

# Nunca más un México sin nosotras

Feminismo y mujeres afromexicanas

---

---

## Never again a Mexico without us

Feminism and afromexican women

*Itza Amanda Varela Huerta\**

### *Resumen*

En el presente artículo se analizan los elementos que permitieron un discurso específico de las mujeres negras-afromexicanas en el contexto de la movilización política de estos pueblos de la Costa Chica de Oaxaca. Se da cuenta de cómo se entrelazan discurso, género y lenguaje a partir de la experiencia de las mujeres afromexicanas y su relación con los feminismos como una respuesta frente a las políticas de la identidad en un mundo globalizado.

*Palabras clave:* mujeres, feminismo, pueblos negros-afromexicanos, afromexicanas, etnicidad.

### *Abstract*

This paper analyzes the elements that allowed a specific discourse of black-afromexican women in the context of the political mobilization of people of the Costa Chica of Oaxaca. It realizes how discourse, gender and language intertwine from the experience of afro-mexican women and their relationship with feminisms.

*Key words:* women, feminism, afromexicans, afromexican women, ethnicity.

Artículo recibido: 17/07/2018

Apertura del proceso de dictaminación: 17/09/2018

Artículo aceptado: 05/ 07/2019

\* Investigadora huésped modalidad posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Pacífico Sur [itza\_amanda@yahoo.com.mx].

México es un territorio en guerra desde hace más de 12 años; guerra contra su pueblo por parte de su propio ejército y de grupos paramilitares que los diferentes gobiernos impulsan o permiten en diversos espacios y geografías de la nación. Esta dinámica social de violencia, terror y muerte se denuncia como una fase del capitalismo antidrogas,<sup>1</sup> es decir, una forma del neoliberalismo que, entre otras funciones, busca el despojo territorial para diferentes industrias vinculadas con el crimen organizado, la industria turística o la extractivista.

Ante estos cambios en la relación del Estado con la ciudadanía, existen diferentes formas de responder a las políticas de despojo que van desde la creación de policías comunitarias, denuncias masivas ante instituciones supranacionales, manifestaciones, luchas armadas, movimientos por la paz, búsqueda de justicia para niños, jóvenes y mujeres desaparecidas o asesinadas. Todas estas movilizaciones se dan en México en el marco de la “guerra contra el narcotráfico”; sin embargo, en este espacio me enfoco en una forma un poco menos relacionada con las estructuras tradicionales para hacer política y dar cuenta así de la formación de un feminismo negro-afromexicano en el marco de la movilización política por el reconocimiento de esta población en la zona de la Costa Chica mexicana, movimiento que inició hace más de tres décadas.

Me centro en la relación entre género, lenguaje y discurso con el objetivo de asumir una postura disciplinar y teórica en relación con las diferentes formas en las cuales las mujeres de la Costa responden a las políticas de invisibilización y despojo del Estado mexicano, pero también a una construcción teórica y política en el marco de la movilización negra-afromexicana. Cabe señalar también el vínculo de los tres lineamientos con el feminismo como potencialidad teórica y política, por lo que considero pertinente discutir esta relación a la luz del fenómeno social que es fundamental para analizar las tres nociones que convocan a la escritura de este texto: la emergencia del sujeto político *mujer negra-afromexicana* y de un discurso de feminismo negro-afromexicano, como efecto.

Busco describir las condiciones de posibilidad en dicha emergencia; reflexionar sobre los efectos de las discusiones teóricas del género y el feminismo en el discurso de las activistas negras-afromexicanas. Trabajo

<sup>1</sup> Dawn Marie Paley, *Capitalismo antidrogas. Una guerra contra el pueblo*, Ciudad de México, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos/Libertad bajo Palabra. 2018.

con ejes teóricos que me permiten dialogar con las diferentes observaciones e informaciones obtenidas durante el trabajo en campo entre las diversas organizaciones negras-afromexicanas con una mirada mediada por la teoría poscolonial.

La metodología se basa en los hallazgos etnográficos realizados durante el periodo 2013-2017, el cual incluye diferentes visitas de campo a la región Costa Chica, así como asistencia a los Encuentros de Pueblos Negros (EPN) durante los años señalados. Asimismo, retomo información recabada en campo en encuentros políticos, charlas informales y entrevistas semiestructuradas.

#### GÉNERO, LENGUAJE Y DISCURSO: ABORDAJES GENERALES

El debate sobre el término género abrevia actualmente de todas las disciplinas y ciencias; para vincularlo con una genealogía y observar cuáles han sido las constituciones epistemológicas que derivan de sus usos, me valgo de la perspectiva de Joan Scott,<sup>2</sup> para quien este concepto da cuenta de “unas determinadas construcciones culturales, toda la creación social de las ideas acerca de los roles apropiados para las mujeres y los hombres. Es una forma de referirse exclusivamente a los orígenes sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres”. Según esta definición, “el género es una categoría social impuesta a un cuerpo sexuado”.

Para Scott, los usos del término género están vinculados con el mundo del lenguaje, entendido éste no sólo como un elemento racional que diferencia a la humanidad de “lo animal” sino como potencial constructor de la misma realidad que nombra:

Algunas historiadoras feministas (incluida yo misma) han visto con un prudente optimismo el creciente interés de sus colegas por las teorías del lenguaje. Estas teorías (contenidas en los escritos de autores posestructuralistas y de antropólogos culturales), mejor dicho, esas teorías epistemológicas, ofrecen una forma de pensar sobre la manera en que la gente construye el sentido, sobre cómo la diferencia (y, por consiguiente, la diferencia sexual) opera en la construcción del sentido, y sobre cómo la complejidad de los usos contextuales abre el camino a nuevos cambios en el campo del sentido.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Joan Wallach Scott, *Género e historia*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, p. 53.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 77.

