberes comunitarios y la tradición oral a los salones de clase. De forma paralela, en El Nacimiento, Coahuila, la comunidad Mascoga sostiene iniciativas autogestivas de memoria histórica para preservar su raíz seminola y afrodescendiente frente al olvido estatal.

Un desafío crucial radica en ampliar la visión hacia todo el territorio nacional. La afrodescendencia habita en geografías que rebasan las costas y la capital del país. Existen comunidades afromexicanas en estados del norte, en el Bajío y en zonas fronterizas, cuyas vivencias quedan omitidas en los libros de texto y en las políticas educativas regionales.

Es urgente insistir en garantizar una verdadera justicia epistémica que exija ir más allá de la presencia testimonial en los planes de estudio de la SEP. Se requiere transformar la formación docente inicial, destinar presupuestos reales a las escuelas de comunidades marginadas y validar las iniciativas independientes como Tembembe o las redes comunitarias locales. La educación en México debe asegurar a las infancias y juventudes afrodescendientes el derecho a formarse en entornos libres de racismo y a verse reflejadas con absoluta dignidad.

4.2.1 Reflexiones de David Alejandro Gómez Arriaga, desde la Escuela de Estudios Afromexicanos Tembembe

El Centro de Estudios Afromexicanos Tembembe toma su nombre del Río Tembembe, que cruza los municipios de Temixco, Miacatlán, Mazatepec y Puente de Ixtla. Esa toponimia tan inusual es, tal vez, la muestra más importante del pasado africano que creó hogar aquí. Hablar de las personas de origen africano que no se invocaban en la historia de Morelos, se convirtió en un mandato de mi ancestralidad.

Hace varios años tuve la oportunidad de explorar el archivo parroquial del Templo de San Lucas en Mazatepec, Morelos. La primera acta de bautizo que encontré, fue de una bebé esclavizada en la hacienda de Miacatlán en 1761: Juliana Vizenta. Ella fue la primera de cientos de personas esclavizadas que encontré en los archivos de esta región. Mi primera reacción, fue llorar al dimensionar la extensión y crueldad de la esclavitud que sufrió nuestra gente, mi gente, mis ancestras y ancestros, pero al procesar el dolor de lo que vi, estallé en furia. Me quejé con mi padre (un hombre negro) lleno de rabia e impotencia:

"¿Cómo pudieron hacer eso? ¿Por qué se calla? ¿Por qué nadie recuerda ni nos enseña que esta es nuestra historia?"

La respuesta de mi padre ha sido lo que ha movilizado mi vida:

"¿Por qué esperas que alguien más haga lo que tú quieres? Si quieres hablar de tus ancestros, hazlo tú. Enojarse es fácil; crea".

Lo que dijo me removió la cabeza y me condujo a formular preguntas que nunca había tenido, a explicar lo que sabía y daba por sentado. Me sacó de mi

lugar de comodidad porque no me había atrevido a desafiar esa construcción de que, en Morelos, pensar en el pasado o en memoria fuera de la clave agrarista, era una pérdida de tiempo: sólo se toca el pasado para saber qué tierras eran de tu familia o qué herencia te corresponde. El zapatismo y la lucha del campesinado perviven porque es funcional en lo inmediato que nos da de comer. A pesar de todas las calles, monumentos, placas, estatuas y menciones a la Revolución Mexicana, la reforma agraria no nos dijo quiénes éramos; no tenemos memoria del África que vive en nosotros. Como colectivo sólo pertenecemos *"al campesinado que lucha",* a blandir el machete por cualquier cosa —cómo me encanta, respondiendo fuerte con acciones contundentes que demuestran que hay fiereza—.

Pero una vez que termina la revolución, ¿Qué somos? ¿Humanos? ¿Se puede ser humano sin reconocer la humanidad de aquellas personas que fueron el esqueje (tallo) pisoteado para que brotara una planta que a su vez sería quemada, troceada y pisoteada para repetir el ciclo? Si continúo abrazando esa metáfora de la caña, ese esqueje también recibió agua. La siembra pasada no muere y desaparece: se queda en la tierra, y la tierra da el nutriente que nos hará crecer y ser. La necesidad de narrar este pasado y de contar la historia de lo afro en Morelos no será desde la quema y el corte; será para hablar de aquella fuerza que daba vida.

Después de encontrar que quería narrar la ancestralidad manifiesta en la memoria de Francisco Gómez, mi abuelo, él volvía a mí. No le extraño porque me acompaña, aunque me arrepiento de no preguntar ni escuchar más cuando estaba en vida. Él decía *"hijo, jamás en la perra vida dejes de compartir; de nada te sirve saber si no puedes enseñar. Aprender y compartir es a lo que venimos al mundo"*. De la voz de los hombres negros que me dieron vida recibí el mandato de contar la historia de nuestros ancestros africanos y de compartirla al mundo, porque de nada servía conocer si no se transmitía la existencia de los ancestros.

El Centro es un espacio de investigación, divulgación y acompañamiento para personas afrodescendientes. Nos mantenemos en diálogo constante desde incidencias en la política y externando disidencias. Utilizamos enfoques pedagógicos variados: yo me baso en la Pedagogía de la Memoria de Amilcar Cabral, además, ofertamos procesos de formación con perspectivas afrodiaspóricas diversas: desde el arte, la academia, la acción comunitaria y la formación como la raíz de todo cambio social a largo plazo. Desde 2017 hemos acompañado la formación de más de 200 personas desde diferentes procesos educativos.

Puedo decir que es un camino ingrato, doloroso, pero no se transita solo.

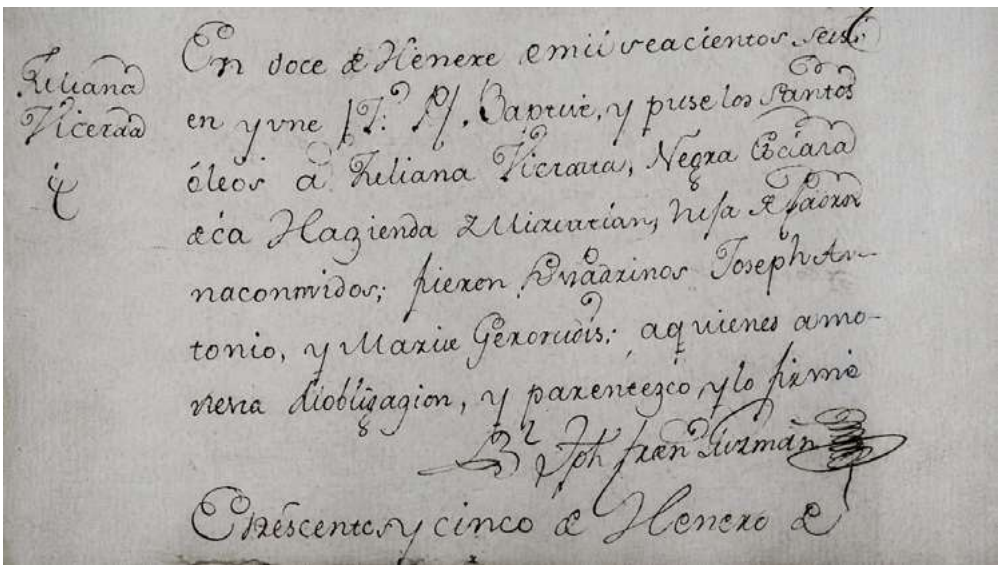


Imagen 22. Título: "*Acta de Bautizo de Juliana Vizenta*".

El doce de enero de mil setecientos setenta y uno, bauticé y puse los santos óleos a Juliana Vizenta, negra esclava de la Hacienda Miacatlán, hija de padres no conocidos…



Imagen 23. Título: *"Logo del Centro de Estudios Afromexicanos Tembembe"*.

4.3 ORGANIZACIÓN COMUNITARIA

La historia del movimiento afromexicano, encuentra uno de sus motores principales en la organización comunitaria, una fuerza social construida desde abajo a través del trabajo cotidiano y de la cohesión territorial. En el corazón de esta estructura organizativa, operan las asambleas locales: en comunidades de regiones emblemáticas como la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, el Yanga veracruzano o la Cuenca del Papaloapan, la asamblea comunitaria es un espacio importante de toma de decisiones, ahí se deliberan los asuntos referentes a los bienes comunes, las faenas comunitarias, las fiestas patronales y la gestión de la justicia local. A su vez, la palabra compartida en el espacio público otorga legitimidad a los acuerdos, permitiendo muchas veces que la voz colectiva determine el rumbo de la comunidad de manera directa.

Esta dinámica asamblearia se sostiene sobre las redes de parentesco y los lazos de compadrazgo. Habría que agregar también, que el apoyo mutuo se manifiesta en la práctica diaria de subsistencia y cuidado. Por ejemplo: la mano

vuelta para la siembra, el intercambio de cosechas, la preparación conjunta de alimentos en momentos de duelo o celebración y el respaldo económico ante emergencias familiares, son expresiones concretas de esta solidaridad. Las familias extensas construyen una red de protección social que respalda a los pueblos en momentos de vulnerabilidad, convirtiendo los afectos y las alianzas familiares en un tejido comunitario sólido.

Mientras tanto, a partir de esta base tradicional, el movimiento afromexicano ha articulado formas de representación formal para incidir en el ámbito público y legal. Como muestra de lo anterior, a finales del siglo XX comenzó un proceso de formalización organizativa, y la asociación civil *México Negro A.C.*, impulsada en los años noventa en la Costa Chica, fue pionera al convocar el Encuentro de Pueblos Negros, un espacio itinerante que ha fortalecido y sigue fortaleciendo la identidad colectiva y la articulación entre diversas comunidades. Con el paso de los años, también han surgido otros esfuerzos enfocados en la autonomía y los derechos locales. Colectivos de reciente y larga trayectoria han aportado miradas elementales:

- **Colectiva de Mujeres Afromexicanas en Movimiento (MUAFRO):** Enfocada en fortalecer el liderazgo de las mujeres negras, impulsar su participación política en las decisiones comunitarias y defender los derechos territoriales.
- **Colectivo Afro Michoacán:** Dedicado al encuentro, visibilización y articulación de la presencia afromexicana en su región mediante el trabajo comunitario.
- **Colectivo Ña'a tunda:** Espacio de trabajo de base, focalizado en los derechos de las mujeres que realizan trabajo comunitario y luchan por el fortalecimiento de la identidad territorial en Oaxaca.

