

# Historia de los afrodescendientes en México: buscando otros horizontes emancipatorios

## *History of the Afro-descendants in Mexico: Looking for Diverse Emancipatory Horizons*

Marco Antonio Reyes Lugo

Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Cuautepec

*marco.reyes@uacm.edu.mx*



### **Resumen:**

A lo largo de más de quinientos años las poblaciones de origen africano enfrentaron una estructura de dominación colonial que, en cuanto tal, inventó al negro como *Otro*, “racial” y “biológicamente” inferior. La historia de las poblaciones afrodescendientes ha combatido de muy diversas maneras estas estructuras coloniales de poder y saber hasta finalmente haber conseguido ser constitucionalmente considerada como parte fundamental de la nación pluriétnica mexicana. ¿Es capaz el capitalismo de esconder su inherente racismo por debajo de un neoliberalismo pluricultural?



### **Abstract:**

During more than 500 years the afro-descendants populations in México have struggled against a colonial structure of political domination which racialized the negro populations and subalternized them as racially and biologically inferior. The afro-descendants population in Mexico have fought against these colonial structures of knowledge and power until being considered as a fundamental part of the pluricultural mexican nation in 2019. ¿Is the capitalism capable of hiding its inherent racism under the facade of a pluricultural neoliberalism?



### **Palabras clave:**

Capitalismo, colonialismo, colonialidad del poder/saber, neoliberalismo pluricultural, emancipación.



### **Key Words:**

Capitalismo, colonialism, knowledge/power coloniality, pluricultural neoliberalism, emancipatory horizons.

# Historia de los afrodescendientes en México: buscando otros horizontes emancipatorios

*Marco Antonio Reyes Lugardo*

## Introducción

La llegada de los europeos a lo que habría de denominarse América fue mucho más que un proyecto de asentamiento territorial emprendido por un grupo de extraños. Con la llegada de los españoles comenzó la gestación intrauterina<sup>1</sup> de la modernidad europea, que requería para su desarrollo la invención de ese *Otro* (construir la alteridad constitutiva de la misma modernidad), a quien habría que someter, violentar, controlar. A menudo se nos olvida que el desarrollo temprano de la modernidad resultaba imposible de no ir acompañado de un *ethos* de esencia capitalista. Este poliedro de carácter colonizador posee de manera más visible al menos cuatro aristas o lados constituyentes e inseparables: modernidad, racialidad, colonialismo y capitalismo. Este “entramado paquete” implica el paulatino desdoblamiento de un sistema mundo moderno, capitalista, cristiano, patriarcal, blanco y heterosexual que, al llegar a América, comienza a ordenar el tiempo y el espacio a fin de organizar y hacer coexistir una diversidad de formas de trabajo (esclavitud, servidumbre, trabajo asalariado) como fuente

---

<sup>1</sup> Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz, Plural Editores/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés (Colección Académica, 1), 1994, pp. 7-8.

de generación de plusvalía.<sup>2</sup> De igual manera, con la llegada del colonialismo comenzó no sólo la organización colonial del mundo, sino la construcción colonial de los saberes, de la memoria y del imaginario: “se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo —todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados— en una gran narrativa universal”.<sup>3</sup> Fue en América donde surgieron por primera vez las categorías que habrían de servir para nombrar al Otro: *indios*, *negros*, *blancos*, *criollos* y *peninsulares*. Los conceptos y las categorías para denominar al Otro fueron diseñados desde una *hybris* de punto cero, un lugar de enunciación oculto desde el cual se explicaban “objetivamente” los espacios por colonizar. Este proceso de construcción de saberes terminó por colonizar al Otro en sus mismas estructuras de poder y de saber (colonialidad del poder y del saber), ya que para existir, el Otro debía pensarse a sí mismo como le dictaban los saberes y conocimientos europeos asumidos como objetivos y de validez universal. ¿Qué anclajes y horizontes epistémicos han tenido las exigencias de las poblaciones afrodescendientes desde su llegada al continente americano?

En las siguientes páginas, *ergo*, hacen una revisión en contrasentido histórico del desarrollo que las luchas de liberación esclavistas y afrodescendientes han tenido a lo largo de la conformación del sistema mundo capitalista moderno,<sup>4</sup> a fin de detectar esas coyunturas históricas privilegiadas, esos momentos de cognoscibilidad,<sup>5</sup> esas singularidades históricas o momentos pasados en los cuales se ha disputado la construcción de varios futuros en ese momento posibles. ¿Cuáles han sido esas coyunturas

<sup>2</sup> Ramón Grosfoguel, *Decolonizing Political Economy and Post Colonial Studies; Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. Unsettling Postcolonial Studies: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*, Durham, Duke University Press, 2006.