El lenguaje deja de ser comprendido como una habilidad funcional del ser humano para analizarse como una cadena de significaciones vinculada con las subjetividades pero que, al mismo tiempo, es imposible de realizar si no es en términos de una interacción social, así lo señala Voloshinov:

La comprensión del signo es el proceso de relacionar un signo dado que tiene que ser comprendido con otros signos ya conocidos; en otras palabras, la comprensión responde al signo mediante otros signos. Esta cadena de la creatividad ideológica y de la comprensión, que conduce de un signo al otro y después a un nuevo signo, es unificada y continua; de un eslabón signico y, por tanto, material, pasamos ininterrumpidamente a otro eslabón asimismo signico. No existen rupturas, la cadena jamás se sumerge en una existencia interior no material, que no se plasme en un signo. Esta cadena ideológica se tiende entre las conciencias individuales y las une. Los signos surgen pues, tan sólo en el proceso de interacción entre conciencias individuales. La misma conciencia individual está repleta de signos. La conciencia sólo deviene conciencia al llenarse de un contenido ideológico, es decir, signico y, por ende, sólo en el proceso de interacción social.<sup>4</sup>

La relación entre género y lenguaje no es sólo conceptual, sino que tiene una especificidad en la producción y reproducción de signos que marcan en el lenguaje qué es ser mujer y qué es ser hombre en determinados contextos sociales y, por ende, en la acción de éstos:

Por “lenguaje” entiendo no sólo las simples palabras en su uso literal, sino la creación del sentido a través de la diferenciación. Por “género” quiero decir no sólo los simples roles sociales de hombres y mujeres sino la articulación, en contextos específicos, de la comprensión social de la diferencia sexual. Si el sentido se construye en términos de diferencia (al distinguir explícita o implícitamente algo que es de algo que no es), entonces la diferencia sexual (variable histórica y culturalmente, aunque parezca que sea estable e irrefutable por su referencia a los cuerpos naturales y físicos) es una forma importante de especificar o establecer el sentido. Así, mi argumento es el siguiente: si nos ocupamos de las formas en que el lenguaje construye el sentido, estaremos en una buena posición para encontrar al género. Especialmente inevitables son las conexiones entre lenguaje y género que se desarrollaron en Europa occidental y en los Estados Unidos en los siglos XIX y XX [...] Asimismo, las conexiones

<sup>4</sup> Valentin Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 34.

son inevitables porque fue precisamente en este periodo cuando el género se articuló como una cuestión problemática.<sup>5</sup>

El lenguaje genera sentido, nos permite la creación y recreación de un mundo simbólico que dé cuenta de nuestras relaciones sociales, es siempre una entidad que está en un proceso de significación y resignificación por parte de los sujetos, la noción de género entra en el lenguaje a partir de formas de construir, primero, un discurso que intenta estabilizar y universalizar las nociones de “mujer”, “hombre” como diferencias *esencial y naturalmente dadas*. Es decir, esta relación simbólica estructura un discurso naturalizado sobre la diferencia entre cuerpos sexuados: la diferencia sexual.

El discurso sobre la diferencia sexual, parafraseando aquí a Teresa de Lauretis,<sup>6</sup> y en cierto sentido a Judith Butler,<sup>7</sup> intenta hacer natural la construcción social sobre el cuerpo humano a partir de las características sexuales, despojándolo así de su dimensión sociohistórica que construye las relaciones de género y produciendo una categoría universal sobre la mujer, que contrapone al concepto universal de varón.

A la pregunta que anima el deseo de pensar el género como una categoría productiva en la epistemología de las ciencias sociales y sobre todo en cuáles son sus efectos en la creatividad de los movimientos sociales y viceversa, se impone otra: ¿cómo se construyen los discursos sobre género en diferentes momentos históricos y en diferentes regiones, para diferentes cuerpos racializados? Para pensar en esta pregunta fundamental me parece que la idea de contextualismo radical<sup>8</sup> de Stuart Hall se asocia con la tesis de Chandra Mohanty sobre cómo fueron construidas las nociones de “Mujer del Tercer Mundo” por cierto feminismo Occidental<sup>9</sup> y, así, continuar con la cadena

<sup>5</sup> Joan Wallach Scott, *Género e historia*, op. cit., p. 80.

<sup>6</sup> Teresa de Lauretis, “La tecnología del género”, en *Diferencias, etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Editorial Horas y Horas, 2000.

<sup>7</sup> Judith Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* Buenos Aires, Paidós, 2012.

<sup>8</sup> Para Restrepo, el método de S. Hall es el del “contextualismo radical” (Grossberg 2007), es decir, una opción que enfatiza la comprensión de las coyunturas. Se trata, en efecto, de un pensamiento historizante que muestra la contingencia del presente, en tanto la realidad pudo siempre haber adquirido otra forma, y porque subraya que siempre puede ser transformada”. En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Colombia/Ecuador, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana/ Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador/Envió Editores, 2010, p. 10.

<sup>9</sup> Para Chandra Mohanty, “claramente, el discurso y la práctica política del feminismo occidental no son ni singulares ni homogéneos en sus objetivos, intereses o análisis. Sin embargo, es posible rastrear una coherencia de efectos que resultan del supuesto implícito

infinita de significados de Bajtin, para quien el lenguaje está determinado por el momento histórico en el cual se constituye dicha cadena de significación. En todo caso, para pensar concretamente en esto, podemos referirnos a los discursos dominantes de ciertas épocas históricas.

Para Michel Foucault, el discurso responde a ciertas condiciones de posibilidad, por lo cual es primordial conocer las huellas que permiten que algo sea dicho y estructurado como un discurso, ya “que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”.<sup>10</sup>

La perspectiva de Foucault me permite volver a mis objetivos: primero, pensar en las condiciones de posibilidad de la inserción de la mujer negroafromexicana en la cadena infinita de significación y cómo se construyen los discursos de dichas mujeres en un contexto específico, por ende, cuáles son las formas en las que las mujeres creativamente responden a políticas neoliberales en sus territorios y espacios sociales.

#### ¿EMERGENCIA O CONSTRUCCIÓN ÉTNICA? LENGUAJE, GÉNERO Y DISCURSO DE MUJERES RACIALIZADAS EN LA COSTA CHICA

##### *La trama*

Después del entierro de Mamá Geña (última partera del pueblo negroafromexicano José María Morelos, en Oaxaca), Céline y yo volvemos caminando del cementerio. Son más o menos las cuatro de la tarde de un día de agosto de 2014. Pleno verano en la Costa y el calor pesa, porque hay poco aire corriendo por el pueblo. Decidimos hacer una pausa del “trabajo de campo” y entramos

---

de ‘Occidente’ –con todas sus complejidades y contradicciones– como referente primario en teoría y praxis. Mi referencia al ‘feminismo de Occidente’ no pretende de ninguna forma sugerir que se trata de un conjunto monolítico. Más bien busco hacer notar los efectos similares de varias estrategias textuales, utilizadas por escritoras que codifican al Otro como no occidental y, por tanto (implícitamente), a sí mismas como ‘occidentales’. En este sentido utilizo el término feminismo occidental” Chandra T. Mohanty, “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discursos coloniales”, en Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz (coords.), *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008, pp. 118-119.

