

MONUMENTALIDAD ALTERNATIVA EN EL MOVIMIENTO NEGRO- AFROMEXICANO DEL SIGLO XXI

ITZA AMANDA VARELA HUERTA

Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Xochimilco (UAM-X)

Aceptado para publicación 4 de junio 2024

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar tres cuestiones en relación con la población negra-afromexicana y el patrimonio. La primera es considera la arqueología mexicana como una disciplina aliada en las políticas de mestizaje del Estado en el siglo XX con el borramiento de la presencia africana y afrodescendiente en la cultura material del pasado mexicano. La segunda es observar los procesos de patrimonialización de diversas acciones de dichos pueblos en la actualidad. Por último, pensar cómo esos dos elementos se pueden leer en la imaginación de una arqueología otra a través de la voz de Aydé Rodríguez, artista plástica afroamericana que, desde su noción de historia de voces, discute la historia y la materialidad de los pueblos negros afroamericanos.

Palabras clave: arqueología, afroamericanos, historia, imaginación, patrimonio.

ALTERNATIVE MONUMENTALITY IN THE BLACK-AFROMEXICAN MOVEMENT OF THE 21ST CENTURY

Abstract

The goal of this paper is to analyze three issues in relation to the black-Afro-Mexican population and heritage. The first is to consider Mexican archeology as an allied discipline in the State's miscegenation policies in the 20th century with the erasure of the African and Afro-descendant presence in the material culture of the Mexican past. The second

is to observe the heritage processes of various actions of these peoples today. Finally, to think about how these two elements can be read in the imagination of another archeology through the voice of Aydé Rodríguez, an Afro-Mexican plastic artist who, from her notion of history of voices, discusses the history and materiality of black Afro-Mexicans peoples.

Keywords: archaeology, afromexicans, history, imagination, heritage.

MONUMENTALIDADE ALTERNATIVA NO MOVIMENTO NEGRO AFRO-MEXICANO DO SÉCULO XXI

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar três questões em relação à população e herança negra-afro-mexicana. A primeira dessas questões é considerar a arqueologia mexicana como disciplina aliada nas políticas de miscigenação do Estado no século XX com o apagamento da presença africana e afrodescendente na cultura material do passado mexicano. A segunda é observar os processos patrimoniais de diversas ações desses povos na atualidade. Por fim, pensar como esses dois elementos podem ser lidos no imaginário de outra arqueologia através da voz de Aydé Rodríguez, artista plástica afro-mexicana que, a partir de sua noção de história das vozes, discute a história e a materialidade dos povos pretos afromexicanos.

Palavras-chave: arqueologia, afro-mexicanos, história, imaginação, patrimônio.

Introducción

En junio de 2023 la galería de arte Proyecto Monclova me invitó a escribir un texto que discutiera el problema de la representación de la población negra-afromexicana en los circuitos del arte contemporáneo en México. Para preparar y escribir el texto la persona que me contactó me pidió que entrevistara a una mujer originaria y residente de la Costa Chica; a un joven artista negro-afromexicano, igualmente originario y residente de la misma zona; y a un fotógrafo mexicano de origen judío, quien fue comisionado para hacer retratos de la zona mencionada.

El texto que escribí acompañó la exposición dedicada a Aydé Rodríguez, la artista plástica de la Costa Chica y que tiene como centro de su expresión visual la presencia, historia y espacios de las personas, pueblos y comunidades negras-afromexicanas, no solo de la Costa Chica, sino, también, los personajes históricos de todo México que se reconocen, desde hace poco tiempo, como afrodescendientes. Aydé Rodríguez, una mujer mestiza que vive en la región de la Costa Chica y que en otros espacios se ha identificado como una mujer negra, aceptó platicar conmigo vía telefónica para contarme sobre sus pinturas, dado que éstas serían el eje central de la exposición de Proyecto Monclova.

Junto a la obra de Rodríguez se presentó una selección de máscaras de diablos¹ de David Montes Bernal, también de la costa, y una serie de fotografías sobre pueblos y personas negras-afromexicanas a cargo del fotógrafo Allan Fis. A partir de la idea de Rodríguez de una “historia de voces” recuperé una reflexión que tenía desde hace unos años sobre la relación entre cultura material, arqueología y movimiento negro-afromexicano. Desde ese lugar, y pensando en las posibilidades de la imaginación y la torcedura de la historia, vuelvo a los lugares de imaginación e invención de los que ha echado mano el movimiento señalado para dar un sentido de legitimidad a su movimiento.

Este artículo se divide en dos partes. La primera de ellas está centrada en debatir aquello que la pintora afromexicana Aydé Rodríguez llama “historia de voces” y que me permitirá abrir espacio a la segunda parte de este texto para pensar en el patrimonio, la materialidad y la arqueología desde las políticas mexicanas, las cuales dan un lugar protagónico a la roca, la reliquia y la materialidad como elementos de legitimidad de la historia y, por ende, de las identidades históricamente constituidas.

Desde una mirada crítica observo a la arqueología como una práctica disciplinar positivista y decimonónica; la arqueología mexicana se ha centrado en la construcción y reconstrucción de la identidad nacional con base en la ruina arqueológica como demostración de lo que sí existió y lo que se diferencia de la invención e imaginación de ciertos

1 La danza de los diablos es una serie de bailes y zapateados que se realiza en diversos pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero en México. A partir de la movilización política afrodescendiente, que inició a finales de los años 90 del siglo XX, dicha danza se ha convertido en un performance que legitima la existencia cultural, política y social de las personas, pueblos y comunidades negras-afromexicanas.

2 Para de Aydé Rodríguez la historia de voces es una historia oral de personas costeñas a partir de la cual imagina y reelabora las narraciones sobre origen y existencia de los pueblos negros afromexicanos. Esto es explicitado más adelante.

sujetos históricos aunque en ese movimiento la imaginación y la invención del Estado se convierten en la única posibilidad, es decir, en una visión hegemónica del pasado nacional. Por otro lado, los relatos de imaginación e invención populares contados por las personas y comunidades afrodescendientes aparecen como mitos, historias fuera de la disciplina; a idea de una noción positivista se impone al querer hacer de la arqueología una ciencia con fronteras disciplinares en las cuales la producción de discursos de otros sujetos está siempre excluida. En esa segunda parte del artículo me centro en pensar en la materialidad de los barcos encallados que son, en toda América Latina, relatos y espacios de imaginación para una arqueología que imagina el origen desde lugares más amplios, diversos y flexibles que la materialidad y la roca. Las poblaciones negras-afromexicanas han sido históricamente tachonadas, con poca información estatal sobre su presencia y aportes a la construcción nacional y cuando imaginan un origen diverso la comunidad de personas historiadoras considera que la invención y los relatos no son suficientes para dar sentido disciplinar a las identidades emergentes en el México contemporáneo.