La defensa del territorio constituye uno de los pilares políticos de estas organizaciones. Y es que debemos tomar en cuenta que, para las comunidades afromexicanas, el territorio abarca la tierra, los ríos, el mar, la memoria histórica y la cultura. En ese sentido, la resistencia ante megaproyectos extractivos, la desposesión de playas y la contaminación de sus fuentes de agua ha derivado en una firme búsqueda de autonomía política. Las comunidades exigen el reconocimiento pleno de sus propios sistemas normativos y el respeto a sus formas tradicionales de gobierno, demandando su inclusión como sujetos de derecho público en la legislación mexicana. Todo esto parece confirmar que el movimiento afromexicano ha recorrido un camino continuo: inició en el resguardo cotidiano a través del parentesco y la asamblea, avanzó hacia la conformación de colectivos y asociaciones civiles, y se mantiene hoy en la exigencia contundente de autonomía y libre determinación territorial.

4.4 MOVIMIENTO AFROMEXICANO

El movimiento afromexicano alberga un entramado diverso de trayectorias, memorias e identidades que trascienden cualquier intento de clasificación rígida, simplificadora u homogeneizadora. A lo largo del país, las poblaciones afromexicanas han configurado modos particulares de habituación, resistencia y autoadscripción que responden a contextos geográficos, sociales e históricos específicos. Conviene subrayar que, aunque la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, junto con regiones del estado de Veracruz, suelen situarse como los núcleos de mayor visibilidad y resonancia histórica, la presencia afrodescendiente permea geografías urbanas, fronterizas, fluviales e insulares. Por lo tanto, lugares como Coahuila, con la comunidad de los negros mascogos en El Nacimiento, o concentraciones en áreas metropolitanas como la Ciudad de

México, Monterrey o Tijuana, muestran escenarios de adscripción que operan bajo dinámicas totalmente distintas a las de las comunidades rurales o costeras.

Considerando lo anterior, esta multiplicidad territorial evidencia que la autoidentificación no se articula mediante un único patrón cultural ni de un lenguaje estandarizado. En la Costa Chica, las expresiones ligadas a la oralidad, las danzas tradicionales y la relación cotidiana con el territorio costero, sostienen un sentido de pertenencia fuertemente vinculado a la tierra y a la memoria comunitaria. Así, por ejemplo, más allá de la conocida Danza de los Diablos, representaciones como la Danza de la Tortuga —en la que se escenifica la fertilidad, el trabajo colectivo y la vida junto a la laguna— manifiestan narrativas locales sobre el entorno natural y la coexistencia comunitaria. En contraste, las poblaciones afromexicanas en contextos urbanos como la Ciudad de México suelen construir sus referentes desde la negociación con la diversidad cosmopolita, la reelaboración de estéticas contemporáneas, el activismo y la búsqueda de espacios comunitarios dentro de contextos masificados, donde la autoadscripción implica a menudo nombrar el racismo estructural del entorno urbano. Por su parte, la comunidad mascoga conserva una historia ligada a la alianza y migración con el pueblo Seminola[16], preservando tradiciones culinarias propias como el sosque y cantos espirituales de origen seminola, ofreciendo un testimonio vivo de cómo la historia de la movilidad moldea identidades afrodiaspóricas particulares en el norte de México.

La variabilidad interna del movimiento también se manifiesta en las formas cotidianas de significar la afrodescendencia en otras latitudes del país. En concreto, para muchas personas en la Costa de Oaxaca o Guerrero, el término

[16] Denominación referida al pueblo originario del actual sureste de Estados Unidos que, tras procesos de despojo y migración en el siglo XIX, estableció alianzas históricas con personas afrodescendientes escapadas de la esclavitud, dando origen a la comunidad seminola negra (*Black Seminoles*), cuyos descendientes en México integran hoy a los negros mascogos en Coahuila.

"moreno" o "costeño" ha sido históricamente la categoría primaria de adscripción colectiva, mientras que el concepto "afromexicano" ha tenido una apropiación progresiva e influida por los diálogos entre distintas generaciones. En contraste, en Michoacán, festividades como el carnaval y el recorrido del torito de petate en localidades como Tarímbaro, Morelia o la región de la Meseta, guardan trazas del legado de las poblaciones africanas y mulatas que laboraron en antiguas haciendas de caña y ganadería, expresando mediante el colorido, la música y la sátira popular un sentido de pertenencia fuertemente integrado a las dinámicas comunitarias locales. Asimismo, en estados del occidente como Colima, donde la historiografía documenta asentamientos afrodescendientes vinculados a las salineras costeras y a los trapiches desde la época colonial, las vivencias actuales se enlazan con la resiliencia urbana y la reconstrucción de la memoria familiar sin depender exclusivamente de folklore festivo.

De igual manera, en el sur de México, la geografía chiapaneca alberga particularidades insustituibles en la configuración afro. En la región del Soconusco y en zonas costeras como Tapachula, Pijijiapan, Acapetahua o la reserva de La Encrucijada, las comunidades afrochiapanecas vinculan su identidad a la vida junto a los esteros, los cultivos locales y los saberes ancestrales compartidos entre la pesca y la agricultura. En estos territorios, el sentido de autoadscripción, se fortalece mediante la memoria de las antiguas haciendas cacaoteras y ganaderas, tejiendo una red comunitaria que reclama su espacio dentro del entramado pluriétnico del estado. Mientras tanto, en regiones como la Cuenca del Papaloapan en Veracruz o en comunidades del Istmo de Tehuantepec, la memoria se entrelaza con el mestizaje regional, la música de son jarocho, la samba y la décima espinela, configurando una vivencia en la que los aportes africanos se hallan imbricados en el tejido festivo y productivo local de maneras singulares.

Asimismo, las dinámicas sexogenéricas, las brechas generacionales y las particularidades de los entornos ecosistémicos imprimen matices decisivos a la vivencia afrodescendiente. Las mujeres rurales de la Costa Chica, el Soconusco o las riberas veracruzanas han enfocado la preservación de saberes mediante la medicina tradicional, el cuidado de la tierra y la soberanía alimentaria, sosteniendo dinámicas cotidianas que afianzan la vida comunitaria. Al mismo tiempo, las juventudes afromexicanas en las ciudades utilizan plataformas creativas, la ilustración, la producción sonora y la gestión de contenidos digitales para explorar y enunciar identidades complejas que no encajan en estereotipos folklorizados o visiones estáticas de lo que significa ser afro en el México actual.

Finalmente, considero importante que podamos comprender las dimensiones de este movimiento, lo cual implica reconocer que las múltiples demandas y las afirmaciones de existencia parten de realidades materiales heterogéneas. Las necesidades de una comunidad pesquera en Santiago Pinotepa Nacional o San Marcos difieren de las experiencias de estudiantes y trabajadores afrodescendientes en la periferia de las grandes metrópolis como la Ciudad de México o Guadalajara. Mientras en unos espacios la relación con la laguna, el mar y la tierra determina las formas de vida colectiva, en otros la experiencia está marcada por la movilidad social, el acceso a la educación superior, la lucha contra el perfilamiento racial y la creación de redes de acompañamiento en entornos urbanos fragmentados. En concreto, el movimiento afromexicano comprende un mosaico heterogéneo de vivencias, memorias y saberes situados en geografías diversas. Su riqueza radica precisamente en la imposibilidad de reducirlo a una "cosmovivencia" (Kakozi, 2023) uniforme o una experiencia fija y lineal. Cada región, comunidad y generación aporta matrices socioculturales propias que continúan redefiniendo la presencia afrodescendiente en el panorama

contemporáneo, enriqueciendo la comprensión de la diversidad histórica del país desde experiencias concretas, dinámicas y profundamente ligadas a sus propios territorios.

4.5 ACTIVISMOS

El activismo en el entorno afromexicano comprende una red diversa de estrategias y metodologías emancipatorias que operan activamente desde la praxis cotidiana, la trinchera cultural, las prácticas artísticas, la lucha antirracista, ciberactivista, la lucha por la vida, etc. Si bien la afirmación identitaria constituye un pilar de este sendero, la lucha afromexicana trasciende el plano de la autoadscripción e identidad. Por lo tanto, este camino también incluye la lucha por la desigualdad estructural, el racismo sistémico, las violencias coloniales, el despojo territorial y la falta de accesos a los bienes culturales y la justicia. Estas resistencias reconfiguran el mapa sociopolítico al articular el cuerpo, el artivismo, las tecnologías comunitarias y la producción de pensamiento propio con un proyecto integral de dignidad, autonomía y reexistencia.

En lo que respecta al ámbito de la creación literaria, la palabra y el arte interdisciplinario, el activismo afromexicano encuentra potentes herramientas de sanación, divulgación antirracista y mediación pedagógica. En esta trinchera destaca la labor de Aleida Violeta Vázquez Cisneros, poeta, cantora y artista originaria de Cuajinicuilapa, cuya propuesta entrelaza la poesía, la oralidad, la mediación de lectura y la impartición de talleres como actos de defensa de la vida y la memoria. Su trabajo de creación y divulgación trasciende las fronteras geográficas para llevar la voz, las emociones y la agencia de las mujeres afromexicanas a diversos escenarios de formación cultural, conferencias y festivales. Aunque en el ámbito de la escritura, también se suman importantes

artistas como: Penélope Vargas Estrada (Ciudad de México), Montserrat Aguilar Ayala (Michoacán), Violeta Leal Sandoval (Ciudad de México), Ana de las Flores (Estado de México), Asucena López Ventura, Elizabeth Avendaño Sayagua, Jamel Ydzú Martínez Fonseca, Juliana Acevedo Ávila, Malva Marina, Paty Bazán y Raquel González Mariche.