<sup>10</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992, p. 6.

a una tienda de abarrotes en la zona periférica. Compramos una cerveza y nos sentamos a fumar un cigarro en la banqueta del establecimiento, como esperando que en algún momento pase el sol de la tarde.

Céline es una antropóloga francesa que investiga procesos de salud-enfermedad entre la población de la costa. Yo intento comprender algunas lógicas de las danzas, del movimiento político negro o afrodescendiente. La mujer que atiende los abarrotes nos comenta sobre el calor y nos invita a quedarnos un rato más y beber con calma la cerveza. Tendrá unos 40 años; las tres tenemos calor y hablamos del clima, de lo que pasa en la feria del pueblo, y así viene a la conversación que en esa zona, durante la feria de Morelos, hay mujeres jóvenes de otras regiones que ejercen el trabajo sexual. A partir de ese momento, nuestra anfitriona nos narra un poco y con paciencia, su propia historia.

Cuando tenía 15 años decidió fugarse con su novio a la casa de la familia de éste, en Morelos. Ella es de Jamiltepec, el distrito administrativo de la Costa en Oaxaca. Se fueron jóvenes a vivir a Morelos, donde ella tuvo hijos y, según nos contó, una vida de trabajo y de golpes. Después de algunos años, el marido decidió iniciar otra relación y ella decidió dejarlo. Mientras nos contaba su vida, la mujer se abanicaba; mi colega y yo no sabíamos qué decir hasta que la comerciante nos narró que su apuesta para seguir viviendo en el pueblo con sus hijos fue abrir la tienda y vivir en un espacio más reducido que la casa de sus suegros, pero que prefería eso a la vida de golpes con su ex marido.

También nos contó que esa historia en la Costa se repetía. Primero, porque *el robo* es una tradición entre las parejas que deciden hacer su vida juntas. Después de la *huida o el robo* de la novia, la mujer y el varón se van a casa de los padres de él; al día siguiente la madre del novio echa cuetes para comunicar al pueblo que la mujer era virgen (esto se verifica a través de la sábana manchada de sangre) y ahí, empieza *el perdón* que implica que la pareja y la familia del varón pide disculpas a la familia de la mujer por *el robo*.

La historia que también se repite, según la mujer, es la violencia doméstica contra las mujeres. Esta violencia no sólo puede ser ejercida en términos físicos o corporales, sino que el dominio sobre la mujer también sucede en términos estructurales, así lo muestran las estadísticas contenidas en el *Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente*, publicado en 2017 por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) y en el cual se informa que la población de 15 y más años de edad analfabeta es un índice de 5.3% para los varones y 8.4% para las mujeres; también para el indicador relacionado con la asistencia a la escuela, el documento muestra que el porcentaje de población entre 6 y 24 años, que no asiste a la escuela entre la población

afrodescendientes, es de 32.7% para varones y 34% entre las mujeres.<sup>11</sup> En términos generales, las mujeres tienen un porcentaje relativamente más bajo en cuanto a alfabetización y asistencia a la escuela en los municipios seleccionados.

La dueña de los abarrotes nos contó que el negocio va bien, que durante la feria hay más venta de cerveza y bebidas. Céline y yo nos despedimos cuando el sol ha pasado y pienso que la historia de *el robo* la escuché en algún encuentro político, reivindicada como uno de los rasgos culturales que diferencian a los pueblos indígenas de los pueblos negros-afromexicanos.

### *La urdimbre*

Octubre de 2016. Llego tarde al evento de presentación de la escuela para mujeres lideresas afromexicanas en el Museo Memoria y Tolerancia en el Centro Histórico de la Ciudad de México. Desde 2015 y finalizando octubre de 2016, la organización no gubernamental Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB), que se define como “una organización feminista que durante 16 años ha contribuido a crear una sociedad democrática y justa a través del conocimiento, la innovación y la formación de liderazgos sociales con perspectiva de género, derechos e interculturalidad [...] para *que las comunidades hablen por su propia voz*”,<sup>12</sup> impulsó un proceso de formación exclusivo para mujeres afromexicanas y la presentación de este proyecto está a cargo de las propias personas que cursaron la escuela de formación de liderazgo.

El espacio del auditorio está casi lleno mientras, en el panel, las expositoras explican que vienen de otros estados del país, cuentan sus procesos organizativos y su experiencia en la escuela de liderazgos del ILSB. Las mujeres de Guerrero, en su mayoría jóvenes, presentan por primera vez su versión de la Danza de los Diablos<sup>13</sup> y, al final, todas las participantes de

<sup>11</sup> Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México*, Aguascalientes, México, 2017.

<sup>12</sup> “Declaratoria de Mujeres afromexicanas de la Costa Chica”, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir [[http://ilsb.org.mx/foro\\_mujeresafro/](http://ilsb.org.mx/foro_mujeresafro/)], fecha de consulta: 5 de marzo de 2018.

<sup>13</sup> La Danza de los Diablos es un juego comunitario ejecutado sólo por varones el Día de los Santos Difuntos en los pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica y es usada por los activistas del movimiento para generar un repertorio propio que les permita diferenciarse de otros pueblos como los ñuu savi, binni zaa de la costa o los ñomndaa. Este juego/danza inicia en los cementerios de cada pueblo, punto de partida hacia las diferentes casas del pueblo. Los grupos de diablos son diferentes en cada uno de los pueblos. Fragmentos de esta danza también son ejecutados en diferentes encuentros políticos.



la escuela para lideresas afromexicanas suben juntas para leer la Declaratoria de Mujeres Afromexicanas de la Costa Chica, donde señalan:

Hoy las mujeres negras alzamos la voz, en la lucha contra el doloroso proceso de invisibilidad histórica, de la negación que hemos padecido desde la formación del Estado mexicano. Estamos aquí reunidas, ustedes y nosotras, porque hemos conocido nuestra verdadera identidad, nuestra historia ligada a África pero que se escribe en territorio mexicano, aun cuando no esté escrita en los libros de texto y sea poca la información a nivel nacional. Deseamos que ustedes escuchen y conozcan nuestras realidades y contextos que se viven en los pueblos negros-afromexicanos de Guerrero, Oaxaca y todo el país.<sup>14</sup>

Entre las principales demandas que presentaron en ese evento se encuentran: el cuidado responsable por parte de las instituciones sanitarias en materia de salud materno-infantil, ya que denuncian que en los nosocomios se les trata con racismo porque se tiene la creencia de que “las mujeres negras aguantan más” los dolores; evitar la esterilización forzada de las mujeres, ya que tienen casos registrados; una atención digna y cercana para evitar gastos de traslado así como vulnerabilidad antes, durante y después del trayecto de sus pueblos a los hospitales. Las mujeres exigen también en la Declaratoria que son ellas quienes deben elegir libremente el método de anticoncepción que desean usar, además, piden educación sexual de calidad para el sector juvenil.