<sup>3</sup> Edgardo Lander, “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 6.

<sup>4</sup> Immanuel Wallerstein, *La crisis estructural del sistema capitalista*, Bogotá, Desde Abajo, 2007, p. 11.

<sup>5</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, México, UNAM, 2008, p. 39.

históricas privilegiadas en el pasado de las personas de origen africano en México? ¿Fueron esas coyunturas históricas aprovechadas y convertidas en actos de emancipación o descolonización por parte de los esclavos y afrodescendientes, o terminaron siendo instrumentos de autolegitimación de las clases dominantes? ¿Pueden las actuales demandas y utopías de afrodescendientes superar la colonialidad del saber y del poder, que terminan por reproducir la matriz de poder colonial? ¿Cómo pueden superar o enfrentar los movimientos afrodescendientes la denominada *fase pluricultural del neoliberalismo*, en la cual el capitalismo ha demostrado ser tan resistente como para funcionar mediante fórmulas pluriculturales con un subyacente “racismo sin razas”?<sup>6</sup>

## La llegada de los primeros africanos a las Américas

Hasta antes del último tercio del siglo XVI, la mayor parte del comercio esclavista se dirigía hacia Madeira, Canarias, Cabo Verde, Portugal y Sevilla.<sup>7</sup> A raíz del deterioro demográfico que entre 1500 y 1866 experimentó la población nativa de las islas del Mar Caribe y del Virreinato de la Nueva España ocurrió lo que puede identificarse como la primera migración transatlántica en la historia de la humanidad. Se calcula que desembarcaron en tierras americanas cerca de once millones de africanos.<sup>8</sup> En la costa

<sup>6</sup> Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Madrid, Futuro Anterior/Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2016, p. 26.

<sup>7</sup> José Moya, “Migración africana y formación social en las Américas, 1500-2000”, en *Revista de Indias*, año LXXII, núm. 255, 2012, p. 325.

<sup>8</sup> Existe un enorme debate sobre las cifras de esclavos provenientes de África hacia tierras americanas ya que algunos estudios enfatizan el número de personas en calidad de esclavos que fueron desembarcados en las Américas. Autores como Herbert S. Klein enfatizan no sólo las personas que logran llegar a las costas americanas, sino aquellas que son extraídas del continente africano o bien aquellas que logran sobrevivir al viaje transoceánico. “La tasa promedio de mortalidad de los viajes anteriores a 1700 rondaba el 20%. [...] A mediados del siglo se llegó aproximadamente a un 10% y en los últimos veinticinco años el promedio estaba por debajo de este porcentaje, excepto en la nueva ruta de África Oriental”. Herbert S. Klein, “Las características demográficas del comercio atlántico de esclavos hacia Latinoamérica”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, núm. 8, segundo semestre

de Angola se originaba el 40% de estas oleadas de personas esclavizadas, principalmente en los puertos de Benguela, Cabinda y Luanda. Los tres grupos socioculturales principales —ovimbundu, ambungu y bakongo— pertenecen a la rama cultural bantú y por lo mismo están emparentados lingüísticamente. Al llegar al continente americano se les denominó *bantués* o *congos*. Casi dos terceras partes de los africanos que cruzaban el Océano Atlántico eran varones. La proporción de mujeres africanas esclavizadas (34%) superaba con creces a la proporción de mujeres europeas (25%) que llegaban a tierras americanas.

Los primeros esclavos en el Nuevo Mundo desembarcaron en la isla Española. Pero las primeras llegadas masivas entraron por los puertos de Cartagena y Veracruz con destino a las zonas mineras de Perú y México. Durante la segunda mitad del siglo XVI y el primer cuarto del XVII estos dos virreinos recibieron 193 000 esclavos, o el 91% del tráfico transatlántico total durante ese periodo [...]. Pero estas cifras representan sólo el 2% del tráfico transatlántico total, la población esclava en su momento cúspide alcanzó sólo el 10% de la población en Perú y el 2% en México, y la trata declinó después de mediados del siglo XVII —al contrario del resto de las Américas donde el tráfico tomó dimensiones masivas después de esa fecha.<sup>9</sup>

El auge de la esclavitud y su descenso tan temprano en la Nueva España explica en gran medida la existencia de cifras extremadamente altas de personas libres de origen africano, algunos años antes de la lucha independentista. Así, por ejemplo, a finales del siglo XVIII, en la Nueva España la proporción de esclavos libres rondaba el 70%, mientras que en Estados Unidos apenas llegaba a 40%.<sup>10</sup> La presencia africana en México, que fue

---

de 1993, p. 20. Otros autores como Walter Rodney aseguran que la cifra de diez millones de africanos que desembarcaron en las Américas posee un carácter muy anémico e impreciso y que resulta imposible determinar la magnitud del tráfico. Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Ciudad del Cabo/Dakar, Pambazuka/Codesria, 2012, p. 312.