En el horizonte de la investigación artística, la creación cibercimarrona, el artivismo y el pensamiento afrotransfeminista, el activismo despliega herramientas de desobediencia epistémica para dinamitar los archivos racistas y la memoria hegemónica. En este eje destaca la labor de la escritora, artivista, ciberartivista e investigadora Montserrat Aguilar Ayala (autora del presente libro), creadora del proyecto/colectiva Afromexart (*Directorio de Mujeres Afromexicanas Artistas de Todas las Disciplinas e Indisciplinas, Podcast "Florecer en el Desierto", Biblioteca Digital Afromexart, Blog Afromexart*). Desde una postura indisciplinada, su trabajo entrelaza la investigación, la poética, las Humanidades Digitales y la multidisciplina artística para construir repositorios vivos que mapean, resguardan y dignifican la producción estética y memoria artística de las mujeres afrodescendientes, posicionando la investigación artística como un ejercicio comunitario de justicia epistémica e interrupción narrativa hegemónica.

Abonando a lo anterior, las expresiones visuales y plásticas se entrelazan de forma inseparable con este reclamo de dignidad e historia. La obra de la artista plástica Yuyé Hernández plasma las emociones cotidianas y la profundidad de la vida comunitaria a través del lienzo, sirviendo como un testimonio estético del entorno local. Por su parte, la investigadora y creadora Helena Cordero, lidera el proyecto Trenzología Cimarrona, concibiendo el tejido capilar como una pedagogía de la memoria y un acto político de resistencia en el que el cabello afro es un territorio de sanación frente al racismo estético. De igual forma, la propuesta del fotógrafo Hugo Arellanes mediante el Colectivo Huella Negra

emplea el lenguaje visual para retratar las realidades urbanas y rurales de la afromexicanidad, utilizando la imagen como una herramienta crítica contra los estereotipos.

A este tejido se integran voces que disputan la narrativa desde la fotografía, la gestión cultural y la contención comunitaria. El artista visual, fotógrafo y activista André Lo Sánchez impulsa proyectos de exploración estética y memoria mediante el estudio de archivos familiares y corporalidades, abriendo espacios importantes de diálogo sobre las identidades negras y disidentes en México. De forma complementaria, la gestora y activista comunitaria Juliana Acevedo sostiene dinámicas de acompañamiento social y organización política para visibilizar las realidades de las mujeres afrodescendientes en sus regiones. Igualmente, creadoras como Ana Hurtado, enriquecen la reflexión política con proyectos de investigación y producción artística que interpelan la cultura dominante, mientras que divulgadoras e investigadoras como Jumko Ogata Aguilar aportan marcos analíticos indispensables para la alfabetización antirracista en espacios cotidianos.

En el ecosistema digital, las luchas por las narrativas se trasladan a las redes sociales, los medios independientes y los formatos multimedia, democratizando el debate público de forma expedita. Por ejemplo, la colectiva Afrochingonas utiliza un podcast para reflexionar sin tapujos sobre las vivencias cotidianas, el racismo y las tensiones de clase desde una postura fresca, afrocentrada, audaz y accesible para las nuevas generaciones. Por su parte, la plataforma Racismo Mx despliega una labor continua de pedagogía antirracista, monitoreo de discursos de odio e incidencia mediática, visibilizando la manera en que la violencia racial afecta el acceso a la vivienda, el empleo digno y la justicia en el México contemporáneo.

Del mismo modo, en los contextos metropolitanos, el activismo afromexicano responde a las dinámicas de la migración y la desterritorialización, gestando redes de apoyo mutuo para hacer frente al racismo y a la hostilidad urbana. En esta línea, la Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México, creada e impulsada por Krhistina Giles, encarna esta vertiente al estructurar espacios de contención, autocuidado y articulación política para mujeres negras y afrourbanas. Este entramado plural demuestra que el activismo afromexicano abarca desde la poética y el artivismo, hasta la gestión de archivos, el ciberespacio (entorno digital) y la contención afectiva en las grandes ciudades, constituyendo un movimiento vivo por la reparación histórica y el derecho a existir plenamente.

4.6 SEMILLA DE MEMORIA AFROARTÍSTICA CON DISLEY RODRÍGUEZ

Tejer lo individual con lo colectivo (Testimonio de Disley Rodríguez)

"Llevo años entendiendo que el cuerpo no miente. Cuando enseño danza, cuando piso un salón y acompaño a otra persona a habitar su espacio escénico, no sólo estoy dando una clase de movimiento: estoy sosteniendo un territorio donde la memoria se activa. Esa memoria no es abstracta, es la memoria afro que camina conmigo, que vive en el ritmo, en la cadera, en la forma en que un cuerpo decide ocupar el centro de un escenario en lugar de replegarse a un costado".

Vengo de Cuba, donde mi formación fue clásica, pero mi camino profesional se fue abriendo hacia otros lugares: he sido actriz, escribo textos para teatro —los cuales he podido mostrar a través del Colectivo Tablarte, el espacio que

co-dirijo—. Llegar a México me permitió abrir un telar mucho más rico: actriz, escritora, docente, coreógrafa, conferencista, arteterapeuta. Ser una mujer negra dentro de todo este mundo del arte tiene sus retos, pero la estirpe de lucha y resistencia que viene en mi ADN[17] desde la ancestralidad, no se niega en mi andar.

Por eso nunca he podido separar mi lucha individual de la colectiva. Cada vez que armo un curso, cada vez que pienso una actividad para que un grupo de alumnos y alumnas entienda que ningún lugar del espacio es neutro, estoy diciendo también que ningún cuerpo es neutro. Que hay cuerpos a los que históricamente se les enseñó a ocupar el foro, la esquina, la sombra. Y enseñar danza puede ser, también, una forma de devolverles el centro.

La neurodivergencia no me llegó como un tema de estudio, más bien, me llegó desde la maternidad y desde la docencia: dos lugares donde no tuve más remedio que aprender otra manera de nombrar el mundo. De ahí nació lo que hoy es Pasitos de Colores, danza neurocreativa. Empezó como un taller de arteterapia y, con el tiempo, se transformó en una propuesta de danza que no exige uniformidad para poder pertenecer. Trabajar desde ahí es, para mí, una extensión natural de la lucha afro. Ninguna de las dos acepta que exista una sola forma correcta de estar en el mundo.

Esa afirmación es, literalmente, la que persigue Violette, mi corto animado. Ahí sigo a una niña afrodescendiente que habita el salón de danza clásica: el uniforme, el peinado exigido, el francés que hay que aprender a pronunciar para nombrar cada paso, el ritual de bailar en pareja. Todo ese universo fue construido sin pensar en un cuerpo como el suyo y, sin embargo, ahí está, aprendiendo el vocabulario de un mundo que no la imaginó, y a la vez llenándolo de algo que ese mundo tampoco esperaba. Entendí que no era una histo-

[17] El ADN es la molécula biológica que guarda las instrucciones genéticas heredables encargadas del desarrollo, funcionamiento y rasgos característicos de todo ser vivo.

ria sólo mía: era la historia de cualquier niña afro que aprende a moverse en un espacio que primero tiene que reclamar.

Ese cruce —afrodescendencia, neurodivergencia, docencia— no vive en la teoría. Vive en Korporia y en Pasitos de Colores, los espacios que fundé para sostener justamente eso: movimiento, arte y formación como una sola cosa, sin importar qué cuerpo o qué mente entre por la puerta. Cada docente al que le enseño a leer el espacio escénico se lleva algo más que zonas, niveles y trayectorias: se lleva la pregunta de, a quién le está enseñando a ocupar el centro, y a quién, sin darse cuenta, sigue empujando hacia el foro.

Y ahí es donde lo individual se vuelve colectivo. Mi práctica sola no alcanza. Por eso me emociona tanto ser parte del Directorio de Mujeres Afromexicanas Artistas, de este libro, de esta red —cada quien desde su territorio— que estamos tejiendo con la misma tela: leyes, educación, organización comunitaria, activismo. Yo pongo mi hilo desde la danza, desde el aula, desde un cuerpo que enseña a otros cuerpos no hegemónicos a que el espacio también se puede reclamar. No hay memoria afro sin cuerpo que la baile. No hay pedagogía verdaderamente libre sin lugar para la neurodivergencia. Y no hay lucha colectiva que no empiece, primero, en la forma en que una decide pararse en el centro del salón."



Imagen 24. Título: "*Pasitos de Colores*".

Taller de Danza neurocreativa. Proyecto con estímulo PECDA COAHUILA 2025.



Imagen 25. Título: *"DEL OTRO LADO DEL ESPEJO"*.
De izquierda, Disley Rodríguez como Chela y Cony Muzquiz como Estela.
Muestra Estatal de teatro Coahuila 2020



Imagen 26. Título: *"Impartiendo clases"*.

Escuela Corpus Danza. Torreón 2015



Imagen 27. Título: "*Viento*". Coreografía Disley Rodríguez.
Fotografía Miguel Zavala



Imagen 28. Título: *"Ely Regina"*. TEATRO Nazas.
Fotografía Miguel Zavala



Imagen 29. Título: Charla *"El ballet clásico desde la mirada de la Escuela Cubana"* 2024.

Fotografía Jeremy Venegas



Imagen 30: Título: *"Ballet con Violette"*.

Serie animada de ballet para niños



Imagen 31. Título: *"Final del World Ballet Competition. Orlando Florida 2022"*.
Coreografía Searching for home. Disley Rodríguez



Imagen 32. Título: *"Tropicana Ashé"*.

TEATRO ALVARADO. 2017

4.7 ESPACIO, MEMORIA Y SAZÓN: EL ARROZ CON COCO DE LA COSTA CHICA OAXAQUEÑA COMO HUELLA DE AFRICANÍA

En el entramado culinario de la Costa Chica de Oaxaca, particularmente en comunidades afrodescendientes como Chacahua, El Ciruelo o Collantes, la cocina es un territorio de resistencia, memoria y reexistencia. El arroz con coco sintetiza esa herencia: un plato en el que convergen la botánica traída y reelaborada por las poblaciones africanas con los ingredientes del Litoral del Pacífico.

A diferencia de las versiones caribeñas continentales que priorizan el dulzor acentuado, el arroz con coco de la Costa Chica oaxaqueña guarda un delicado balance entre lo dulce y lo salado. Su valor histórico radica en el uso integral del fruto de la palma (*Cocos nucifera*), aprovechando tanto el agua como la leche extraída manualmente de la pulpa fresca, combinados con las técnicas de fritura suave en manteca o aceite de ajonjolí. Este platillo ha acompañado históricamente las festividades comunitarias, los convites y las patronales, fungiendo como un puente de comensalidad que vincula la tierra, el mar y la memoria colectiva.