En la lista de peticiones y denuncias se encuentra también la justicia en caso de feminicidios y en casos de violencia sexual, que ellas señalan se compagina con la creencia de que las mujeres negras-afromexicanas “están sexualmente disponibles”. Otra de las carencias de este sector poblacional es la falta de empleos y la limitada participación en los cargos de elección popular.

Considero central volver al planteamiento de Gayatri Spivak<sup>15</sup> en “¿Puede hablar el subalterno?”, en el que plantea cuáles son las imposibilidades y los límites de la voz de los sectores subalternos para que ésta pueda ser escuchada o que pueda iniciarse un proceso dialógico, lo cual me permite preguntarme: ¿cómo las mujeres negras-afromexicanas llegaron a nombrarse a sí mismas y también a organizarse políticamente en el amplio abanico de las políticas de identidad, haciendo eco de los discursos feministas?

<sup>14</sup> Declaratoria de Mujeres afromexicanas de la Costa Chica, *op. cit.*

<sup>15</sup> Gayatri Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, Bogotá, 2003.

*El tejido: la emergencia del sujeto político negro-afromexicano*

Desde finales de la década de 1990, organizaciones, colectivos e individuos iniciaron un proceso de identificación étnica negra, afrodescendiente o afromexicana en la región Costa Chica<sup>16</sup> para hacer frente a una política estatal mestizofílica, es decir, pensada y actuada para incentivar una identidad mexicana basada en los usos de un pasado indígena sensible y majestuoso que, *pese a la violencia de la colonización*, encontró en la población de origen castellano la mezcla perfecta para generar una “nueva raza”: la raza de bronce. En este ejercicio discursivo y en las políticas públicas impulsadas durante el siglo XX por los diversos gobiernos posrevolucionarios, el lugar de las personas africanas esclavizadas y de sus descendientes quedó tachado y, en todo caso, para los discursos históricos nacionales su presencia terminó junto con el periodo colonial.

A partir de la movilización del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 y de las políticas multiculturalistas de la misma década, el sujeto normativo de la identidad mexicana fue desplazándose hasta convertirse en un signo que parece incluyente de las diferencias étnicas, sexuales y culturales. En ese periodo, la población afromexicana inicia el proceso de constitución étnica diferenciada de lo indígena como única alteridad en México; las demandas ya no sólo alcanzan la vida material, sino que buscan cuestionar la propia historia oficial mexicana. Desde principios de la década de 1990, las mujeres participan de estas organizaciones afro en diferentes espacios: desde la logística de los diferentes encuentros, generando conocimiento sobre sus prácticas culturales, y también en las organizaciones políticas. Pese a esta participación, el lugar de enunciación de la mujer quedó borrado debido a que el discurso sobre invisibilización, racismo y exclusión del pueblo negro-afromexicano construyó un universal aun dentro de la movilización política de corte étnico.

Durante casi 30 años, las organizaciones más visibles de la Costa eran conducidas por varones, los voceros –varones todos– del movimiento hablaban

<sup>16</sup> Respecto a este tópico véanse Gloria Lara, *Espacios, sociedades y acción institucional en la Costa de Oaxaca*, Oaxaca, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Secretaría de Cultura y Artes de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helu, 2012; Citlali Quecha Reyna, “La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial”, *Anales de Antropología*, vol. 49-II, julio-diciembre, UNAM, 2015, pp. 101-148. Itza Amanda Varela Huerta, “Tiempo de Diablos: usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica negra-afromexicana”, tesis de doctorado en ciencias sociales, México, UAM-Xochimilco, 2017.

de la situación de pobreza y negación en la que el Estado mexicano tiene a esta población, pero sobre la situación de las mujeres no se decía algo en particular, dado que no estaba en el universo discursivo de lo negro-afromexicano hacer una diferencia respecto a las relaciones de género, porque éstas eran dadas como *naturales*, *normales* o, incluso, *tradicionales*, lo cual permitía que, por ejemplo, *el robo* fuera considerado una tradición que podría ser usada para marcar los límites identitarios con las diferentes poblaciones indígenas.

La mayoría de las tareas en los EPN estaban divididas a partir de los roles que desempeñan hombres y mujeres en los diferentes pueblos de la Costa,<sup>17</sup> es decir, a partir de las relaciones de género que imperan en la zona. Tanto en el EPN<sup>18</sup> como en los diferentes foros sobre esta población, la lógica se repetía: mientras los líderes varones estaban al frente de las asambleas, organizando la discusión, debatiendo sobre las acciones a seguir, la mayoría de las mujeres de la Costa participaban de los encuentros generando todo tipo de logística (comida, alojamiento, recibimiento para la gente participante) trabajo que se reconocía el último día, después de que terminaban los debates y las danzas.

Los diferentes encuentros políticos de las diversas organizaciones afrodescendientes en la Costa Chica tienen actividades y logísticas propias de la forma de organización política en la región, siempre incluyen espacio para danzas y aquello que denominan el “programa cultural”, así como el momento de la comida colectiva. Me detengo en esta parte para describir qué significa una comida colectiva. Durante las festividades en las cuales estuve presente en la Costa Chica (Día de Muertos, Fiestas Patrias, cumpleaños), las mujeres preparan todo lo relativo a la comida: desde la compra de los animales que serán guisados, ingredientes para realizar la comida y la compra de utensilios

<sup>17</sup> Las mujeres en la Costa Chica tienen un rol fundamental en las tareas domésticas, de crianza, así como comunitarias. Hay diversos estudios sobre la estructura familiar en la región, entre los que se encuentran María Cristina Díaz Pérez, *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares, México, 2003. Carlos Enrique Correa Angulo, “Procesos de socialización familiar y relaciones raciales en El Ciruelo, Costa Chica”. Tesis de maestría, México, CIESAS, 2013.