<sup>9</sup> J. Moya, *op. cit.*, p. 325.

<sup>10</sup> *Idem*.

mucho menor que en Brasil, las Antillas o el sur de Estados Unidos, se concentró mayoritariamente en las costas de los actuales estados de Guerrero y Veracruz.

## Gaspar Yanga y el primer municipio libre de las Américas, y la colonialidad del poder y del saber

En 1570, un considerable número de negros esclavizados liderados por Gaspar Yanga huyeron del control de sus amos españoles y se ocultaron a unos cien kilómetros de Orizaba. “Estos *cimarrones*, como eran llamados, vivieron sin ser molestados por treinta años en un palenque organizado y desarrollado, una comunidad aislada y próspera que también incluía unas cuantas personas de descendencia mestiza o indígena”.<sup>11</sup> Ante la osadía de los negros encabezados por Yanga, los españoles blancos vecinos del lugar apelaron a las autoridades: el virrey Luis de Velasco encomendó al capitán Pedro González de Herrera, junto con el padre Juan Laurencio, destruir el palenque de Yanga. “En 1609, la milicia destruyó los edificios del palenque, después del retiro voluntario de Yanga y sus seguidores. Los extensos ataques militares de los españoles contra Yanga y sus seguidores resultaron un fracaso. No pudieron ni atraparlo ni matarlo, como tampoco a los miembros de su comunidad, de su palenque”.<sup>12</sup>

El infructuoso esfuerzo de González de Herrera y las tropas virreinales desembocó en un “convenio” intermediado por Alfonso de Benavides y Manuel Carrillo, nombrados por el propio virrey como representantes diplomáticos para lograr la paz con Yanga. No se trataba de un acuerdo entre dos partes en conflicto, sino de una lista con 11 exigencias, entre

<sup>11</sup> Charles Henry Rowell, “El primer libertador de las Américas/The First Liberator of the Americas: Notas del editor”, en *Callaloo*, vol. 31, núm. 1, invierno de 2008, p. 186. Se le llama *cimarrón*, a todo animal doméstico que huye y se vuelve salvaje; por ello, se le denominó así a los esclavos que escapaban de sus amos y se internaban en terrenos de difícil acceso, donde establecían sus propios poblados o *quilombos*. Los españoles llamaban *palenques* a los quilombos por la empalizada que comúnmente se construía alrededor de éstos.

<sup>12</sup> *Idem*.

otras, la de ser libres y poder edificar un asentamiento en calidad de libres, un sitio en el cual Yanga y sus seguidores se pudieran resguardar de la dominación y la tiranía de los españoles.<sup>13</sup>

Las primeras fuentes históricas acerca de Gaspar Yanga fueron escritas a finales del siglo XIX de manera muy minuciosa por Vicente Riva Palacio, nieto de Vicente Guerrero, el primer presidente que históricamente se ha reclamado como negro. Riva Palacio es también sobrino de Juan Álvarez, segundo presidente de ascendencia africana, y en 1870 publicó el *Libro rojo*, que contiene una biografía de Yanga.<sup>14</sup> Hay que tener en cuenta que estas fuentes bibliográficas sobre las acciones de Yanga fueron escritas tres siglos después de los hechos y medio siglo después de haberse consumado la independencia mexicana, por lo que más que considerar dichas acciones como un “cuento” que se repite progresivamente y con el cual tanto estudiantes como activistas en contra de la esclavitud se hallan familiarizados,<sup>15</sup> este pasaje es evidencia de la disputa entre el pasado y el presente y de los modos en que las diversas clases sociales que actúan en la historia pueden reapropiarse del pasado.<sup>16</sup> Por ejemplo, a finales del siglo XIX, la elite política afrodescendiente se vale de las acciones de Yanga para encauzar o cooptar la rebeldía y, de tal manera, legitimarse a sí misma a través del uso político del pasado. En este sentido, se trataría de una *tradición inventada*,<sup>17</sup> pues las luchas emprendidas hasta el siglo XIX por los esclavos en contra de las injusticias coloniales se usan como un repositorio de memorias mediante el cual el régimen independentista justifica y legitima sus acciones en su

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Mitos y olvidos en la historia oficial de México. Memorias y contramemorias en la nueva disputa en torno del pasado y del presente histórico mexicanos*, México, Quinto Sol, 2016, p. 16.