A través de la crítica cultural, las entrevistas y una etnografía multisituada (Marcus, 2018) que al tiempo que se realiza en la Costa Chica y en la Ciudad de México también se hace por medios sociodigitales y de largo aliento, discuto con voces expertas y académicas cuestiones sobre patrimonio, identidad, origen, materialidad, imaginación e invención en el ámbito de la movilización política negra-afrodescendiente en el México contemporáneo.

Arqueología, poder y patrimonio en el México contemporáneo

Los tres elementos enunciados permiten observar de manera local las formas como dichas conceptualizaciones se materializan en la vida de diferentes identidades, grupos de personas e, incluso, movimientos sociales. Es fundamental, entonces, pensar cómo

el patrimonio es también un pilar fundamental para el sostenimiento de procesos identitarios y de pertenencia. Al evocar emociones y experiencias, produce también acciones que facilitan los procesos de exclusión y rechazo que sirven a causas concretas en momentos concretos; nos habla de un “nosotros” y un “otros” y, paradójicamente, también de un “todos” universalizados en una serie de tratados sobre los garantes de la identidad, generalmente los Estados-nación. Funciona esencialmente aportando rasgos de valoración, de comprensión y de posibilidades para transportar esta materialidad al futuro. (Cardona, 2016, p.42)

La arqueología mexicana, junto con la historia hegemónica nacional del siglo XX, ha sido analizada y cuestionada a la luz de las nuevas políticas multiculturales y hoy desde las construcciones analíticas del campo de los estudios sobre raza/racismo en México (Moreno Figueroa, 2022; Vázquez, 1996). Específicamente, se ha debatido sobre el papel pedagógico y funcional de dichas disciplinas que formaron una noción homogénea del pasado y el presente mexicano (Ortega León, 2020).

A través de la constatación de la materialidad de las zonas arqueológicas en diversos estados mexicanos la arqueología —a la par de la historia y la antropología— utilizó argumentos sobre el pasado indígena y el *continuum* de la grandeza de civilizaciones como la maya, la zapoteca y la mixteca para construir el mito del mestizaje y, al mismo tiempo, una política basada en la diferenciación racial (Machuca, 2023).

Analizar los procesos de racialización en México incluye todos los ejercicios discursivos que permiten la identificación con un pasado indígena y el movimiento de significado de ese uso del pasado para distanciar a la ciudadanía mestiza de lo indígena. Lo anterior ha sido tema de debates en espacios académicos, pero en esa misma ecuación la historia afroamericana aparece siempre vinculada a un grupo poblacional extinto en el pasado colonial y, por ende, como una imposibilidad en el presente.

La primera figura en la que aparece la historia negra-afroamericana se relaciona con el proceso de esclavización durante el periodo colonial, esto es abordado desde distintos enfoques, así como trabajos especializados desde la disciplina histórica. Por ejemplo, aquellos que buscaron dar cuenta de dicho proceso como una verificación, es decir, para combatir una especie de negacionismo sobre la historia, presencia e importancia de personas africanas y afrodescendientes esclavizadas (Aguirre, 1946; Alberro, 1979; Naveda, 1979; Moedano y Pérez, eds., 1992; Martínez, 1992; Vinson y Vaughn, 2004; Motta, 2006; Bennett, 2009; Castañeda, 2012; Alberro y Gonzalbo, 2013; Masferrer, 2013; Velázquez, 2013; Díaz, 2015).

En las dos últimas décadas se ha desarrollado un nuevo campo de estudios en lo referente a la situación contemporánea de los pueblos negros-afroamericanos, se trata de los estudios socioantropológicos y culturales que, desde enfoques diversos, analizan temas como procesos identitarios, subjetividades, salud, racismo, género, arte, escritura, danza, poesía, gastronomía, migración e infancias, abordando la presencia y los aportes actuales de los pueblos negros-afroamericanos (Hoffman, 2006; Lara, 2010; Lewis, 2012; Quecha, 2015; Varela, 2023a).

Una figura que aparece de forma fantasmagórica es la discusión continental sobre arqueología y patrimonio afroamericano. En el caso de países como México la arqueología es una disciplina atada a los vestigios de culturas indígenas que contribuyen de forma central a la construcción de la ciudadanía mestiza; respecto al patrimonio material es difícil para el caso negro-afroamericano dado que en la construcción de lo nacional no *existe forma de verificar* dicha materialidad para la población negra. Esto en términos de pensar alguna huella tangible del pasado, pero tampoco de forma intangible, dado que son pueblos, comunidades y personas tachadas, emborronadas por la historia oficial mexicana. Con las olas del multiculturalismo neoliberal, la noción de patrimonio intangible³ permite abrir el espacio de discusión específica en término de lo que la antropología mexicana comprende como cultura: aquí ocupan un lugar especial la danza, los procesos

3 Para más información ver Villaseñor Alonso y Zolla Márquez (2012).

de salud-enfermedad, la gastronomía y las formas de disputa de la memoria pública frente a la historia hegemónica.

Esas tres imágenes de la relación entre el Estado y la población negra-afromexicana ocurren específicamente de la Costa Chica de Oaxaca, donde he realizado desde hace quince años acompañamiento político y académico dentro del proceso⁴ (Varela, 2023). Allí la relación entre poder, patrimonio y arqueología está presente en esas tres imágenes (gastronomía, danza, memoria pública).

Arqueología mexicana: ¿materialidad vs cultura?