<sup>18</sup> El Encuentro de Pueblos Negros se realiza anualmente desde 1997 con la particularidad de que se alterna entre Oaxaca y Guerrero, aunque en 2017 se llevó a cabo en Veracruz y en 2018 se realizó en El Nacimiento de los Negros, Múzquiz, Coahuila, donde reside la comunidad de los mascogos. Esta cita política-cultural es organizada por México Negro AC y Ecosta; recientemente se involucraron el Consejo Afroveracruzano y lideresas mascogas con el apoyo de Época (tres organizaciones negras-afromexicanas). El Encuentro fue fundado por el entonces incipiente movimiento negro-afromexicano a finales de la década de 1990 en la Costa Chica. En 2019 será realizado en la Ciudad de México a mediados de noviembre.

de cocina. En 2014, para realizar la logística de alimentación del Día del Pueblo Afromexicano en José María Morelos, Oaxaca, las mujeres de la organización África AC destinaron un día entero en buscar, comprar y organizar lo necesario para preparar la comida del evento, esto me mostró la importancia del trabajo logístico para las asambleas políticas, así como *la economía de los cuidados*<sup>19</sup> como necesaria para la producción y reproducción de la vida.

Así, previo a los EPN o foros políticos, las mujeres y los varones trabajaron en la preparación de los mismos, el día del “evento” los varones van a la asamblea y las mujeres cocinan desde temprano, ofrecen agua a los asistentes, sirven la comida, limpian todo y al final apoyan también a recoger los espacios comunes que generalmente quedan llenos de sillas, mesas y basura generada por los asistentes.

Observé esta dinámica desde 2013 y hasta 2015, cuando cambió la relación en dichos encuentros. El EPN de 2016 (17 y 18 de noviembre) en Vista Hermosa, municipio de Ometepec, en Guerrero, cuando las mujeres ya no sólo estaban en la logística (que aún hacen) sino que, literalmente, *tomaron* el Encuentro para discutir temas centrales para la población, como es la situación educativa, la de los jóvenes y también para conducir el debate.

En esa ocasión, Eva Gasga, de la organización México Negro, tomó la palabra para llamar a los diferentes líderes de las organizaciones a construir una plataforma común: “Son muy importantes [...] los esfuerzos que se han dado y yo quisiera pedirles que nos las creamos, que nosotros como *negros, morenos, afrodescendientes o afromexicanos*, como nos queramos identificar, estamos avanzando a pasos pequeños pero firmes”; también Rosa María Castro, de la Asociación de Mujeres de la Costa (Amco), participó activamente en la discusión sobre la situación de los jóvenes en términos laborales, así como en la mesa en la que se discutió la situación de vulnerabilidad que viven las mujeres de la Costa, sobre todo en términos de atención de la salud materno-infantil.

<sup>19</sup> Retomo aquí la idea de Silvia Federici: “El diferencial de poder entre mujeres y hombres en la sociedad capitalista no podía atribuirse a la irrelevancia del trabajo doméstico para la acumulación capitalista ni a la supervivencia de esquemas culturales atemporales. Por el contrario, debe interpretarse como el efecto de un sistema social de producción que no reconoce la producción y reproducción del trabajo como una actividad socioeconómica y como una fuente de acumulación del capital y, en cambio, la mistifica como recurso natural o un servicio persona, al tiempo que saca provecho de la condición no asalariada del trabajo involucrado”. Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Editorial Traficantes de Sueños, 2010, p. 16.

En el EPN de 2017, que se llevó a cabo en Mata Clara, Veracruz, la logística interestatal con asociaciones de Guerrero y Oaxaca fue realizada en su totalidad por las mujeres de las organizaciones de la Costa Chica, como México Negro, Época y por Rosa María Hernández Fita, consejera afroveracruzana y quien impulsa el movimiento por el reconocimiento étnico en el estado del Golfo de México. Entre un encuentro y otro, las mujeres han participado, además, en la Escuela Itinerante para la Formación Permanente de las Mujeres Afromexicanas (en 2016, en la ciudad de Oaxaca) y en diversos encuentros latinoamericanos de mujeres afrodescendientes; vinculan su participación con asociaciones mixtas y han fundado diversas organizaciones de y para mujeres negras-afromexicanas, entre las que se encuentran Colectiva de la Costa Nñan da, Asociación de Mujeres de la Costa (Amco), Red de Mujeres Afromexicanas, Mujeres Pescadoras del Manglar, Red de Mujeres de la Costa Chica.<sup>20</sup>

Algunas mujeres activistas como Juliana Acevedo (Oaxaca), Rosa María Hernández Fita (Veracruz) y Eva Gasga (Oaxaca) también han ocupado cargos públicos vinculados con la administración de la diferencia en diversas instituciones como las secretarías estatales para la atención a la población indígena y afrodescendiente, así como en la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) del gobierno federal, donde Eva y Rosa María fungieron como consejeras afrodescendientes a nivel nacional. Estos cargos públicos, junto con la fundación de asociaciones de y para mujeres, son parte de las formas en las cuales las mujeres activistas generan e impulsan la discusión sobre la condición de las mujeres de la Costa y también sobre formas de llevar a cabo políticas comunitarias consideradas feministas frente a la política neoliberal antifeminista en diferentes países del mundo.

Será hasta 2018 en Coahuila donde claramente el espacio político de la representación afromexicana queda en manos de las mujeres líderes/activistas/intelectuales. En la cita de El nacimiento de los Negros (Múzquiz, Coahuila) fueron las mujeres de las diferentes organizaciones quienes hicieron posible la cita en el norte de México.