Receta tradicional: Arroz con coco afro-oaxaqueño

Rendimiento: 6 porciones

Tiempo de preparación: 45 minutos

Ingredientes

- **2 tazas** de arroz blanco de grano medio o largo
- **1 coco fresco entero** (se utilizará su agua y su pulpa)
- **2 ½ tazas** de agua de coco fresca (si el coco rinde menos, complementar con agua natural)

- **1 ½ tazas** de leche de coco espesa (extraída de la primera prensada del coco)
- **2 cucharadas** de manteca de cerdo o aceite vegetal
- **1 rajita** de canela entera (opcional, para perfumar)
- **1 diente** de ajo pequeño, pelado
- **½ cebolla blanca** pequeña
- **1 cucharadita** de sal marina
- **1 cucharada** de piloncillo rallado o azúcar de caña mascabado

Procedimiento

1. **Extracción de la leche de coco:** Perfore los orificios del coco y extraiga el agua; cuélela y resérvela. Rompa la concha, retire la pulpa y rállela finamente o licúela con una taza del agua de coco tibia. Vierta la mezcla sobre un paño limpio (manta de cielo) y exprima firmemente sobre un recipiente para obtener la leche concentrada. Reserve tanto la leche como el bagazo de pulpa rallada.
2. **Lavado y reposo del grano:** Enjuague el arroz en agua tibia hasta que el agua salga clara. Escurra completamente y déjelo secar sobre un colador durante 10 minutos.
3. **Sofrito de aromas:** En una cazuela de barro o sartén de fondo grueso, caliente la manteca o aceite a fuego medio. Añada la cebolla y el diente de ajo entero. Sofría durante 2 minutos hasta que hidrolicen sus aromas sin dorarse; retire el ajo y la cebolla si prefiere un acabado uniforme, o déjelos para aportar sazón de fondo.
4. **Nácar del arroz y tostado del coco:** Incorpore el arroz seco a la cazuela junto con 3 cucharadas del bagazo de coco fresco rallado. Sofría a fuego medio-bajo moviendo suavemente con cuchara de madera hasta que el grano se torne perlado y transparente en los bordes.

5. **Cocción e integración de líquidos:** Vierta la leche de coco concentrada, el agua de coco restante, la sal, el piloncillo y la rajita de canela. Revuelva una sola vez para integrar todos los sabores de manera uniforme.
6. **Reducción y cocción a fuego lento:** Lleve a ebullición a fuego medio-alto. En cuanto rompa el hervor y el líquido empiece a reducirse al nivel del arroz (mostrando cráteres en la superficie), reduzca la llama al mínimo, tape la cazuela herméticamente y deje cocinar durante 15 a 18 minutos.
7. **Reposo y acabado:** Apague el fuego y deje reposar la preparación, tapada durante 10 minutos para que el vapor termine de esponjar el grano. Antes de servir, mueva el arroz suavemente con un tenedor para desgranar y distribuir el aroma del coco.

REFLEXIONES NECESARIAS

"Su mera existencia resultaba sorprendente. Su pelo, su piel, sus rasgos, era diferente al resto de los niños que la rodeaban y se lo recordaban constantemente de múltiples formas. La más invasiva era cuando hundían los dedos en su cabello para acariciarlo sin su permiso. Lo peor de todo es que ella estaba tan acostumbrada que ni siquiera oponía resistencia, se quedaba quieta y lo aceptaba frunciendo el ceño, con una resignación inusual en alguien de su edad. Cuando se cansaba de que la manosearan continuaba su camino, sin mediar palabra ni mirar atrás, con millones de porqués retumbando en su cabeza. En realidad, los niños no hacían otra cosa que imitar a los adultos".

Lucía Asué Mbomío Rubio, 2019.

5.1 FOLKLORIZACIÓN Y EXOTIZACIÓN

Como hemos revisado en apartados anteriores, las comunidades afrodescendientes en México, han atravesado siglos de dominación, opresiones múltiples e invisibilización, pero también formas sutiles y profundas de dominación simbólica. Para comprender la complejidad de este fenómeno, es indispensable desglosar las tres dinámicas centrales que sostienen estas violencias: la exotización, la fetichización y la folklorización (Aguilar, 2022). En ese sentido, la exotización opera construyendo la alteridad desde el asombro y el distanciamiento, reduciendo las corporalidades y producciones afros a categorías estéticas o hipercorporalizadas destinadas al deleite de la mirada dominante. Por

otro lado, la fetichización fragmenta las prácticas comunitarias y los saberes ancestrales, convirtiéndolos en mercancías de valor simbólico o cultural desligadas de las condiciones materiales de existencia de sus creadoras o creadores. Finalmente, la folklorización congela estas manifestaciones vivas en un pasado ahistórico, despojándolas de su densidad política y comunitaria para empaquetarlas como estampas tradicionales, piezas de museo o adorno turístico sin soberanía ni agencia (Aguilar, 2022).

Estas tres dinámicas articulan los engranajes de un racismo estructural que perpetúa la matriz colonial del poder dentro del Estado-Nación mexicano. Al presentar a las poblaciones afromexicanas asentadas en regiones como la Sierra de Amula en Jalisco, los barrios históricos de la Ciudad de México o las comunidades del Istmo de Tehuantepec —por ejemplo—, bajo el filtro de la curiosidad local, se invisibiliza de tajo el origen histórico del despojo, la marginación y el racismo sistemático. Al respecto, la colonialidad del poder actúa precisamente persuadiendo a la sociedad de que la valoración estética de un baile, un textil o una festividad equivale a la garantía de los derechos humanos y la justicia social (Aguilar, 2022). Así, las instituciones del Estado y el mercado multicultural celebran la riqueza cultural en los escenarios oficiales, mientras perpetúan la precarización y el abandono de las personas y comunidades que sostienen cotidianamente esos saberes.

Un pilar de esta deshumanización reside en la trampa biologicista y en la hipercorporalización que atribuye las capacidades artísticas, físicas o expresivas a un origen racial determinado. Existe un imaginario colectivo profundamente arraigado que insiste en que las personas negras poseen dones innatos, ritmo natural o virtudes biológicas para la danza, el canto o el rendimiento físico. Expresiones aparentemente elogiosas sobre llevar el arte en la sangre velan una narrativa determinista y reduccionista (Aguilar, 2022). En esta línea, las producciones estéticas afromexicanas no son impulsos corporales automáticos

o herencias genéticas, más bien, son el resultado de procesos continuos de aprendizaje, disciplina, socialización, rigor técnico y preservación consciente de la memoria histórica. Reducir la creación afro a una aptitud natural despoja a las, les y los creadores del mérito intelectual, del esfuerzo acumulado y del carácter transformador de su trabajo.

La conjunción entre exotización y fetichización facilita la apropiación extractivista de las manifestaciones de resistencia (Aguilar, 2022), y con esto me refiero a lo siguiente: lo que históricamente surgió como una herramienta de supervivencia, conservación de la memoria ancestral y cimarronaje ante el yugo colonial, hoy se ve cooptado por agencias estatales, industrias culturales y partidos políticos. Un ejemplo ilustrativo de este extractivismo ocurre cuando un ayuntamiento urbano o un festival institucional patrocina eventos de diversidad e invita a comunidades para ejecutar sus bailes tradicionales frente a las cámaras. Generalmente en este tipo de espectáculos, la manifestación pierde su sentido de cohesión comunitaria y memoria de lucha; queda neutralizada y reducida a un producto de consumo visual en el que "la espectacularización de dichas memorias se hace evidente cuando se solicita que, tanto el vestido, como las danzas, sean vistosos y ofrezcan al público la posibilidad de una contemplación" (Luna, citada en Aguilar, 2022, p. 37). Además, las instituciones obtienen réditos políticos y credenciales progresistas, mientras las, les y los ejecutantes retornan, muchas veces, a contextos de precarización.

Al mismo tiempo, el impacto de estas dinámicas trasciende el ámbito del espectáculo e incide directamente en el reconocimiento de la capacidad epistémica[18] de las personas creadoras afromexicanas. Cuando el sistema hegemónico consume a la persona afro únicamente bajo la figura del artista pintoresco, la ejecutante vistosa o el cuerpo exótico, bloquea deliberadamente su validación

[18] La capacidad epistémica es la facultad o aptitud de una persona para generar, comprender, evaluar y transmitir conocimiento de manera crítica e independiente.

como personas investigadoras, pensadoras, literatas y sujetas políticas con agencia propia, con autoridad sobre sus propias prácticas (Aguilar, 2022). De ahí que la folklorización funciona como un entramado: permite contemplar a la comunidad de manera superficial y celebrarla en el discurso, pero le impide salir del margen diseñado para ella. Esta inclusión simulada responde a las lógicas del multiculturalismo neoliberal, en el que la apertura oficial opera como una "máscara multicultural que celebra la pluralidad en el discurso mientras mantiene intactas las estructuras coloniales de dominación y subordinación" (García, citada en Aguilar, 2021, p. 42). Frente a esta situación, las prácticas artísticas afromexicanas y, en general, afrodescendientes, deben ser reivindicadas como un ejercicio consciente de soberanía, autogestión y justicia epistémica (Aguilar, 2022).

5.2 MEMORIA ARTÍSTICA Y LEGADO AFRO CONTEMPORÁNEO (DIRECTORIO DE MUJERES AFROMEXICANAS ARTISTAS DE TODAS LAS DISCIPLINAS E INDISCIPLINAS)



Imagen 33. Título: Fotografía del sitio web del *"Directorio de Mujeres Afromexicanas Artistas de todas las disciplinas e indisciplinas"*. Autora: Montserrat Aguilar Ayala.

"El Directorio es una apuesta política descolonial y un ejercicio de justicia y desobediencia epistémica encarnado por 95 creadoras artistas afro, que bordan memoria viva desde cada rincón de México y el mundo."

El Directorio de Mujeres Afromexicanas Artistas de todas las disciplinas e indisciplinas, nace desde las profundidades de mi propia corporalidad y sentipensar como una respuesta urgente e impostergable frente al histórico racismo epistémico y al borramiento sistemático que la modernidad colonial ha ejercido sobre nuestras existencias. Dado que las epistemologías y creaciones de las mujeres afromexicanas/afrodescendientes han habitado bajo dinámicas de invisibilización y discursos homogeneizadores, concebí y tejí el Directorio como una plataforma física-virtual y un archipiélago de resistencias donde nuestras memorias, saberes y lenguajes estéticos habitan con legitimidad propia, al margen de la validación de la academia eurocentrada o las instituciones del arte hegemónico. Como creadora de este proyecto, afirmo que constituye una trinchera rebelde y una constelación en constante expansión que agrieta las narrativas tradicionales del sistema-mundo, situándonos plenamente como sujetas de conocimiento, con agencia política y estéticas propias.