En este apartado me centro en una discusión fundamental para la relación entre arqueología, Estado e identidad en el México contemporáneo. La intención específica es pensar cómo la arqueología en América Latina ha sido una disciplina al servicio del Estado para reforzar las identidades homogéneas que buscaron desindianizar⁵ y borrar la presencia de la población de origen africano en la subjetividad de la ciudadanía. Como bien señalara Luis Vázquez:

Desde los días arqueológicos de Gamio (1913-1922), la arqueología mexicana se define como netamente científica, aunque desempeñe funciones de gobierno. [...] Nueva paradoja: la arqueología en México es una ciencia que no se comporta como el resto de las ciencias, al menos en cuanto a la premiación de sus prioridades. Su preeminencia científica depende vitalmente de su asociación con la administración central del pasado. Orgánicamente, su liga se establece más con la cultura y la educación nacionalistas que con la ciencia y la investigación globales. (Vázquez, 1996, p. 37)

Desde la disciplina arqueológica se ha señalado esta *tradicción* de servicio al Estado mexicano, particularmente en lo que se refiere a la población indígena del pasado, como señalé antes y como señala Gómez:

Considerar la protección patrimonial como responsabilidad primaria de la arqueología mexicana ha servido sin duda alguna para crear una perspectiva profesional determinista, pues el arqueólogo se limita, en primera instancia, a tomar por objeto directo de su intervención aquellos vestigios que son valorados por su condición material como ejemplos del gran pasado indígena. (Gómez, 2007, p. 221)

¿Qué pasa cuando la condición material del pasado no existe o, por lo menos, la condición material que presupone una escuela arqueológica como la mexicana? El problema que se discutió a principios de la década de los 2000 entre los movimientos identitarios en México (específicamente, entre los movimientos indianistas y negros) pasaba por que

4 En el Colegio Nacional, el Colegio de México y la librería U-tópicas en la Ciudad de México hemos realizado conversatorios que abordan la relación entre academia, movimientos sociales, antirracismo y género como parte de mi trabajo político-académico.

5 Ver: Aguilar Gil (2018).

el Estado reconociera las alteridades étnicas en su interior. En el caso del movimiento indígena del sur de México esa existencia se contrastaba en términos de temporalidades; es decir, se esperaba que la población y el Estado mexicano reconocieran a la población indígena más allá del pasado glorioso que las zonas arqueológicas y los museos hacían hablar por dichas personas y comunidades.

Con anterioridad he sostenido que esta situación puede entenderse en parte como una persistencia de la colonialidad del poder de la cual la arqueología y sus practicantes hacen parte. Ésta ha producido y en cierto modo mantenido, la imagen de un negro a-material (no produce, sino que roba o copia) y sin memoria (la trata esclava mixtura, desarticula y produce olvido). De igual forma, la aparición de la arqueología de un contexto de fortalecimiento del Estado-nación a finales del siglo XIX marca una hoja de ruta en la que sus practicantes se van a interesar por demostrar la grandeza de la historia previa a la llegada de los europeos. Así, los esclavizados y sus descendientes (al igual que campesinos e indígenas de aquel entonces) son dejados por fuera del marco del análisis de la disciplina. (Mantilla, 2016, p. 22)

La discusión es diferente en el caso de la población negra-afromexicana la discusión es diferente. Gonzalo Aguirre señaló el redondo como una reminiscencia material del origen africano de los afromestizos de la población de Guerrero, específicamente en Cuajinicuilapa:

Como veremos en el curso de este esbozo etnográfico, todavía persisten en el país elementos culturales transmitidos por los primeros portadores negros inmigrados a México, y es posible identificar como africanos algunos hábitos motores, como el de llevar al niño a horcadas sobre la cadera o el de cargar pesos sobre la cabeza. También es demostrable la asignación de un origen africano al tipo de casa-habitación llamado *redondo*, que tomaron en préstamo los grupos indígenas amuzga, mixteca y trique y entre quienes perdurará seguramente cuando desaparecido en los establecimientos negros que hoy experimentan un rápido proceso de cambio. En las condiciones del trabajo agrícola, en la organización social —particularmente en el sistema de parentesco—, en las distintas crisis del ciclo vital, en la religión y aún en la lengua, es posible asimismo reconocer formas inequívocas africanas. (Aguirre, 1992, pp. 12-13)

La idea de la materialidad arqueológica del redondo fue, durante muchas décadas, la única “prueba” de la existencia de lo negro en México. Además de esa materialidad no corporal, Aguirre se refirió a la biología persistente en la región de la Costa Chica que aún permite ver sus “rasgos biológicos”:

A diferencia del indígena que, reinterpretando sus viejos patrones aborígenes dentro de los moldes de la cultura occidental, logró reconstruir una nueva cultura indígena, el negro sólo pudo, en los casos en que alcanzó un mayor aislamiento, conservar algunos de los rasgos y complejos culturales africanos y un porcentaje de características somáticas negroides más elevado que el negro esclavo, que permaneció en contacto sostenido con sus amos: pero en ningún caso persistió como negro *puro*, ni biológica ni culturalmente. (Aguirre, 1992, pp. 11)

El problema, entonces, cruza diferentes posturas, no sólo respecto a la materialidad de los objetos culturales leídos como arqueología (y, si todavía estuvieran en pie, como patrimonio), sino sobre la materialidad corporal de lo biológico. La intelectualidad mexicana usó la noción de raza sin nombrarla, pero haciéndola aparecer de manera central para la construcción del proceso de mestizaje, así como para la construcción de políticas públicas.



Figura 1. Manifestación en el marco del Encuentro de Pueblos Negros 2016 en Cuajinicuilapa, Guerrero. En la manta que cargan los dos hombres se ven dibujados un danzante de diablos y un redondo. Fotografía de la autora.

Una vez más es posible observar un binomio que continúa repitiéndose hasta el presente multicultural: la cultura material e inmaterial es aquello que tienen y/o hacen los pueblos indígenas y lo racial, materializado en el cuerpo y el color, es siempre la marca de lo negro.

Hay pocas investigaciones sobre la materialidad de personas africanas y afrodescendientes en el periodo colonial. La bioarqueóloga Julie Wesp (2014) trabajó la presencia de dicha población y su acceso a la salud en el Hospital de Jesús en la Nueva España durante el siglo XVI. Wesp diferenció los restos óseos que podían ser catalogados como afri-

canos. Puesto que no existía un hospital para la población esclavizada se presume que fue atendida en el Hospital de Jesús, que atendía a la población indígena de la Nueva España. Wesp señala que:

El origen geográfico, especialmente en lo que se refiere al trabajo realizado por los africanos esclavizados, pudo ser una variable que influyera más en la organización del trabajo. Los análisis bioarqueológicos previos relativos a la filiación biológica de esta población incluían individuos de los restos mezclados de esta colección, lo que dificulta abordar plenamente esta hipótesis. Sin embargo, en esta investigación se incluyen tres individuos masculinos con modificación de los dientes asociada a técnicas africanas —el Individuo 150, el Individuo 214 y el Individuo 296—. Por último, el Individuo 296 se sitúa en el rango medio de tamaño del húmero, pero se agrupa con los individuos que realizaban más movimientos precisos del antebrazo y de la mano/muñeca. Los documentos históricos indican que los individuos esclavizados fueron explotados en un número de diferentes tipos de trabajo, y hay un rango aún mayor de trabajo realizado por individuos esclavizados en poblaciones urbanas (Aguirre 1972; Bennett 2003; Rout 1976). Es posible que el Individuo 296 trabajara como empleado doméstico o como jornalero en uno de los talleres textiles, razón por la cual recibió un tipo diferente de estrés biomecánico a lo largo de su vida. (Wesp, 2014, 134)