Por otro lado, en las diferentes organizaciones políticas que hacen parte del campo político afromexicano, es cada vez más claro que las mujeres y su lucha son la punta de lanza del movimiento, un movimiento feminista conectado con los discursos globales sobre el mismo, que interpela a los diferentes sectores al interior, como señala Rosa María Castro, de la Asociación de Mujeres de la Costa:

<sup>20</sup> Itza Amanda Varela Huerta, "Tiempo de Diablos...", *op. cit.*

También me he conflictuado con el feminismo en México porque me he dado cuenta a raíz de que estudié el afrofeminismo de Estados Unidos, estuve estudiando [...] entonces me di cuenta de que en México tenemos un feminismo blanco –como pasó en Estados Unidos– donde en este feminismo no estamos contempladas las mujeres negras, las mujeres indígenas, las mujeres afroindígenas. He ido a los encuentros feministas, estuve en el encuentro de empoderadas con Yola y salí con depresión porque no pintamos nada en ese grupo de feministas. Para ellas no existimos, no somos nada.<sup>21</sup>

Si bien estas mujeres iniciaron su actividad política vinculándose a la construcción de un sujeto colectivo identitario, fue en los últimos años cuando definieron su propia agenda: frente a la violencia de género en la región las mujeres optaron por impulsar grupos de danza, de colectivos religiosos y políticos. Incluso, la presencia de estas mujeres se ha materializado en el Encuentro de Mujeres Afromexicanas en julio de cada año.

En dicho espacio se busca no sólo construir una agenda política afro-mexicana y feminista en el sentido más institucional, sino que se busca incidir en las narrativas sobre ancestría, sobre la economía individual y colectiva. En este encuentro, junto al de Pueblos Negros y de Mujeres de la Diáspora, las mujeres costeñas contestan colectivamente a las políticas neoliberales reelaborando un pasado que presumen glorioso y vinculado con la lucha por la libertad de sus abuelas esclavizadas a los esposos o al modelo económico esclavista; a las nuevas formas en las cuales el parentesco pone en el centro el deseo y las necesidades sociales masculinas con el querido.

Pero, sobre todo, estas formas de contestación de las mujeres negras-afromexicanas a la política neoliberal en tiempos actuales, se dan en la posibilidad de habitar un tiempo ancestral en el cual recuperan las narraciones de lucha por la libertad; en la frase repetida hasta el cansancio por Rosa María Castro, “la de a lado no es enemiga, es compañera”. En las charlas donde se sueña con una perspectiva antirracista que permita dar cuenta de los procesos políticos que diferencian a unos cuerpos de los otros, pero sobre todo cuidando el entramado de lo común y de la vida, al volver al intento de construir micropolíticas asamblearias vinculadas con la vida cotidiana de las mujeres de la costa y de otros espacios interculturales.

Y vuelvo a la pregunta planteada: ¿cuáles son las formas en las que las mujeres creativamente responden a políticas neoliberales en sus territorios y espacios sociales? Primero, apuntaría a la creación de una nueva identidad

<sup>21</sup> Rosa María Castro, entrevista personal, 2018.

colectiva y subjetividades políticas negras-afromexicanas y, en segundo lugar, una subjetividad política específica de mujeres negras-afromexicanas. Esto como respuesta a las diferentes formas de despojo territorial y cultural a las cuales se enfrentan de forma cotidiana por la industria turística y, en los últimos años, también la industria del crimen organizado.

Es común ver información de Pinotepa Nacional, Oaxaca, y pueblos aledaños, sobre el asesinato, *ajusticiamiento* y desaparición de mujeres jóvenes; también es común conocer de la voz de personas en los pueblos que el consumo de drogas de baja calidad y alta peligrosidad como el crack o el cristal entre niños y jóvenes es más común. Estas son las marcas de la industria del crimen organizado, que en los últimos cinco años se hace presente de forma violenta en la vida cotidiana de las mujeres, quienes además de la generación de identidad colectiva o procesos de etnogénesis, establecen grupos de danza, católicos y otras formas de generar redes de vida en común, que les permitan contraponerse a las políticas de muerte neoliberal.

En ese sentido, el caso de las mujeres de Collantes, quienes se han organizado desde el 2017 para crear una danza de *inspiración africana*, es una forma de introducirse en el mundo masculino de las danzas vinculadas con la identidad y la tradición, pero también de generar lazos de comunidad entre las niñas, adolescentes, jóvenes y adultas que permitan espacios políticos de interacción.

La abogada Mayra Herrera, quien vive en Collantes (Santiago Pinotepa Nacional) y es parte de la organización local y exclusiva de mujeres, Alianza Cívica, asegura:

Los fines de semana en la comunidad hemos hecho un evento para las personas mayores de Collantes que se llama *Danzoneando* para bailar corridos y chilenas, con el objetivo de que podamos relacionarnos entre toda la comunidad. Por otro lado, y junto con el ILBS, hemos iniciado con danzas que antes sólo bailaban los hombres como la Danza de los Diablos, porque es parte de lo que traemos en la sangre desde pequeños, es nuestra costumbre, nuestra cultura y nuestra danza, entonces con el grupo de mujeres dijimos ¿por qué no podemos bailarlas nosotras mismas? Nosotras tenemos ahora la oportunidad con el movimiento de mostrarla y decir de dónde viene, por qué la estamos bailando y qué sentimos al bailar nuestra danza. Ahora incluso se están involucrando mujeres jóvenes y dos hombres jóvenes gays, uno de 18 y otro de 16. Estuvimos en la Universidad de la Costa con el grupo de las Diablas de Collantes, somos 16 mujeres.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Mayra Herrera, entrevista personal, 2018.



En el EPN de 2018, a diferencia de lo que observé durante cuatro años consecutivos de esta cita política, los hombres de El Nacimiento fueron los encargados de la cocina. Las mujeres líderes/intelectuales provenientes de la Costa Chica, en esta ocasión vivieron la asamblea desde el lugar de invitadas y organizadoras, con lo cual pudieron dedicarse de tiempo completo a discutir todo lo relacionado con el encuentro, que no estuvo exento de diferencias ideológicas respecto a cuál es el camino a seguir en la lucha por el reconocimiento.

Considero que una de las luchas que impulsan es desde la práctica, construir espacios antirracistas en un mundo neoliberal. Esto es, frente a los discursos totalizantes sobre identidades étnicas, políticas o sexuales esencialistas, el movimiento afromexicano (hoy encabezado por las mujeres) plantea su existencia a partir de lo común no sólo en términos de la vida intracomunitaria, sino en pensarse como negras-afromexicanas vinculadas de manera política, cultural e histórica con los diferentes pueblos indígenas con los cuales conviven y comparten el territorio de la Costa, específicamente. En ese sentido me parece que, usando el discurso multicultural, la apuesta de las mujeres es construir su ancestralidad sin desligarse de otras matrices culturales como la indígena; reconsiderar su pasado y su ancestría tomando como ejemplo la lucha de las mujeres indígenas y defendiendo el territorio y a su gente en común con los pueblos vecinos.