El corazón del Directorio habita en la pluralidad radical de sus formas y en la descentralización de la geografía de las afrodescendencias frente a las miradas restrictivas que delimitan la negritud a regiones específicas, en ese tenor, este proyecto da cuenta de la experiencia afromexicana diaspórica y diversa que habita en todo el territorio nacional, abarcando espacios urbanos, rurales, insulares y fronterizos. Actualmente, la plataforma cobija y potencia el andar creativo de noventa y cinco artistas cuyo trabajo transita por la plástica, la poesía, la gráfica, el teatro, la danza, las artes manuales, la gestión cultural, el performance, la música, el arte del trenzado, la multidisciplina, etc., abarcando tanto las disciplinas formales como aquellas indisciplinas cotidianas que

desbordan los cánones establecidos. Cada perfil resguardado en la plataforma es una dosis de justicia epistémica, un altar vivo y una cartografía de autorepresentación donde las creadoras narran sus propios procesos, afectos y luchas desde su propia voz.

Entre estos hilos que urden la constelación del Directorio, convergen trayectorias, lenguajes y corporalidades concretas que encarnan, en su absoluta individualidad y autonomía creadora, la riqueza de nuestro archivo vivo, por ejemplo:

- **Penélope Vargas Estrada** aporta la fuerza de la investigación artística, la docencia territorial y la danza afrocaribeña y afroamericana, tejiendo la reflexión sobre la influencia africana en el movimiento corporal con la investigación de las políticas culturales.
- **Ana de las Flores**, artista de identidad afro originaria, despliega una potente propuesta multidisciplinaria que entrelaza la poesía, la actuación, el performance y la dramaturgia para reivindicar la memoria y la afirmación de las identidades periféricas y afrourbanas.
- **Paloma Palacios**, escritora de Alvarado, Veracruz, pionera en la escritura terapéutica y directora de la plataforma *Kathartiko*, utiliza la narrativa y el ensayo como espacios de sanación, denuncia y recuperación de la memoria afro.
- **Jessica Esther Moreno** (**«La NegrA MeXa»**), investigadora, compositora y cantante afromexicana, utiliza la música, la cumbia y el acordeón como herramientas de denuncia política contra el racismo, afirmando la belleza y la diversidad de las afrocuerpas.
- **Raquel González Mariche**, originaria de Río Grande, Oaxaca, entrelaza la mediación lectora, la escritura y la pintura, creando piezas que retratan con dignidad la corporalidad y la existencia de las mujeres afrodescendientes.

- **Jamel Ydzú Fonseca**, desde el territorio fronterizo de Tijuana, Baja California, nutre la constelación a partir de la creación literaria, aportando su voz a las poéticas contemporáneas de la diáspora.
- **La Perla del Caribe** destaca por su potencia vocal e interpretación musical como cantante, llenando el espacio sonoro con la herencia viva del Caribe y la expresión afrodescendiente.
- **Sofi Giles** despliega su trabajo como titiritera, creando universos escénicos y lenguajes tangibles que recuperan la oralidad y la imaginación mediante el arte de los títeres.
- **Violeta Leal Sandoval** aborda el teatro y la expresión dramática como territorio de cuerpo, presencia y narración viva en el escenario.

La indisciplina artística en el Directorio trasciende los soportes hegemónicos para encarnarse en pedagogía, sanación y acción colectiva, esto porque las que habitan el archivo/colectiva abordan el cuerpo como el primer territorio político y de memoria, desplegando sus búsquedas a través de la sonoridad, la oralidad ancestral, el tejido y las artes vivas. La diversidad de disciplinas e indisciplinas reunidas en este mapa-archivo, evidencia la riqueza del arte afromexicano-afrodescendiente como un tejido dinámico de epistemologías (teorías) encarnadas que responden a las realidades del presente y celebran la potencia de nuestras vidas.

Sostener y expandir el *Directorio de Mujeres Afromexicanas Artistas de todas las disciplinas e indisciplina*s ha sido un acto consciente de afecto, compromiso y práctica política afrotransfeminista antirracista. Por ello, este proyecto demuestra la capacidad de las prácticas artísticas para constituirse como sitios de memoria orientados a transformar los marcos discursivos de la colonialidad y el racismo, tejer memoria, sanar y reexistir. Al articular el trabajo de noventa y cinco mujeres en un espacio interactivo, autogestivo y en permanente

actualización, el Directorio resguarda un archivo contra el olvido y proyecta horizontes de justicia, reconocimiento e interconexión para las generaciones pasadas, presentes y futuras, confirmando la creatividad afro como una fuerza imparable y afromiscélica.



Imagen 34. Título: Código QR de la antología *"Afromicelio (Una antología sobre afrofuturismo y afrosentiespiritualidad"* (2025). Elaborado por Montserrat Aguilar Ayala.

5.3 EL PROYECTO AFROMEXART: TRAMA VIVA, TERRITORIO Y ARCHIVO CIMARRÓN/CIBERCIMARRÓN



Imagen 35. Título: Código QR de *"Afromexart"*.
Elaborado por Montserrat Aguilar Ayala

Afromexart es una iniciativa de autoría propia, un territorio de acción artivista-ciberartivista, cimarrón-cibercimarrón y un proyecto multidisciplinario-indisciplinado dedicado a la visibilización, articulación y memoria viva de las creadoras-artistas afrodescendientes, principalmente. Fue concebido desde su origen como una propuesta que convoca a una trama viva y colectiva, así, este proyecto entrelaza la lucha presencial y física con el ecosistema digital, habitando tanto las calles, los talleres, las galerías y los espacios comunitarios

tangibles como el territorio virtual. Por tanto, se constituye como un palenque de resistencia y creación, un punto de encuentro fundado para que la palabra, la corporalidad, la investigación, la estética y el afecto converjan en procesos de autonomía cultural y re-existencia. Su arquitectura impulsa la potencia de las mujeres afromexicanas y afrodiaspóricas, reconociendo sus saberes encarnados como conocimientos fundamentales para la transformación social.

La dimensión material e intangible de Afromexart, se articula a través de una red dinámica de herramientas, publicaciones y plataformas autogestivas impulsadas desde la visión general del proyecto. En ese sentido, en el ámbito digital, el blog oficial funciona como una bitácora abierta de pensamiento crítico, creación literaria y difusión de procesos artísticos, consolidando un espacio de enunciación propia para diversas voces. En sincronía con esta labor, el *Directorio de Mujeres Afromexicanas Artistas de todas las disciplinas e indisciplinas* se erige como una cartografía viva diseñada para mapear, conectar y visibilizar la trayectoria de creadoras-artistas en múltiples campos. Este Directorio facilita la articulación de redes de trabajo, la colaboración solidaria y la circulación autónoma de proyectos creativos en el panorama nacional e internacional.

El archivo y la memoria en Afromexart, encuentran un soporte importante en la biblioteca comunitaria y en la producción editorial independiente. Esta biblioteca resguarda, circula y democratiza saberes, textos teóricos, obras literarias y publicaciones especializadas sobre afrofeminismos, artes diaspóricas, decolonialidad y antirracismo. A su vez, la concepción y edición de antologías como *Afromicelio* representa un logro central en la materialización del proyecto, compilando las poéticas, narrativas y piezas visuales de mujeres afrodescendientes. Es así que este tipo de publicaciones cruzan fronteras físicas para colocarse directamente en las manos de personas lectoras y comunidades, transformando el libro en un artefacto cimarrón de encuentro, diálogo, estudio colectivo y afecto compartido.

Por otra parte, la expresión sonora y la comunicación comunitaria de Afromexart se expanden mediante el podcast *Florecer en el desierto* y la presencia activa en redes sociales. Este podcast se configura como un espacio de escucha atenta, registro oral y transmisión de historias de vida, en el que la voz en primera persona, las conversaciones profundas, la música y el paisaje sonoro tejen puentes afectivos entre auditorios diversos. Complementariamente, sus plataformas digitales y redes sociales funcionan como canales de difusión en tiempo real, amplificando las convocatorias, visibilizando a las artistas participantes y generando diálogos horizontales con audiencias globales. Estos dispositivos de comunicación permiten que las reflexiones y creaciones surgidas en el seno del proyecto resuenen constantemente en el debate público.

Ahora bien, la fuerza del proyecto Afromexart se encarna a través de su labor presencial-territorial y en el ciberespacio, ya que promueve la organización de talleres, laboratorios de creación, círculos de sanación, presentaciones de libros, conversatorios y encuentros comunitarios en diversos territorios y geografías. En estos espacios, las personas se reúnen para bordar, escribir, compartir saberes medicinales, dialogar y tejer alianzas de apoyo mutuo ya que, en nuestra experiencia, la transformación política y estética se fundamenta en la cercanía de los cuerpos-territorios, la escucha directa y el cuidado colectivo, extendiendo la acción del proyecto hacia la realidad cotidiana y política de sus integrantes.

De igual modo, Afromexart se sostiene en los ejes conceptuales y prácticos del afromicelio, el ciberartivismo, la afrosentiespiritualidad y el afrofuturismo, entendidos como vivencias prácticas y políticas de libertad, así, la perspectiva micelial permite concebir la iniciativa como una red subterránea y afectiva en la que el apoyo mutuo fortalece a cada integrante de la comunidad (Aguilar, 2026). En lo que respecta a la afrosentiespiritualidad, esta aporta una dimensión de cuidado comunitario, reconexión ancestral y sanación de la memoria corpoespiritual (Aguilar, 2026).

En conclusión, Afromexart se presenta como un proyecto integral que trasciende cualquier formato único: es un archivo y un movimiento vivo en continua transformación. Desde la gestión del blog, el *Directorio de Mujeres Afromexicanas Artistas de todas las disciplinas e indisciplinas*, la biblioteca, el podcast *Florecer en el desierto* y la antología *Afromicelio*, hasta la organización de encuentros y luchas diversas interseccionales, Afromexart sostiene una apuesta constante por la liberación poética y política.