En 2014 se publicó un artículo sobre arqueología afromexicana en el cual Judith Hernández y Blanca Moreno (2014) revisaron, a través de documentos históricos, la mano de obra con la cual se construyeron edificaciones centrales en el siglo XVII en el estado de Veracruz, puerto de entrada de la población esclavizada. Aunque hicieron una lectura diferente del archivo sobre la edificación del puerto de Veracruz y del fuerte de San Juan de Ulúa, concluyeron que:

En las excavaciones arqueológicas que se han llevado a cabo en las temporadas de campo 2009 a 2011 no se tuvo oportunidad de encontrar elementos que puedan relacionarse con la población esclava que ocupó el islote en el siglo XVI; del periodo que nos ocupa, únicamente se han obtenido escasos fragmentos de cerámica hispana del tipo Sevilla azul sobre azul, muy maltratada y fragmentada, con los esmaltes grises en vez de azules, debido a que absorbieron el color de los depósitos. Cabe recordar que durante el primer siglo de la Colonia las construcciones en el islote fueron muy pocas y que los palafitos de tablas viejas donde moraban los esclavos fueron demolidos en el siglo XVII y si se considera además que el área que ocupaban esas casas, se inundaba cada día hasta metro y medio, las escasas pertenencias que desecharon los esclavos seguramente fueron arrastradas por las marejadas hacia los bajos del arrecife y como éste fue rellenado hasta con tres metros de piedras para construir la fortaleza, hasta la fecha no se han encontrado vestigios materiales de su presencia. (Hernández y Moreno 2014, pp. 158-159)

La arqueología mexicana dejó de lado a la población negra-afromexicana en la pregunta por su propia disciplina de la misma forma en la que lo hizo la historia. El problema continúa siendo la presencia de población negra -afromexicana y su propia invención del pasado material e inmaterial.

Los trabajos sobre arqueología de la población afroamericana continuarán creciendo dentro de la academia mexicana y, también, allende las fronteras nacionales de producción de conocimiento; sin embargo, en este apartado ofrezco una visión global de cómo funciona la arqueología mexicana en relación con la identidad, los procesos de racialización y el borrado de las poblaciones negras-afroamericanas más que una revisión histórica de qué se ha dicho sobre ellas. En ese orden de ideas, es claro que la arqueología mexicana clásica no se ha preocupado por la historia material de las poblaciones mencionadas.

Patrimonio y afrodescendencia: políticas culturales en acción

La arqueología respecto a la población afrolatinoamericana permite pensar desde el lugar de la relación que se establece entre la materialidad y lo intangible, para lo cual es fundamental pensar en las diferentes políticas que reivindican las políticas sobre el origen, lo original y lo que permite ser mostrado para dar cuenta de la existencia de las alteridades en los Estados nacionales, específicamente en América Latina. Se entiende el patrimonio ya no sólo como la materialidad del pasado que da sentido al presente, sino

como ‘conjunto de valores, creencias y bienes’ que conformados y resignificados social e históricamente permiten construir una nueva realidad como expresión de las nuevas relaciones sociales que genera. Lo que se explica porque los bienes que consideramos como patrimoniales no fueron necesariamente concebidos como tales, pero, además, porque la constitución del patrimonio permite la conformación de una nueva realidad, que podría ser considerada como una segunda naturaleza. En tanto, son los sujetos y agentes del presente, entendiéndolos como aquellos que cuentan con la capacidad de valoración y apropiación de los bienes del campo patrimonial, quienes poseen la capacidad de darle valor patrimonial o carácter de ser, bienes patrimonializables. (Alegría et al. 2016, p. 23)

En México el patrimonio negro-afroamericano está marcado por la movilización política que desde la Costa Chica mantienen diversos grupos de personas que reivindican ciertas danzas, comida y formas de sanar, así como espacios y narraciones. A continuación presento las acciones que actualmente se revaloran como patrimonio para las comunidades negras- afroamericanas.

Tal vez la más conocida y publicitada en los últimos diez años es la “*Danza de los diablos*”, a la cual me referí en la primera parte de este artículo. Esta se realiza en su entorno comunitario y colectivo los días de muertos en comunidades afrodescendientes; es de las pocas danzas que no se comparten con los pueblos indígenas cercanos (como mixtecos y amuzgos). Esa danza es un sistema de juego, música y movimientos corporales realizado, en su mayoría, por hombres jóvenes y adultos que se visten de manera especial con máscaras de diablos y ropas raídas; se acompaña con un grupo de músicos que toca sones en cada una de las casas por las que pasan los diablos y se establece una relación lúdica con las personas de la comunidad que no son danzantes.

La “Danza de los diablos” realizada por los pueblos negros-afromexicanos también se convirtió en una forma de dotar de legitimidad a las demandas de reconocimiento histórico, legal, social, cultural y político de esos pueblos. Uno de los argumentos que se esgrimía por parte de diferentes sectores sociales en el México de los primeros años de la década de los 2000 es que la población negra-afromexicana solo existió como grupo esclavizado durante el periodo colonial. La representación de los diablos en espacios políticos es central para la historia del movimiento negro en México⁶; inclusive llegó a ser representada en Cuajinicuilapa, Guerrero, para el presidente Andrés Manuel López Obrador⁷ el 14 de marzo de 2020, apenas unos días antes de la declaratoria de emergencia por la pandemia generada por la COVID-19.

Otro de los elementos de patrimonialización de la historia de personas de origen africano en la Nueva España se dio con el reconocimiento de tres sitios de memoria de la esclavitud en México: el Centro Histórico de la Ciudad de México en el año 2016, Cuajinicuilapa, Guerrero y Yanga, Veracruz en el año 2017. Este reconocimiento fue impulsado por el proyecto Afrodescendientes del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Proyecto Internacional La Ruta del Esclavo: resistencia, libertad y patrimonio de la UNESCO⁸. En esas tres localidades se han puesto placas que conmemoran los espacios (es decir, una búsqueda de la huella de materialidad) de la historia afromexicana.