Aunque estas estrategias son parte también de las formas con las que las mujeres líderes-intelectuales negocian con el Estado mexicano y el tercer sector el juego de las identidades que, por un lado, resisten el despojo neoliberal y, por otro, les permite entrar a las vías de la multiculturalidad capitalista como nueva forma de relación con el Estado. Además, las danzas-juego son parte fundamental de la vida comunitaria, por lo cual el vínculo creado a partir de éstas es uno más de los elementos de resistencia frente al neoliberalismo.

#### MURMULLOS Y VOCES DESDE LA COSTA

En los párrafos anteriores di cuenta del proceso histórico mediante el cual las activistas negras-afromexicanas *hackean*,<sup>23</sup> desde la práctica y el discurso, el

<sup>23</sup> Me refiero a la acción de las mujeres negras-afromexicanas en el sentido de Barbara Thoens, quien señala que hackear “es una actitud de vida que significa que eres curiosa, que vives involucrada con sistemas (de computación), que te interesa averiguar qué hay detrás de las cosas; pero no se trata sólo de cuestiones de computadoras. Se trata de hacer las cosas por una misma. Darte cuenta de que puedes armar tu propio sistema, de que puedes hacer tus



sistema sexo-género imperante en la Costa Chica y lo observan ahora como una construcción social; aquí me detengo un poco para decir que una de las críticas que hicieron mujeres activistas en el EPN de 2017 fue que *el robo*, pese a ser considerado una tradición en la cual la mujer ahora sí decide si iniciar una vida con su pareja o no, no puede tener la prueba de la virginidad como un atributo positivo para la vida comunal. Es decir, como señala Sabah Mahmood, la autonomía individual y la noción colectiva de libertad debe basarse en una contextualización de esta práctica:

En la década de 1970, en contraste con las demandas de las feministas blancas de clase media que pedían el desmantelamiento de la institución de la familia nuclear por ser un elemento clave en la opresión de la mujer, las feministas indígenas y afroamericanas argumentaban que para ellas la libertad consistía en poder formar una familia, puesto que la larga historia de esclavitud, genocidio y racismo había operado precisamente rompiendo sus comunidades y familias [...] Argumentos como este lograron extender la noción de “autorrealización/ autosatisfacción” al considerar elementos de raza, clase e identidad étnica como constitutivos de su propia definición, de forma tal que la autonomía individual debía ser reconsiderada a la luz de estos temas.<sup>24</sup>

Las mujeres activistas problematizan la cuestión planteada por Mahmood sobre el debate de la autonomía individual (que es parte de la filosofía liberal) con formas de relación ancladas a su historia y su contexto a partir de la autoidentificación y el trabajo en diferentes ámbitos de la vida, tanto comunitaria como institucional. Por ejemplo, Juliana Acevedo se define como una mujer negra, trabajó para la Secretaría de Asuntos Indígenas del estado de Oaxaca y participa en la organización África AC, y desde el 2014 impulsa, en José María Morelos, “la danza como un intento para inculcar los derechos de las mujeres en los pueblos de la Costa, esa es mi misión ahora”.<sup>25</sup> Juliana organizó en julio de 2016 en Pinotepa Nacional el conversatorio *Mujer afromexicana: avances y retos*, ahí Yadira Torres, de la organización África AC, aseguró: “debemos construir nuevas prácticas políticas por parte de la

---

propias herramientas: esta es una de las cosas más importantes para mí del hacking. Porque para mí el hacking es crear y no destruir, puedes aprender mucho de eso” [<http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1542>], fecha de consulta: 5 de marzo de 2018.

<sup>24</sup> Saba Mahmood, “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, en Rosalva Aída Hernández y Liliana Suárez (coords.), *Descolonizar el feminismo...*, op. cit., pp. 8-9.

<sup>25</sup> Entrevista personal, 2014.

mujer afromexicana tanto en la escuela, en la casa como en los ámbitos institucionales”.

No es posible pensar este proceso sin los propios rompimientos en la epistemología feminista. Uno de los grandes aportes de las mujeres racializadas a nivel global son los feminismos negros o chicanos, que justamente cuestionan la forma en la cual el feminismo occidental es etnocéntrico, deja de lado las experiencias de otro tipo de colectivos a pesar del uso de la interseccionalidad como eje analítico: “En tanto que el pensamiento feminista negro surge dentro y trata de articular un punto de vista grupal de las mujeres negras en relación con las experiencias asociadas con sus opresiones interseccionales, es importante señalar la composición heterogénea de este punto de vista grupal”.<sup>26</sup>

Las mujeres activistas negras-afromexicanas modifican el signo *mestizo* en lo que respecta a la identidad nacional, siguiendo con la propuesta de los colectivos mixtos que trabajan desde hace décadas respecto al reconocimiento de dicha población. Esas mismas mujeres activistas, desestabilizan y proponen una forma específica de conocimiento y de su propia acción de *feminismo negro-afromexicano*, el cual no está exento de contradicciones, ya que al tiempo que busca visibilizar la condición de las mujeres de la Costa, acepta y reivindica tradiciones de fundación de familias (*el robo*); buscan nuevas formas para nombrarse, nuevas imágenes que no las hipersexualicen o extranjericen<sup>27</sup> y que no las ligen con la idea de la esclavitud aunque reclaman ser descendientes de mujeres fuertes, que reinventaron su vida en condiciones de explotación (laboral y sexual).

El discurso feminista entre las mujeres aquí citadas está relacionado con la posibilidad de *nombrarse a sí mismas* como mujeres activistas en un entorno en el que las lógicas de relaciones de género, así como la ejecución

<sup>26</sup> Patricia Hill Collins, “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros, una antología*, Madrid, Editorial Traficantes de Sueños, 2012, p. 12.