<sup>17</sup> La *tradición inventada* implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas, abierta o tácitamente, y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, provocando automáticamente una continuidad con el pasado. Eric Hobsbawm, “Introducción: la invención de la tradición”, en E. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Madrid, Crítica, 2008, p. 8.

tiempo presente (siglo XIX) mediante un uso político del pasado (siglo XVI): el pasado como elemento legitimador del presente, en el cual se pretende que el orden liberal moderno y capitalista no sea cuestionado, sino relegitimado por parte de los sujetos negros. Se trata de una experiencia emancipatoria tutelada que termina por recolonizar a los sujetos que supuestamente debe liberar. Las condiciones que los seguidores de Yanga demandaban a finales del siglo XVI pueden entenderse así como exigencias que reproducen la colonialidad del poder y del saber, y que tienden paulatinamente a la naturalización de las relaciones de producción de carácter capitalista y colonial.<sup>18</sup>

Lo poco que se ha llegado a conocer de Yanga permite pensar que las demandas de su movimiento están dentro de los límites sociales, religiosos, jurídicos, económicos y políticos impuestos por el aparato de dominación colonial europeo. Se trata de una liberación que reproduce la colonialidad del saber propio del colonialismo, una descolonización que recoloniza, una liberación como “dios manda”. Una lucha inspirada en la fundación, la organización y el desarrollo de un pueblo libre que busca el reconocimiento por parte del orden civil no es algo *sui generis* en las luchas de emancipación de africanos en América.

Varios grupos de negros en las Américas exitosamente resistieron la esclavitud de manera similar. Aun así, los esfuerzos y logros de Gaspar Yanga son distintivos porque él no sólo derrotó y amenazó a sus esclavizadores, sino también los forzó a un acuerdo de paz determinado por el [sic] y de tal manera estableció el primer pueblo libre de las Américas colonizadas. Entonces también como líder de ese primer pueblo libre, él también es el primer líder administrativo de una sociedad civilizada en hemisferio occidental.<sup>19</sup>

El movimiento de Yanga, pese a haber obtenido lo que demandaba, es un ejemplo por demás temprano de la efectividad de la violencia epistémica,

<sup>18</sup> Las condiciones que demandaban los seguidores de Yanga se reproducen en C. H. Rowell, *op. cit.*, p. 186.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 189.



en la cual se apoya el aparato de dominación colonial: los saberes que inspiran al movimiento de Yanga, lo mismo que sus respectivas demandas políticas, sus mecanismos de acción política, están inspirados en una *episteme* que replica y reproduce la centralidad del pensamiento europeo, esto es, la esencia colonial y colonizante del poder colonial. Yanga tampoco busca universalizar la abolición de la figura de la esclavitud.

La violencia epistémica, un mecanismo de “suplantación y negación de conocimientos”,<sup>20</sup> había ya hecho efectos en la manera de ser, pensar y actuar de Yanga y sus seguidores; los medios de protesta del movimiento están ya colonizados, una colonización de la protesta política que imposibilita que el negro africano logre recuperar su existencia epistémica, su capacidad de explicarse por sí y desde sí mismo, que dificulta la puesta en marcha de una justicia cognitiva. Las exigencias de Yanga sincronizan con lo que Doris Garraway denomina *nacionalismo criollo*,<sup>21</sup> en donde una minoría “burguesa” mayoritariamente blanca construye un nativismo fronterizo que, no obstante, conserva los valores culturales de origen europeo y la supremacía de la elite blanca. No hay en las demandas de Yanga una definición o identificación con el pasado africano, sino un deseo y demanda de libertad en los límites de la colonialidad.

En consecuencia, el caso de Yanga puede ser considerado como evidencia de un proceso de invención de tradiciones tendiente a colonizar la protesta y encauzar el descontento, de modo que las demandas sociales de los grupos desfavorecidos habrían de girar dentro de los límites impuestos por el sistema mundo moderno, capitalista y colonial. La esclavitud y su abolición resultan, entonces, consignas impulsadas por las elites criollas siempre que la abolición no cuestione ni ponga en entredicho al sistema económico que se alimenta o abreva de la esclavitud. Las exigencias

<sup>20</sup> Adolfo Alban, “Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno colonial”, en Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez Garavito (eds.), *Políticas raciales en las Américas negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Universidad del Valle, 2010, p. 202.