Figura 2. Placa de sitio de memoria de la esclavitud. Cuajinicuilapa, Guerrero. Fotografía de la autora.

6 Para una etnografía más detallada véase Varela (2023a).

7 Ver video en el Canal Youtube oficial de López Obrador (16 de diciembre de 2023).

8 En el artículo de Juárez (2017) se hace un primer balance de los sitios de memoria y la relación de la UNESCO con las instituciones mexicanas como el INAH para dar cuenta de los avances en el proyecto internacional “La ruta del esclavo”.

La comida que se prepara en diversos puntos y regiones que son considerados como *territorios con población negra-afromexicana* y es reconocida como patrimonio en ciertos circuitos académicos y políticos y como parte de las movilizaciones afroamericanas. En ese sentido, es importante observar cuáles han sido los cambios que han operado en los últimos años respecto a la noción de patrimonio afroamericano en México ya que, como señala Buenahora (2018), el hecho de que la cocina afro en México sea parte de los recursos culturales que se ponen en juego para el reconocimiento no siempre incluye a dichas comidas regionales:

La resistencia al reconocimiento del patrimonio culinario afroamericano se asienta en mecanismos de racialización y discriminación que desde hace algunas décadas se han empezado a visibilizar, en gran medida por el esfuerzo de los investigadores y las organizaciones comunitarias que han trabajado arduamente para el reconocimiento constitucional de los pueblos negros mexicanos. (Buenahora 2018, pp. 80-81)

Desde 2015, cuando empezó el decenio para los pueblos afroamericanos impulsado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la presencia mediática y política de los pueblos afroamericanos en México se hizo importante y se revalorizó como parte de las políticas multiculturales. Aquellas acciones y manifestaciones culturales de la vida cotidiana hoy se muestran ya no solo como un recurso político dentro de las maquinarias de reconocimiento de lo intercultural, sino que ingresaron en estos tiempos en las políticas de la cultura como una mercancía, incluidas las patrimonializaciones de la alteridad. Sin embargo, las políticas de reconocimiento patrimonial han sido discutidas en el ámbito académico por especialistas que se dedican a construir una antropología que contribuya al reconocimiento estatal de las poblaciones negras-afroamericanas, como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) que realizó un diagnóstico al respecto a cargo de María Elisa Velázquez, quien señala que:

Otros historiadores han realizado valiosas investigaciones en los estados de Guerrero y Oaxaca desde 1960 a 1990, como Thomas Stanford y Gabriel Moedano, ambos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, así como Miguel Ángel Gutiérrez. Ellos recopilaron corridos, coplas, bailes y música, a través de grabaciones de grupos en las comunidades, editando discos y publicaciones. En la misma región, pero más contemporáneos, son los trabajos de Carlos Ruiz, quien ha realizado estudios especialmente interesantes sobre el son o fandango de artesa. Este son se baila sobre una tarima de forma zoomorfa, posiblemente de un toro o un caballo, que recuerda la relación que hasta hoy caracteriza a la población afroamericana con las actividades de la ganadería en la región de la Costa Chica. Los ritmos y la música en las que se utilizan instrumentos como el cajón, percusión que se toca o golpetea con las manos y palos, han sido identificados con ciertas regiones de África por Carlos Ruiz. Es importante señalar que, aunque se han escrito varios trabajos etnográficos sobre estas comunidades, todavía falta mucho por hacer. (Velázquez 2013, p. 157)

Barcos, memoria y agencia: Aydé Rodríguez en el circuito artístico mexicano

Para realizar este texto me comuniqué con la pintora Aydé Rodríguez, quien en julio de 2023 fue la artista central en la exposición de arte contemporáneo para la galería Proyectos Monclova en un barrio lujoso de la Ciudad de México. También representó a México en el Núcleo contemporáneo de la Bienal de Venecia 2024. Aydé y yo hablamos por teléfono durante un par de horas, tiempo en el que le pregunté si podría usar la información que me dio para escribir sobre arte contemporáneo, patrimonio y la mirada negra-afromexicana. Me contó cómo elabora sus pinturas y eso me llevó un rato largo de reflexión respecto a cómo, desde la academia, imaginamos la memoria como contraposición de la historia.

En este texto me referiré a las narraciones específicas sobre identidad, subjetividad e historia que Aydé me compartió, como también lo hicieron otras personas activistas dentro de la movilización negra-afromexicana en los últimos quince años. Propongo que la memoria sea leída como una red de significados negociados entre la imaginación y la historia pública, entre las redes de los afectos con el pasado y las acciones políticas del presente a partir de un trabajo de largo aliento como acompañante del movimiento negro-afromexicano y como hija de la región Costa Chica.

En otros textos me he referido a los diferentes usos de las temporalidades por parte de personas activistas del movimiento afromexicano; en el presente artículo quiero centrarme en la entrevista realizada a la artista Aydé Rodríguez, particularmente en relación a su concepto “historia de voces”. Me parece una propuesta que permite pensar la relación entre poder, imaginación y arqueología. Con esa “historia de voces” se pueden pensar las formas como el movimiento negro-afromexicano confrontó las estructuras de poder y de conocimiento mestizas en México a finales de la década de los 90 del siglo XX. En la segunda década de los 2000 esta situación se ha visto mucho más normalizada y popularizada por el avance político a nivel nacional del movimiento, pero también por las políticas neoliberales del multiculturalismo⁹ que, actualmente, están siendo replanteadas por el avance de la ultraderecha a nivel global.

La historia de voces corresponde no sólo a una cuestión que Rodríguez utiliza para su arte. En este artículo el concepto retoma la perspectiva de otras intelectuales de la zona que, a través del movimiento negro-afromexicano, han producido conocimiento a partir de una postura que busca un lugar en el diálogo multicultural con el Estado. Intelectuales como Rosa María Castro, Yolanda Camacho y Juliana Acevedo¹⁰ han hecho contribuciones al feminismo mexicano así como a la idea de diversidad en términos políticos; también lo han hecho en torno a cómo comprender los procesos de racialización. El arte de Rodríguez puede ser entendido en esa constelación intelectual.