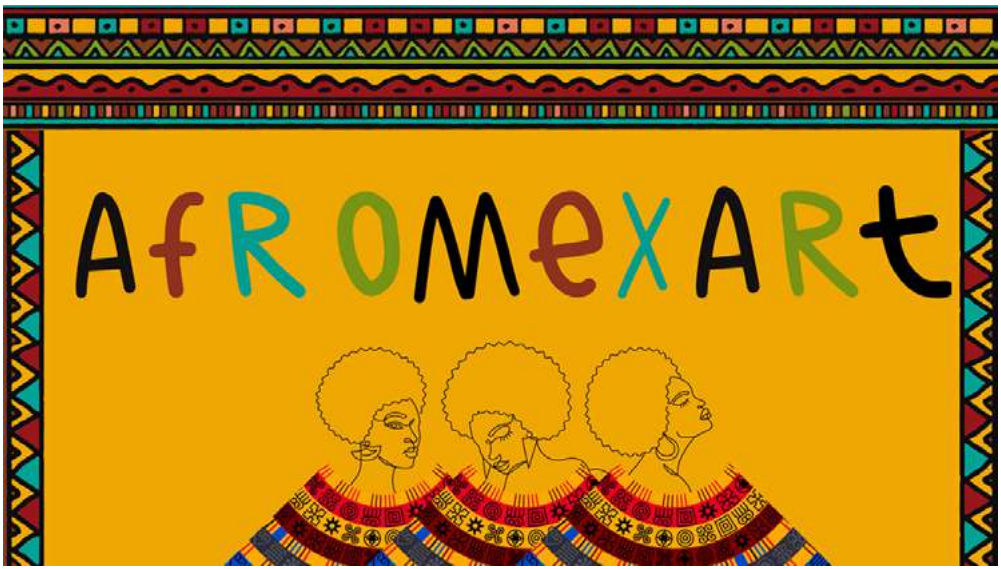


Imagen 36. Título: *"Imagen del Blog Afromexart"*.

Autora: Montserrat Aguilar Ayala

5.4 ¿QUÉ ES LA ANTICOLONIALIDAD Y CÓMO PUEDO PRACTICARLA?

Comprender la anticolonialidad requiere desplazar la mirada de los marcos teóricos y prácticos hegemónicos, occidentales y eurocéntricos, y situarla directamente en la experiencia vivida, en la historia no contada y en la memoria colectiva de los pueblos que han resistido a la subalternización[19]. En el contexto de las luchas del pueblo afromexicano, la anticolonialidad representa una praxis activa de vida. Mientras que la colonialidad impuso una jerarquía racial, económica y epistémica que invisibilizó y despojó a las poblaciones de origen africano, la anticolonialidad emerge como la afirmación tajante del ser, el saber y el estar en el mundo desde la propia raíz. Implica desmantelar la idea de que la historia de México es homogénea o puramente mestiza, y reconocer que las formas de dominación colonial no terminaron con la guerra de independencia, sino que, mutaron y continuaron operando a través de la negación de las identidades afrodescendientes, la marginación territorial, la apropiación de sus bienes culturales, entre muchas otras prácticas de despojo rampante.

La anticolonialidad afrocentrada e históricamente ubicada en territorio mexicano, se define como la fuerza transformadora que cuestiona y desmonta las estructuras de poder que priorizan la blanquedad y la euroccidentalidad como únicos parámetros de la humanidad, desarrollo y conocimiento. Es un ejercicio de autodeterminación en el que las comunidades y personas afromexicanas, reclaman su papel principal en la construcción social, cultural y económica del país. Esta postura va más allá de un análisis teórico; se manifiesta en el rechazo consciente a ser vistos a través del lente del folklorismo

[19] La subalternidad se refiere a la condición de subordinación social, política o cultural en la que quedan sometidos ciertos grupos, privándolos de voz, representación y poder de decisión frente a las estructuras dominantes.

o de la caridad estatal, porque se trata de un posicionamiento epistémico que, valida la oralidad de las abuelas, la medicina tradicional de las curanderas, las formas colectivas de trabajo y la espiritualidad ancestral como fuentes legítimas de pensamiento y supervivencia. Es una búsqueda continua por sanar el trauma histórico del despojo mediante la revalorización de todo aquello que el sistema colonial intentó erradicar o convertir en objeto de explotación.

Practicar la anticolonialidad en la cotidianidad de la lucha afromexicana exige una acción constante y consciente en diversos ámbitos de la existencia, empezando por la recuperación de la memoria histórica local. Una forma concreta de ponerla en práctica es la documentación y divulgación autónoma de la historia del pueblo afromexicano. Cuando un colectivo o una comunidad organiza talleres para recopilar los relatos de sus mayoras y mayores sobre la fundación de sus pueblos, o cuando rescatan la historia de lideresas y líderes sin esperar a que los libros de texto oficiales del Estado los validen, están realizando un acto anticolonial. Esta práctica implica disputar la narrativa oficial, reconociendo a las comunidades afro como sujetas activas de resistencia, rebeldía y cimarronaje que construyeron y siguen construyendo territorios libres y preservando saberes indispensables para la vida.

Otra vía importante para la práctica anticolonial, se encuentra en la soberanía comunitaria y la defensa del territorio, con esto me refiero a que, en muchas regiones con presencia afromexicana, la naturaleza que coexiste con la comunidad—el agua, la tierra, la pesca y la flora local—, sufren constantes presiones por parte de macroproyectos extractivistas y despojos turísticos que reproducen la lógica colonial del saqueo. Practicar la anticolonialidad aquí, significa organizarse de manera asamblearia para defender los recursos naturales, priorizando la sostenibilidad del territorio sobre el lucro capitalista. Implica mantener y fortalecer las redes de apoyo mutuo, como el trueque, el trabajo compartido en la milpa o la pesca responsable, las cuales sostienen a

las familias al margen de las dinámicas de mercado coercitivas. En ese sentido, proteger la tierra que habitan les ancestres, es proteger el espacio donde la identidad y presencia afro se encarna y se recrea día a día.

En el plano cultural y corporal, la anticolonialidad se vive a través de la reapropiación de la estética, las artes y la medicina comunitaria. Durante siglos, el estándar colonial impuso normas de belleza y salud que estigmatizaron los cuerpos, los cabellos afros, los ritmos y las prácticas curativas tradicionales. Practicar la anticolonialidad en este ámbito, significa abrazar las múltiples corporalidades afro como un territorio de dignidad y orgullo, rechazando la asimilación estética impuesta por los medios hegemónicos. Se manifiesta al defender ritmos propios más allá de ser meros espectáculos para el consumo exterior, más bien, la práctica es la apuesta como ritual de cohesión social, comunión y memoria. Asimismo, se ejerce al acudir al conocimiento de los yerberos y parteras de la comunidad, reconociendo que sus saberes medicinales son sistemas de salud sofisticados que han sostenido la vida comunitaria durante generaciones frente al abandono institucional.

Por último, la anticolonialidad exige un compromiso riguroso en la forma de construir pensamiento, lenguaje y acción. En las asambleas, espacios educativos y activismos afromexicanos, esto requiere desaprender las categorías analíticas importadas que no reflejan la realidad territorial y nombrar el mundo desde la propia experiencia afrodescendiente de México. Significa fomentar una educación comunitaria que enseñe a las infancias la valía de su linaje, impulsando el pensamiento crítico frente al racismo y el clasismo imperantes. Asimismo, es una apuesta por la vida plena, una práctica política y afectiva que sostiene que la liberación verdadera sólo es posible cuando se desmantelan los cimientos del pensamiento euroccidental y las prácticas de las instituciones coloniales, abriendo paso a un futuro en el que la dignidad afromexicana/afrodescendiente sea el centro de la existencia colectiva.

5.5 ¿QUÉ ES EL ANTIRRACISMO Y CÓMO PUEDO PRACTICARLO?

El antirracismo constituye un compromiso político práctico, constante y profundamente transformador enfocado en la desarticulación de las estructuras de poder, la desigualdad y la violencia sistémica que se sostienen sobre la categoría colonial de raza, operando desde la raíz para desmantelar las asimetrías sociales en todos los niveles. En el territorio mexicano, esta labor exige confrontar de manera directa el mito del mestizaje nacionalista, una ideología de Estado que durante décadas promovió la falsa noción de una sociedad biológica y culturalmente homogénea, sirviendo como un mecanismo perfecto para ocultar el despojo, el borramiento histórico y el racismo cotidiano que sufren las poblaciones afromexicanas, afroindígenas y de las múltiples culturas originarias. Por tal motivo, asumir una postura antirracista implica reconocer que las jerarquías de color de piel, el origen geográfico, la clase social y los rasgos físicos determinan el acceso a derechos fundamentales, la impartición de justicia, la educación y la salud, demandando un trabajo activo para transformar tanto las instituciones públicas como las dinámicas de convivencia diaria, cuestionando los privilegios heredados y construyendo nuevas formas de relacionarnos desde la equidad y el reconocimiento pleno de la diversidad humana.

Para llevar a la práctica el antirracismo en el entorno social, es necesario adoptar acciones concretas, intencionadas y sostenidas orientadas a la redistribución del poder, los recursos y la representación de las comunidades históricamente marginadas, periféricas y subalternas, abandonando cualquier postura pasiva/tibia o el discurso puramente estético u ornamental de las redes sociales y la academia. Esto exige respaldar los proyectos autogestivos, las economías locales, las iniciativas culturales y las producciones intelectuales de los pueblos originarios y afromexicanos, abriendo espacios de toma de decisión, fomentando alianzas estratégicas, financiando sus labores y escuchando sus

voces sin asumir posiciones paternalistas o de superioridad moral. Asimismo, la práctica antirracista demanda una escucha atenta y políticamente comprometida hacia los testimonios de vida y las demandas de los cuerpos no blancos, validando sus saberes teóricos, ontológicos (filosóficos) y vivenciales como herramientas imprescindibles para el análisis del país, requiriendo además una autocrítica constante para cuestionar los privilegios propios, interpelar a los círculos cercanos y denunciar activamente los actos de exclusión en los espacios laborales, académicos, institucionales y familiares.