<sup>27</sup> En relación con esto, en entrevistas semiestructuradas realizadas por la autora de este documento con lideresas negras-afromexicanas como Juliana Acevedo y Angustia Torres, de África AC; Rosa María Castro, de Amco; Yolanda Camacho, de la Colectiva de la Costa Ña tun da; Elena Ruiz, de México Negro; así como en comunicaciones personales obtenidas en estadias en campo, todas ellas han relatado que durante el curso de su vida, específicamente durante la adolescencia y la adultez, han sido acosadas por varones desconocidos en calles de la capital, en los trayectos fuera de sus pueblos y en otros espacios públicos cuando no van acompañadas de un varón adulto. Véanse también, Elisabeth Cunin, *Administrar los extranjeros: raza, mestizaje, nación. Migraciones afrobeliceñas en el territorio de Quintana Roo, 1902-1940*, México, Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social, 2012; y Gabriela Pulido Llano, *Mulatas y negros cubanos en la escena mexicana (1920-1950)*, México, Colección Científica del INAH, 2010.

del poder patriarcal, están presentes entre las organizaciones afromexicanas y, en segundo lugar, gestionar entre mujeres espacios de participación política vinculada con el recurso de lo étnico-cultural.

Retomando a Rosaldo: “[...] el lugar de la mujer en la vida social humana no es de forma directa producto de las cosas que hace (o aún menos, una función de lo que es biológicamente), sino del significado que adquieren sus actividades a través de interacciones sociales concretas”.<sup>28</sup> El vínculo teórico y epistemológico que se construye en las prácticas políticas pone de manifiesto cómo se han resignificado ciertos discursos sobre el feminismo, sobre la etnicidad y sobre los sexos entre participantes de las plataformas políticas locales afromexicanas y, sobre todo, cómo el feminismo es performado en una reapropiación local, en una versión particular de las mujeres activistas frente a los efectos del neoliberalismo.

Considero la construcción de la categoría género en el marco de la necesidad de analizar e incluso interpretar en el ámbito de la historia aquellas acciones de los sujetos feminizados o subalternizados en las narrativas históricas, donde el valor del discurso es siempre generizado.

La interseccionalidad<sup>29</sup> permite reflexionar sobre la potencia de las acciones políticas de las mujeres negras-afromexicanas al tiempo que contribuye al análisis en el marco de una disputa por el lugar de enunciación al interior del movimiento afromexicano, que da cuenta de las respuestas a las lógicas neoliberales en las que la diferencia y las disidencias deben ser acalladas o engullidas en discursos prefabricados.

<sup>28</sup> Rosaldo en Chandra T. Mohanty, “Bajo los ojos de Occidente...”, *op. cit.*, p. 133.

<sup>29</sup> Retomo aquí la noción que Mara Viveros elabora en su artículo para *Debate Feminista*: “El concepto mismo de interseccionalidad fue acuñado en 1989 por la abogada afroestadounidense Kimberlé Crenshaw en el marco de la discusión de un caso concreto legal, con el objetivo de hacer evidente la invisibilidad jurídica de las múltiples dimensiones de opresión experimentadas por las trabajadoras negras de la compañía estadounidense General Motors. Con esta noción, Crenshaw esperaba destacar el hecho de que en Estados Unidos las mujeres negras estaban expuestas a violencias y discriminaciones por razones tanto de raza como de género y, sobre todo, buscaba crear categorías jurídicas concretas para enfrentar discriminaciones en múltiples y variados niveles. En numerosas oportunidades Kimberlé Crenshaw ha aclarado que su aplicación de la interseccionalidad ha sido y continúa siendo contextual y práctica, y que su pretensión nunca fue crear una teoría de la opresión general, sino un concepto de uso práctico para analizar omisiones jurídicas y desigualdades concretas. Sin embargo, el hecho es que, en los contextos académicos anglófonos, la interseccionalidad parece haberse convertido en el tropo feminista más difundido para hablar ya sea de identidades o de desigualdades múltiples e interdependientes (Brah y Phoenix, 2004; Bilge, 2010)”. Mara Viveros Vigoya, “La interseccionalidad. Una perspectiva situada a la dominación”, *Debate Feminista*, núm. 52, Ciudad de México, UNAM, 2016, p. 5.

Considero pertinente observar la construcción de una propia noción de feminismo (y de una noción modificada de las relaciones de género) entre las mujeres que participan políticamente del movimiento afrodescendiente. Ochy Curiel, feminista latinoamericana, reconoce que a partir de las movilizaciones es posible generar conocimiento teórico:

Silvia Rivera Cusicanqui es una mujer que aporta mucho en ese sentido. Nosotras mismas, como autónomas, muchas compañeras de este movimiento han hecho grandes contribuciones teóricas, como Margarita Pisano, Ximena Bedregal y muchas más que ni siquiera hemos reconocido suficientemente y que son unas grandes teóricas. Creo que en nuestra región sigue la herencia eurocéntrica en pensar que lo teórico se produce en la academia y además que se produce en Europa y Estados Unidos.<sup>30</sup>

La construcción de un feminismo negro-afromexicano resitúa los discursos teóricos y populares del movimiento feminista y los ancla en las realidades concretas del activismo por el reconocimiento, en las prácticas cotidianas que fundan la diferencia cultural y en la producción de sentido y conocimiento sobre la vida, singularidad política y el pensamiento de las mujeres negras afromexicanas y su descendencia. Dicho feminismo estaría vinculado con formas de lucha antirracista en la vida cotidiana de las mujeres negras-afromexicanas como serían los préstamos culturales con los pueblos indígenas, reconociendo otras alteridades incluso en la construcción de ancestría del feminismo afromexicano.

Es así como el vínculo entre la urdimbre de lenguaje, género y discursos encuentra un asidero en la resignificación y la performatividad de éstos, en una región mexicana que fue puesta al margen de la historia pero que justo por eso habita un espacio de esa historia nacional. Ese habitar la historia, entrar en el discurso de una forma contradictoria y también rearticular los signos sobre etnicidad en México, y particularmente el signo de la mujer negra, permiten pensar que esa urdimbre entre los tres aspectos puede dar cuenta y analizar cómo estos sujetos sociales (no sólo las mujeres) irrumpen en la historia de forma contradictoria para alterar la infinita cadena de significaciones del lenguaje y para repensar los aportes de las mujeres negras-afromexicanas en la dinámicas latinoamericanas de organización política.

<sup>30</sup> Mónica Cejas, "Desde la experiencia. Entrevista a Ochy Curiel", *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 8, núm. 17, septiembre-diciembre, Ciudad de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2011, pp. 181-197.