9 Para el tema de políticas multiculturales y neoliberalismo se recomienda Hale (2005).

10 Para mayor información véase Varela (2023b).

La historia de voces que propone como metodología artística Aydé Rodríguez no se extingue en la posibilidad de plasmar esas voces en el arte en una relación simplificada; está relacionada con una de las principales demandas y actividades del movimiento negro-afromexicano que es la visibilidad de su propia historia, pero también de los procesos sociales que dan cuenta de cómo se elaboran las formas de historia pública a partir de ejercicios de imaginación en la región Costa Chica, específicamente. Dialoga con Karina Bidaseca, quien propone una metodología que tome en cuenta las relaciones de poder en los diálogos “interculturales”:

Esta metodología es una invención que se propone ante el desafío metodológico que implica la ruptura epistemológica de los estudios postcoloniales (Bidaseca, 2010). En el ensayo de intentar plasmar un diálogo intercultural con las diferentes voces, busco quebrar la monoglosia colonizadora y cuestionar al narrador omnisciente. Inspirada por los aportes de Ranajit Guha, llamo voces altas y bajas para diferenciar las intensidades de las voces bajas contrahegemónicas (y hegemónicas), de las altas y de nuestras propias voces. Propongo discernir las voces de los actores: cuándo es la suya propia, cuándo es una voz sofocada, fagocitada, mimetizada o silenciada. (Bidaseca, 2011, p. 64)

La artista

Aydé Rodríguez nació en Comaltepec, Cuajinicuilapa, Guerrero, en 1956, en la región de la Costa Chica, a la cual me he referido en este texto. Se identifica así: “no soy *negra*, *negra* pero tampoco soy blanca, soy así como *achocolotada*”. Migró joven a la Ciudad de México por cuestiones relacionadas con el trabajo y vivió allí por doce años; cuando volvió se asentó en Cuajinicuilapa como madre autónoma. Al volver contaba con 38 años y fue entonces cuando empezó a pintar; recuerda que inició su actividad artística como una forma de remembranza de las mujeres artistas en su familia, específicamente su tía y su abuela. De hecho, la primera pintura que hizo fue un retrato de su abuela, a quien juró pintar todos los días después de que ésta falleciera siete años después de su regreso a Comaltepec. Nieta de campesinas, se fue de la región por violencia de género y volvió a la costa porque la contaminación le estaba afectando los pulmones.

A su regreso a la Costa Aydé abrió un restaurante de mariscos en Cuajinicuilapa esto se volvió su actividad económica central durante muchos y fue allí donde conoció a dos varones que serían importantes para su vida. El primero de ellos es el actual diputado afromexicano Sergio Peñaloza Pérez, quien era cliente asiduo de la marisquería de Aydé. Sergio invitó a la segunda persona, el padre Glyn Jemot, quien trabajó como sacerdote en la región Costa Chica. Jemot es un hombre de Trinidad y Tobago, reconocido por el impulso que dio a los procesos de formación artística e identitaria entre los pueblos negros de la Costa Chica. Actualmente Aydé cerró el restaurante porque vive con una enfermedad crónica-degenerativa que la tiene preocupada y con afectaciones a su salud.

Aydé ocupaba el tiempo libre sin clientes en la marisquería para dibujar y pintar. Cuenta que primero empezó a dibujar indígenas y luego flores, pero ninguno de esos dibujos le hacía sentido:

Todo el mundo pinta indígenas, luego flores, pero yo pensaba: “vengo de familia afro” mi madre era negra y mi padre blanco. Mi abuela platicaba de los negros que habían llegado aquí, a ella también le platicaron. Acá en Guerrero nadie pintaba negros ¿por qué? Y recordé que, en mi niñez, mis abuelos, cuando era niña, mi abuelo que era *negro- negro* platicaba mucho de esas historias. Había como un misterio, hablaban quedito de las cuestiones de las personas negras y yo no entendía, porque yo veía a mi mamá *negrita, negrita*. (Aydé Rodríguez, Comunicación personal, mayo de 2023)

En las pláticas que tenía con Sergio y Glyn ellos le preguntaron por las pinturas que tenía colgadas en su restaurante. Debido a que la artista había vivido burlas por sus pinturas de gente negra, negó ser su autora hasta que Glyn le pidió el contacto de la artista; entonces Aydé tuvo que asumir la autoría. El sacerdote le dijo que no debía avergonzarse porque “pintaba historias”. Tras esta plática Aydé fue integrante y docente del Centro Cultural Cimarrón¹¹ durante nueve años, acercándose así al activismo negro. Allí empieza la relación que establece con la historia y el arte, lo que denominaría una arqueología de la imaginación:

Cuando era pequeña nadie te hablaba de esa historia, entonces ibas creciendo sin darte cuenta de quién eras o porque éramos así. Pensé que yo sabía un poquito de esa historia porque mi abuela siempre me platicaba de esos negros que había llegado acá, entonces me di a la tarea de andar haciendo investigación para poder pintar. Pensé que yo necesitaba saber un poco más sobre la historia oral de ese barco que se hundió, que encalló en la costa, de cómo llegaron los esclavos aquí. No de esa historia de antropología, no de historiadores sino yo quería saber la historia verbal de la gente grande, de los adultos a quienes les habían contado esa historia, por eso yo le llamo historia de voces. Porque va de voz en voz, tú le platicas a tus hijos, tus hijos a tus nietos y así va la cadenita de historia, de plática y me fui adentrando hasta lograr pintar lo más que he podido de esa historia que aparentemente quedó en el pasado pero que todavía vemos muchas personas que tratamos de rescatarla, porque muchos jóvenes, en general no sabe de la existencia de nosotros, los pueblos negros. Ahora se sabe un poco más, pero hace 30, 40 años no se sabía nada de nuestra existencia. (Aydé Rodríguez, comunicación personal, mayo de 2023)

En ese sentido, Aydé ha investigado sobre la historia afromexicana de diversas partes de México, como Yanga, y ha realizado obras murales que son compradas, sobre todo, por universidades y por personas de Estados Unidos. Su trabajo se encuentra en diversos puntos del país vecino y ahora, y de forma temporal, en una galería mexicana.

¹¹ El Centro Cultural Cimarrón es una institución civil para el desarrollo del arte afromexicano. Fundado por el padre Glynn a finales de los años 90 del siglo XX en el pueblo de El Ciruelo, se ha dedicado, por décadas, a impulsar las expresiones artísticas de las personas y comunidades negras de la Costa Chica. Para más información véase: Centro Cultural Cimarrón (4 de junio de 2024).