A la vez, es necesario precisar la articulación política entre la lucha del movimiento afromexicano y la lucha antirracista, diferenciando sus alcances y al mismo tiempo reconociendo la importancia vital que tiene el antirracismo para la causa afro. La lucha antirracista es el pilar que combate el sistema de clasificación racial, desmantelando los mecanismos institucionales, económicos y culturales que oprimen a las poblaciones vulneradas. Toda lucha por la dignidad, los derechos y el futuro del pueblo afromexicano debería estar indispensablemente atravesada por el antirracismo, pues no es posible alcanzar el bienestar de las comunidades negras sin destruir activamente las bases de la supremacía blanca y el racismo sistémico en México y el mundo. A la par de esta convergencia indispensable, la lucha afromexicana posee una dimensión identitaria, política, cultural, social y comunitaria propia, desplegando una agenda centrada en el fortalecimiento de la memoria histórica, la defensa del territorio, la reivindicación de sus epistemologías, la celebración del gozo negro, el reconocimiento constitucional y la libre determinación. De esta manera, el antirracismo fortalece y potencia la lucha afromexicana, asegurando que sus demandas se den en un terreno libre de violencia y despojo racial.

Por otra parte, el lenguaje cotidiano en México resguarda dinámicas profundas de opresión que naturalizan las violencias racistas mediante el vocabulario habitual, exigiendo un análisis crítico riguroso de nuestros modismos

para erradicar su uso consciente, activo y definitivo dentro de la comunicación diaria. Frases como "la oveja negra", "trabaja como negro" o el verbo "negrear" asocian la negritud con lo negativo y lo "malo", con la servidumbre como práctica inherente de las personas negras y prietas, y con la explotación laboral extrema, perpetuando la noción histórica e imperial de que la corporalidad negra existe prioritariamente para la extracción deshumanizada de trabajo. Al mismo tiempo, la expresión "mejorar la raza" responde directamente a las políticas eugenésicas del mestizaje, promoviendo el blanqueamiento biológico y estético como el único camino legítimo para la movilidad social, el alcance de la belleza aspiracional hegemónica o la aceptación comunitaria. Además, palabras como "chango" o expresiones como "tenía que ser indio" funcionan como herramientas de deshumanización implícita y explícita, equiparando a personas afrodescendientes y de las culturas originarias con animales o categorías de incapacidad intelectual dentro del espacio público, validando el desprecio estructural. De igual modo, términos como "naco" o "chacal" operan como clasificaciones de racialización cruzada y profundamente ligada con el clasismo, estigmatizando las expresiones estéticas, formas de habla, corporalidades y consumos culturales de los sectores populares y las periferias urbanas. A su vez, decir "la culpa no la tiene el indio sino quien lo hace compadre" institucionaliza la desconfianza hacia las poblaciones originarias, despojándolas de agencia política, de capacidad de alianzas y presentándolas como entes incapaces de asumir responsabilidades o liderazgo. Finalmente, palabras como "malinchismo", atribuyen la traición a una figura femenina indígena histórica, romantizando el violento proceso de invasión, castigando a las mujeres no blancas y justificando el colonialismo al asumir que la valoración de lo externo recae en la falla moral de la víctima, ocultando las asimetrías de poder impuestas por la invasión.

En definitiva, la efectividad y la radicalidad del antirracismo residen en su capacidad indiscutible para atravesar múltiples luchas sociales simultáneas,

reconociendo de manera explícita que el racismo actúa de forma intrincada y mutuamente constitutiva con el sistema capitalista extractivista, la violencia patriarcal, el clasismo exacerbado, la devastación ecológica en los diversos territorios, entre muchos otros aspectos. Es por ello que las mujeres no blancas, las personas de las diversidades sexogenéricas en contextos comunitarios, las disidencias corporales y los defensores de la tierra (tan sólo por poner algunos ejemplos), enfrentan opresiones superpuestas que exigen alianzas amplias, robustas y horizontales, en las que la defensa de los derechos humanos incorpore obligatoriamente el análisis del color de piel, el origen étnico y la clase social. Tejer redes continentales de solidaridad, respaldar las autonomías territoriales, cuestionar el modelo de desarrollo que precariza la vida y acompañar los procesos de sanación colectiva son pasos vitales para construir un horizonte social amplio. Practicar el antirracismo permite visualizar un futuro donde la dignidad, la justicia y el respeto absoluto a la pluralidad de existencias sean una realidad tangible, inalienable y cotidiana para todas las corporalidades que habitan y construyen el país y el mundo.

5.6 LA TORTA COSTEÑA DE PLÁTANO MACHO Y CHICHARRÓN COMO HUELLA DE AFRICANÍA

Orígenes y tradición afrodescendiente (resistencia culinaria)

Más que el resultado de un encuentro fortuito de culturas, esta receta forma parte de la geografía de la supervivencia desarrollada por las poblaciones afrodescendientes en el territorio mexicano. Tras el desarraigo forzado, las comunidades negras transformaron el entorno a través de la memoria colectiva y la adaptación culinaria. El plátano macho —de origen africano e introducido

durante el periodo colonial— se convirtió en un alimento de soberanía. Ante la escasez de insumos y las duras jornadas de trabajo, la mezcla del dulzor denso del plátano con la grasa y la sal del chicharrón, fue una respuesta nutricional estratégica de alto valor calórico para sostener la vida y el cuerpo. Cocinar en hojas de plátano y usar especias como la pimienta gorda y el comino, permitió a las personas afrodescendientes preservar técnicas de cocción al vapor y ahumado ancestrales. Cada torta costeña cocinada al fogón, es un acto de resistencia cultural y memoria encarnada, en el que la cocina se convierte en el espacio donde la vida insiste y florece a pesar del despojo.

Receta

Rendimiento: 6 porciones
Tiempo de preparación: 45 minutos

Ingredientes

- 4 plátanos machos muy maduros (piel cáscara negra o manchada)
- 200 g de chicharrón prensado o chicharrón crujiente de cerdo, troceado en pedazos chicos
- 2 cucharadas de manteca de cerdo (o mantequilla)
- 150 g de queso fresco desmoronable (tipo cotija o queso seco costeño)
- 1 huevo entero
- 1/2 cucharadita de comino entero recién molido
- 1 pizca de pimienta gorda molida
- Sal al gusto
- Hojas de plátano asadas (opcional, para hornear o moldear)

Procedimiento

1. **Cocción de la base:** Corta los plátanos machos con todo y piel en tercios. Hiérvelos en abundante agua con una pizca de sal durante 15-20 minutos, hasta que la cáscara se abra y la pulpa esté suave. Retira, pela y deja templar.
2. **Elaboración de la masa:** En un recipiente amplio o metate, machaca los plátanos junto con la manteca de cerdo, el comino y la pimienta gorda hasta obtener un puré terso y maleable. Integra el huevo para dar estructura a la mezcla.
3. **Incorporación del relleno:** Agrega al puré el chicharrón troceado y la mitad del queso fresco. Mezcla de forma envolvente para distribuirlos uniformemente sin deshacer por completo el chicharrón.
4. **Formado y horneado:** Forra un molde para tarta o cazuela de barro con las hojas de plátano previamente pasadas por el fuego (para suavizarlas). Vierte la masa, empareja la superficie y corona con el resto del queso fresco.
5. **Cocción final:** Hornea a 180°C durante 25 a 30 minutos, hasta que el queso dore y la torta tome firmeza. Puedes servir caliente o tibia, acompañada de una salsa de chile costeño o crema agria.

CIERRE CRÍTICO Y HORIZONTES DE LA AFROEXISTENCIA EN EL TERRITORIO

El recorrido trazado en este volumen representa una incisión en la memoria histórica y en las cartografías contemporáneas de Abya Yala. Al articular las narrativas de la invasión, el exterminio y la trata transatlántica con el análisis riguroso de la matriz colonial de poder y el racismo, este trabajo expone cómo los dispositivos de deshumanización instituidos desde el periodo virreinal extendieron sus tentáculos hasta configurar el armazón institucional, cultural, social y político del Estado-nación mexicano. El borramiento sistemático de la negritud, perpetrado bajo el manto homogeneizador del mito del mestizaje y reforzado por una historiografía que relegó la africanidad a la anécdota o al residuo folklórico, respondió a un proyecto político deliberado de vaciamiento ontológico. Paralelamente a estos intentos de clausura e invisibilización, las comunidades y corporalidades afrodescendientes han mantenido una existencia ininterrumpida capaz de desbordar todo esfuerzo de catalogación, práctica racista y práctica colonial. Por consiguiente, la afroexistencia en México demuestra la fuerza gravitatoria de la memoria colectiva para atravesar los siglos, reinventando lenguajes, saberes medicinales, ritmos y formas de habitar el territorio que hoy sostienen los cimientos inalienables de la dignidad y la soberanía de los pueblos.

Adentrarse en la crítica de la colonialidad del poder, del saber, del ser, del ver, del género y del racismo, desmantela las trampas discursivas de la blanquedad,

la blanquitud y el racismo estructural persistentes en la vida cotidiana. La blanquitud, operando como un sistema, a veces invisible y a veces visible de privilegio, intenta erigirse en el parámetro universal de lo humano mediante la calificación, extranjerización e hipervigilancia de las corporalidades negras. En este escenario, la reciente apertura legal y los marcos de reconocimiento constitucional representan logros de las luchas comunitarias históricas, trayendo consigo desafíos ético-políticos complejos que demandan agudeza crítica. Al mismo tiempo, la institucionalización de los derechos afromexicanos y la apertura de espacios de representación transcurren simultáneamente con prácticas oportunistas de usurpación identitaria, caracterizadas por la instrumentalización de la autoadscripción por parte de sectores privilegiados para capturar incentivos y cuotas sin arraigo territorial ni compromiso político con la memoria comunitaria y la lucha afro. Ante ello, la autoadscripción se afianza como un ejercicio riguroso de responsabilidad ética y política antirracista, afirmado fuera de cualquier uso transaccional o individualista.