En cierto sentido aquella idea de los barcos esclavistas, mencionada en esta entrevista, ya estaba presente en el trabajo de Aguirre y ha sido resignificada por Aydé y muchos activistas y personas de la Costa Chica:

También debieron ser introducidos a Cuijla negros esclavos adquiridos en Acapulco, puerto que, a fines del siglo XVI, primera mitad del siglo XVII y aún a fines de esa centuria, vio llegar barcos negreros que violaban el texto de los asientos celebrados en las diaras compañías encargadas de introducir esclavos que requerían, como única vía de entrada, el puerto de Veracruz. (Aguirre 1992, p. 63)

La idea del barco que transportó personas esclavizadas a la región de la Costa Chica no es nueva; tampoco es solo de Aydé Rodríguez o de Aguirre. En muchos pueblos de la región geográfica señalada en este artículo se da por sentado que el origen de las personas negras o afromexicanas está relacionado con los procesos de esclavización, así como por el cimarronaje¹².

Conclusiones

En este artículo me he referido a la manera como la arqueología mexicana no estableció relaciones con los pueblos negros-afromexicanos, pero sí fue parte de la política de mestizaje del Estado-nación durante el siglo XX en México. También pensé en la patrimonialización de ciertas actividades del pueblo negro-afromexicano y cómo la materialidad y la relación entre imaginación, historia y arqueología podrían verse cristalizadas en el concepto de la artista plástica Aydé Rodríguez.

Hay en el aire muchas preguntas más sobre cómo pensar una relación menos utilitaria entre la arqueología, la historia y la imaginación desde la agencia de los sujetos sociales que hoy cuentan su historia. Los polos anteriores no son polos opuestos o contrarios; son una red de significados que van resemantizándose en su uso por parte de las personas. Uno de los ejemplos más claros de esto es cómo la idea del redondo ha viajado desde la primera obra de Aguirre hasta la imaginación de Aydé, para quien la idea de los redondos está relacionada con las marcas de racialización en la región costeña:

Redondo: eran las casas donde vivían las personas que trajeron como esclavos, así vivían en África, en redonditos de palapas. Las casas así eran en Cuaji, también en mi pueblo pero solo los hacendados vivían en casas de teja. Los indígenas vivían en bajareques y donde vivían los esclavos eran redondos (Aydé Rodríguez, Comunicación personal, mayo de 2023).

La imaginación política desplegada por el movimiento negro-afromexicano desde finales de los años 90 del siglo XX da cuenta de procesos diferenciados en cuanto a su relación con el Estado, especialmente con las disciplinas. Asimismo, permite analizar cómo los sujetos que hoy se reconocen como negros o afromexicanos despliegan la potencia de

12 Para profundizar en el tema véanse Lewis (2012) y Varela (2022).

la imaginación y la relectura de una historia que va en contrasentido de un tiempo vacío y homogéneo, horadando la historial nacional a partir de pequeñas piezas de rompecabezas sobre la historia colectiva.

La idea de “historia de voces” es una forma de potencia política sintetizada por la artista Aydé Rodríguez con una historia específica que se refiere a las luchas políticas e intelectuales del movimiento negro-afromexicano, en el cual las personas de la región Costa Chica han proveído a la discusión académica sobre los feminismos y la racialización, elementos particulares para comprender una realidad nacional matizada por el discurso mestizo, en el cual la presencia de estos pueblos no cabía en las expresiones de ciudadanía. Así, pensar de forma interseccional la realidad social mexicana permite dar cuenta de otras historias locales que contribuyen al entendimiento del crisol nacional, así como a nuevas formas de pensar la historia, la política y aquello que funciona como catalizador de lo nacional.

En otro sentido, la obra plástica de Aydé podría dar cuenta de una materialidad afromexicana que apenas ahora puede verse plasmada en sus lienzos: una parte de imaginación y otra de historia de voces, junto a las escrituras de la historia nacional nos muestra la potencia de observar que ante la imposibilidad de la arqueología mexicana para ver la cultura material del pasado negro-afromexicana, éste se resiste a ser borrado y regresa en los trazos de Rodríguez.

Uno de los aportes de “lo afromexicano” es poner en tensión cuáles son las bases epistémicas de la antropología, la historia, los estudios de género y, específicamente, de la arqueología hecha en México. A partir del trabajo material e intelectual de una artista se puede pensar en una nueva forma de enmarcar la idea del pasado material afrodescendiente, ya no sólo a partir de la monumentalidad de las pirámides y los relatos que le acompañan, sino a través de historias locales y mínimas que dan cuenta de la vida y los artefactos culturales de poblaciones como la afromexicana.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Gil, Yásnaya (2018). “Nunca más un México sin nosotros”. La Social. <http://www.catedrainterculturalidad.cucsh.udg.mx/sites/default/files/NuncaMas.pdf>
- Aguirre Beltrán, Gonzalo ([1946] 1992). *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Fondo de Cultura Económica.
- Alberro, Solange. (1979). *Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración. El trabajo y los trabajadores en la historia de México*. El Colegio de México, Universidad de Arizona.
- Alegría, Luis; Acevedo, Pía y Rojas, Carlos (2018). Patrimonio cultural y memoria. El giro social de la memoria. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 34, 21-35.
- Bennett, Herman (2009). *Colonial blackness. A history of Afro-Mexico*. Indiana University Press.

- Bidaseca, Karina (2011) Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial Andamios. *Revista de Investigación Social* 8(17), 61-89.
- Buenahora, Giobanna (2018). Experiencias silenciadas: breves apuntes sobre la cocina afroamericana. *Diario De Campo* 4, 74-85.
- Cardona, Héctor (2016). De la materialidad del pasado a la legitimación del presente: arqueología y patrimonio. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 37 (148), 41-61.
- Castañeda, Rafael (2012). Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.
- Díaz Casas, María Camila (2015). *In Mexico you could be free, they didn't care what color you was: afrodescendientes, esclavitud y libertad en la frontera entre México y Estados Unidos, 1821-1865*. [Tesis de doctorado no publicada, Escuela Nacional de Antropología e Historia].
- Gómez, Fernando (2007). Análisis del desarrollo disciplinar de la arqueología mexicana y su relación con el patrimonio arqueológico en la actualidad. *Cuicuilco* 14(41), 219-241.
- Hale, Charles (2005). Neoliberal multiculturalism Political and legal. *Anthropology Review*, 28 (1), 10-19.
- Hernández, Judith y Moreno, Blanca Rosa (2014). El trabajo esclavo en San Juan de Ulúa durante el siglo XVI. En Emiliano Gallaga (Ed.), *¿Negro?... No, moreno... Afrodescendientes y el imaginario colectivo en México y Centroamérica*, (pp. 137-166). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Hoffmann, Odile (2006). Negros y fromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología* 68(1), 103-135.
- Juárez, Nahayeilli (2017). El trecho recorrido. Cátedra UNESCO INAH-CIESAS. Afrodescendientes en México y Centroamérica: reconocimiento, expresiones y diversidad cultural. *Ichan Tecolotl*. 382 (35). [https://ichan.ciesas.edu.mx/el-trecho-recorrido/#:~:text=En%20el%20marco%20de%20esta,Yanga,%20Veracruz%20\(2017\)](https://ichan.ciesas.edu.mx/el-trecho-recorrido/#:~:text=En%20el%20marco%20de%20esta,Yanga,%20Veracruz%20(2017).).
- Lara, Gloria (2010). Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000). En Odile Hoffmann (Ed.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, (pp. 307-334). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Lewis, Laura (2012). *Chocolate and corn flour: history, race, and place in the making of "black" Mexico*. Duke University Press.
- Naveda, Adriana (1979). La lucha de los negros esclavos en las haciendas azucareras de Córdoba en el Siglo XVIII. *Anuario II*, 76-85.
- Machuca, Jesús Antonio (2023). Raza, nación e ideología del mestizaje en México. *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*, (45), 42-51. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/19203>
- Mantilla, Johana (2016). Arqueología y comunidades negras en América del Sur: problemas y perspectivas. *Vestígios* 10 (1), 15-35.
- Marcus, G. E. (2018). Etnografía Multisituada. Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000. *Etnografías Contemporáneas*, 4(7). <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/475>

- Martínez Montiel, Luz María (1992). Afroamérica crisol centenario. En José Andrés-Gallego (Ed.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica* (pp. 9-44). Fundación MAPFRE.
- Masferrer León, Cristina (2013). *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano de la Ciudad de México*, INAH.
- Moedano, Gabriel y Pérez, Emma (Eds.) (1992). *Aportaciones a la investigación de archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista*. INAH.
- Moreno Figueroa, Mónica Gabriela (2022). Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México. *Estudios Sociológicos De El Colegio De México*, 40, 87-118. <https://doi.org/10.24201/es.2022v40.2084>
- Motta, Arturo (2006). Tras la heteroidentificación. El “movimiento negro” costachiquense y la selección de marbetes étnicos. *Dimensión Antropológica* 13(38), 115-150.
- Rufer, Mario (2014). La comunidad melancólica: etnicidad, patrimonio comunitario y memoria en México. *KLA Working Paper Series*, No. 12, 1-23. https://kompetenzla.uni-koeln.de/sites/fileadmin2/WP_Rufer.pdf
- Ortega León, Víctor (2020). *Líneas imaginarias. Arqueología, Nacionalismo y el Norte de México, Secretaría de Cultura*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quecha, Citlali (2015). La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial. *Anales de Antropología* 49(2), 149-173,
- Varela Huerta, Itza Amanda (2022). Afroméxico: narraciones sobre esclavitud y mestizaje entre activistas negros-afromexicanos de la Costa Chica, Oaxaca. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica* 23 (1), 218-243.
- Varela Huerta, Itza Amanda (2023a). *Tiempo de diablos: usos de la cultura y el pasado en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros afromexicanos*. CIESAS.
- Varela Huerta, Itza Amanda (2023b). Black women’s epistemological contributions: Afro-Mexican women in the twenty-first century. En Christen Smith y Lorraine Leu (Eds.), *Black feminist constellations. Dialogue and translation across the Americas*, (pp. 80-95). University of Texas Press.
- Vázquez, Luis (1996). *El leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*. CIESAS.
- Velázquez, María Elisa (2013). Informe sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) afrodescendiente: México. En *Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes en América Latina*, vol. 2, (pp. 128-177). CRESPIAL.
- Vinson, Ben y Vaughn, Bobby (2004). *Afroméxico, el pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. Fondo de Cultura Económica.
- Villaseñor Alonso, Isabel, & Zolla Márquez, Emiliano (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y representaciones sociales*, 6 (12), 75-101. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102012000100003&lng=es&tlng=es
- Wesp, Julie (2014). *Bodies of Work: Organization of Everyday Life Activities in Urban New Spain*. [Tesis de doctorado, University of California-Berkeley].

Sitios web, diarios y otros archivos consultados

- Andrés Manuel López Obrador (16 de diciembre de 2023). *La danza de los diablos*. [Archivo de video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=IIQfU7N84gw>
- Centro Cultural Cimarrón (4 de junio de 2024). ¿Quiénes somos? *Centro Cultural Cimarrón* <https://centroculturalcimarron.blogspot.com/search/label/QUI%C3%89NES%20SOMOS>
- Juárez Huet, Nahayeili (4 de junio de 2024). El trecho recorrido. Cátedra UNESCO INAH-CIESAS. Afrodescendientes en México y Centroamérica: reconocimiento, expresiones y diversidad cultural. *Ichan tecolotl*. <https://ichan.ciesas.edu.mx/el-trecho-recorrido/>

Itza Amanda Varela Huerta

<https://orcid.org/0000-0003-3160-7481>

ivarela@correo.xoc.uam.mx



Profesora-investigadora en el departamento de Educación y Comunicación de la UAM-X. Entre 2020 y 2023 fue profesora-investigadora en el Centro de Estudios de Género de El Colegio de México. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco; maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México y licenciada en Comunicación Social por la UAM-X. Entre 2018 y 2020 fue investigadora posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- Pacífico sur en la ciudad de Oaxaca. Ha impartido clases en la UABJO, el CIESAS, El Colegio de México, la UACM. Colaboró profesionalmente como redactora y reportera en el diario mexicano *La Jornada*, entre 2005 y 2012, y en el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez como estrategia de comunicación para los derechos humanos. Sus investigaciones se centran en diversas formas de racismo, procesos políticos negros-afromexicanos, feminismos, estudios culturales y crítica poscolonial. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt, nivel I. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *Género, racialización y representación: apuntes para el análisis de productos audiovisuales en el México contemporáneo* (2022, *Revista Estudios Sociológicos*, Colmex), *Mujeres y movimiento negro afroamericano a través de la historia de vida* (2021, *Revista Estudios Feministas*) y el libro *Tiempo de Diablos: Usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos* (CIESAS, 2023). Actualmente investiga la relación entre productos audiovisuales, género y racismo en el México contemporáneo, específicamente en las telenovelas mexicanas y el cine realizado por mujeres indígenas y negras-afromexicanas.