Asimismo, los procesos artísticos y pedagógicos entrelazados en estas páginas visibilizan la potencia del cuerpo en su condición de archivo vivo y territorio inalienable de memoria, creación, desobediencia epistémica e indisciplina (dicho de manera subversiva). Desde las manifestaciones cimarronas y la preservación de tecnologías comunitarias en los palenques, hasta las poéticas contemporáneas manifestadas en la malanga, la marimba, las curanderías y las artes visuales, la ancestralidad afro ha sabido tejer redes horizontales de sostenimiento de la vida. Estas prácticas muestran que la reparación histórica se reactiva cotidianamente en el encuentro comunal, en el cuidado mutuo y en la afirmación innegociable de la libertad, trascendiendo el ámbito de los decretos institucionales o las resoluciones internacionales. Reconocer la diáspora africana como una fuerza vibrante e interconectada a escala global, implica asumir una posición política activa centrada en desmontar el discurso y la

práctica nacionalista, y abrir horizontes éticos basados en la justicia restaurativa y el reconocimiento pleno de la pluralidad de mundos.

Así, estas resonancias finales se proyectan a modo de convocatoria abierta para sostener la desobediencia y continuar fisurando las estructuras coloniales, racistas y de poder en general, que norman el presente. El libro concluye nombrando la memoria como una herramienta de emancipación orientada a la edificación de futuros compartidos en los que la vida de cada persona afrodescendiente sea celebrada en su plena dignidad, autonomía y soberanía territorial.

REFERENCIAS

Aguilar Ayala, Montserrat. (2022). *Directorio de mujeres afromexicanas artistas de todas las disciplinas e indisciplinas. Agrietando el racismo epistémico* [Tesis de maestría, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas]. https://repositorio.cesmeca.mx/items/e0f55c9a-fed9-4390-adca-7ac3a0181634

Aguilar Ayala, Montserrat. (2026). *Afromexart: Un espacio cibercimarrón (Afrosentiespiritualidad, Ciberartivismo y Afrofuturismo)* [Tesis de doctorado no publicada]. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Aguilar Gil, Yásnaya Elena. (2021). *¿Nunca más un México sin nosotros?* Editorial Almadía.

Aguilar Gil, Yásnaya Elena. (2023). *Tëkëëk piky: Antología*. Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (CECCAM).

Arjona, Gloria. (2018). Yanga y la resistencia cimarrona en la Nueva España. *Hispanic Journal, 39*(1), 19-32. https://www.jstor.org/stable/26535344

Asamblea General de las Naciones Unidas. (2026, 26 de marzo). *Declaration of the Trafficking of Enslaved Africans and Racialized Chattel Enslavement of Africans as the Gravest Crime against Humanity* (Resolución A/RES/80/250). United Nations Digital Library. https://digitallibrary.un.org/record/4107547/files/A_RES_80_250-EN.pdf

Ávila Pinto, Renata. (2018). ¿Soberanía digital o colonialismo digital? *Sur: Revista Internacional de Derechos Humanos, 15*(27), 15-27. https://sur.conectas.org/es/soberania-digital-o-colonialismo-digital/

Barriendos Rodríguez, Joaquín. (2011). La colonialidad del ver: hacia un nuevo dialogo visual interepistémico. *Nómadas*, (35), 13-29. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105122653002

Branche, Jerome. (2009). Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana. *Poligramas*, (31), 23-48. https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/entities/publication/14347e81-a83d-47df-8908-e654225096b5

Can Caballero, Daniel Alberto. (2021). *"Lejos de nosotros, el sollozo del esclavo": abolición, nación y ciudadanía, afrodescendientes en Yucatán, 1823-1831* [Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social]. https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/1526

Castellanos Guerrero, Alicia. (1994). Asimilación y diferenciación de los indios en México. *Estudios Sociológicos, 12*(34), 101-119.

Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Castro, Rosa María. (2016). [Intervención de la Presidenta de la Asociación de las Mujeres de la Costa de Oaxaca, A. C.]. En Helena Patricia Peña Martínez y Ariadne García Hernández (Comps.), *Memorias del Foro Internacional "Discriminación Racial y Afrodescendientes en México"* (pp. 221-230). Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2018). *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe: Deudas de igualdad* (LC/TS.2018/33). Naciones Unidas. https://www.cepal.org/es/publicaciones/43746-mujeres-afrodescendientes-america-latina-caribe-deudas-igualdadhttps://www.

cepal.org/es/publicaciones/43717-mujeres-afrodescendientes-america-latina-caribe-deudas-igualdad

Cortés González, Vianey. (2024). Análisis sociohistórico del consumo de la malanga como parte de la identidad afrodescendiente de Veracruz. *Horizonte Histórico*, (29), 53-66. https://revistas.uaa.mx/horizontehistorico/article/view/7092

Franco, José Luciano. (1973). *Los palenques de los negros cimarrones*. Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba.

García de la Huerta, Susana. (2006). Aportes de origen africano en las prácticas de curandería novohispana. Siglo XVIII. *Proyectos INAH*, (1), 15-25.

Gallaga, Emiliano. (Coord.). (2014). *¿Negro?... No, moreno... Afrodescendientes y el imaginario colectivo en México y Centroamérica*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Hoffmann, Odile. (2010). De "negros" y "afros" en Veracruz. En Enrique Florescano (Coord.), *Atlas del patrimonio natural y cultural de Veracruz: Vol. 3. Patrimonio cultural* (pp. 129–141). Gobierno del Estado de Veracruz; Universidad Veracruzana.

Kakozi Kashindi, Jean Bosco. (2023). *Ubuntu*. Escuela Afromexicana Segunda Edición [Material del aula virtual]. Centro de Estudios Afromexicanos Tembembe.

Lugones, María Cristina. (2007). Heterosexualism and the colonial / modern gender system. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, 22*(1), 186-209. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01156.x

Machado, Ana María. (1992). *Niña bonita* (R. Faría, Ilust.). Ediciones Ekaré

Maldonado-Torres, Nelson. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad*

epistémica más allá del capitalismo global (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores.

Mbomío Rubio, Lucía Asué. (2019). *Hija del camino*. Plaza & Janés.

Meléndez Barrera, Sari Dulce María. (2017). *Mujeres, huesos y sombras. Religiosidad de tradición africana en la Nueva España, siglo XVII* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]. Tesis Digitales UNAM.

Mignolo, Walter Domingo. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 52-82). CLACSO. https://www.tni.org/es/publicaci%C3%B3n/la-colonialidad-del-saber-eurocentrismo-y-ciencias-sociales

Mosqueda, María Soledad. (2013). *La población de origen africano en la formación de la hacienda de San Diego del Biscocho, 1669-1769* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Querétaro]. Repositorio Institucional UAQ. https://ri-ng.uaq.mx/bitstream/123456789/5323/1/RI000257.pdf

Murillo Martínez, Pastor Elías. (2016). [Intervención del Experto del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial]. En Helen Patricia Peña Martínez y Ariadne García Hernández (Comps.), *Memorias del Foro Internacional "Discriminación Racial y Afrodescendientes en México"* (pp. 133-137). Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Navarrete, Federico. (2016). *México racista: Una denuncia*. Grijalbo.

Ngugi wa Thiong›o. (2015). *Descolonizar la mente: La política lingüística de la literatura africana* (Martha Sofía López, Trad.). DEBOLSILLO.

Peláez Ferruzca, Mercedes. (2016). [Intervención de la Secretaría de Gobernación]. En Helen Patricia Peña Martínez y Ariadne García Hernández (Comps.), *Memorias del Foro Internacional "Discriminación Racial y Afro-*

descendientes en México" (pp. 41-45). Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Pineda G., Esther. (2017). *Racismo, endorracismo y resistencia* (2.ª ed.). Fundación Editorial El Perro y la Rana. https://www.aacademica.org/estherpineda g/2

Quijano, Aníbal. (1991). América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día. *ILLA*, (10), 42-57.

Ricaurte Quijano, Teresa Jacqueline. (2019). Data epistemologies, The Coloniality of Power, and Resistance. *Television & New Media, 20*(4), 350-365. https://doi.org/10.1177/1527476419831640

Rojas Martínez, Alejandro. (2009). El surgimiento de lo afrodescendiente en América Latina y el Caribe. En Inge Sichra (Ed.), *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina* (Vol. 2, pp. 1007–1033). FUNPROEIB Andes / UNICEF.

Velázquez Guerrero, Verónica Alejandra. (2025). Mujeres indígenas de América frente al colonialismo y a los patriarcados comunitarios. Interdisciplina, 96-126.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa. (2016). [Intervención de la Coordinadora del Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural en México]. En Helen Patricia Peña Martínez y Ariadne García Hernández (Comps.), *Memorias del Foro Internacional "Discriminación Racial y Afrodescendientes en México"* (pp. 119-123). Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Zapata Olivella, M. (2010). *Changó, el gran putas* (Tomo 1). Ministerio de Cultura de Colombia. (Obra original publicada en 1983).

ACERCA DE LA PERSONA AUTORA

Montserrat Aguilar Ayala, es una mujer afrop'urhépecha, artivista y ciberartivista indisciplinada, escritora, investigadora, poeta rebelde y activista por los derechos y memoria de las mujeres afrodescendientes artistas. Estudió la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación en la Universidad Latina de América, la maestría y el Doctorado en Estudios e Intervención Feministas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA).

Creadora y coordinadora del proyecto *AFROMEXART* y del *Directorio de Mujeres Afromexicanas Artistas de Todas las Disciplinas e Indisciplinas*, este último, ganador en los "Digital Humanities Awards" como "Best DH short publication, 2023". Ganadora del "Premio Candelaria Ochoa" en el marco del "Premio Raquel Berman a la Resiliencia Femenina Frente a la Adversidad 2020"; en el 2022, obtuvo el "Reconocimiento a Mujeres Indígenas y Afrodescendientes Destacadas de Chiapas, Del Corazón a la Tierra"; y en el 2025, obtuvo el "Galardón AMAJAC, Mujer Líder del Sur. Pueblos Afrodescendientes".

Cartografías de la afroexistencia en territorio mexicano. Aportes críticos desde la educación superior hacia otros horizontes
de Montserrat Aguilar Ayala

se terminó en el mes de octubre de 2026.

La composición tipográfica se realizó
con tipografía Minion Pro 12/16 pts. y Arial 9/12 pts.

9

ISBN Colección completa 978-607-451-253-3

ISBN Volumen 9 978-607-451-314-1

ANUIES

esPAZioDH
ESPACIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA CULTURA DE PAZ Y LOS DERECHOS HUMANOS