<sup>21</sup> Doris Garraway, “‘Légitime Défense’: Universalism and Nationalism in the Discourse of the Haitian Revolution”, en D. Garraway (ed.), *Tree of Liberty, Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008.

de Yanga no se hallan ancladas o inspiradas desde sus propias *epistemes* o mecanismos de liberación.

## La abolición de la esclavitud y la lucha independentista

Hacia finales del siglo XVIII, la práctica de la esclavitud ya no era generalizada en las colonias americanas de España, con excepción de las islas caribeñas de Puerto Rico, Santo Domingo y Cuba. A lo largo del siglo XIX, la esclavitud en Nueva España fue progresivamente disminuyendo a consecuencia de las reformas promovidas por la dinastía de los Borbones y del ascenso de la primera revolución industrial y su inherente extracción relativa del plusvalor.<sup>22</sup>

Dada la comparativamente débil presencia de africanos en la Nueva España, la proscripción de la esclavitud, demandada incluso por las elites criollas, nunca llegó a implicar, como fue el caso de la revolución de Haití, el peligro o riesgo de que la población mayoritaria de piel negra demandara el establecimiento de una república negra con una denominación de origen indígena.<sup>23</sup>

De acuerdo con diversas fuentes, en los primeros años del siglo XIX, existían alrededor de diez mil personas en situación de esclavos en la Nueva España. Al momento del estallido de la insurrección independentista, Miguel Hidalgo e Ignacio Allende parecían tener muy en claro que la abolición de la esclavitud era también una manera de debilitar la hegemonía de las clases altas españolas de origen peninsular, muchos de ellos propietarios de esclavos y opositores aguerridos del sector criollo. La lucha independentista adquiriría también un sentido libertario y atractivo para la poblaciones negras esclavizadas, y proporcionaba un carácter más amplio a una

<sup>22</sup> Véase Jaime Olveda Legaspi, "La abolición de la esclavitud en México, 1810-1917", en *Signos Históricos*, núm. 29, enero-junio de 2013, p. 10.

<sup>23</sup> Eduardo Grüner señala que el nombre de *Hayti* es el nombre que alguna vez tuvo esa tierra que perteneció a los arawak o a los taínos. "Ahora bien, los esclavos, aun cuando una parte de ellos haya ya nacido —por varias generaciones— en América, no son "aborígenes", sino que han sido, y contra su voluntad, trasplantados". E. Grüner, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010, p. 396.

lucha rebelde que, en caso contrario, tendría una base social mucho menos extensa. “Poner fin al cautiverio de los negros y los mulatos formó parte del proceso de la cosificación de sus bienes, con los cuales se financió esta insurrección. Lucas Alamán interpretó el decreto de la abolición como un ataque a la propiedad privada, porque significó el despojo de un bien al no contemplar la indemnización”.<sup>24</sup>

La muerte de Miguel Hidalgo en 1811 hizo más compleja la erradicación de *facto* y *de jure* de la esclavitud. Sus sucesores, no obstante, prosiguieron la consigna. En los *Sentimientos de la Nación*, José María Morelos enfatiza la abolición de la esclavitud y del sistema de “castas”. En la Constitución de Apatzingán, se suprimía la esclavitud, como consta en el capítulo III, artículo 13, en el cual se consideran “ciudadanos de esta América, todos los nacidos en ella”.<sup>25</sup>

Hasta la muerte de Morelos en 1815, las demandas por abolir la esclavitud fueron un asunto por demás candente dentro de las filas de los insurgentes; posteriormente, el tema pasa a un plano secundario. Al momento de la consumación de la independencia y de la proclamación del Plan de Iguala en 1821, el emperador Agustín de Iturbide buscó armonizar la mayor parte de los intereses involucrados en el conflicto y nunca llegó a emitir, por lo tanto, nada respecto a la esclavitud. En su artículo 12, el Plan de Iguala establecía ambiguamente la igualdad jurídica para todos los habitantes del Imperio Mexicano.

La lucha por la abolición de la esclavitud está presente desde la proclamación de la independencia. Así, la Constitución de 1857 retoma el espíritu del Plan de Ayutla de 1854 señalando que en ningún lugar del territorio mexicano se podrá establecer la esclavitud. La mayor ironía de la flamante república inaugurada a principios del siglo XIX radica en que sus elites políticas terminaron comportándose de acuerdo con el modelo o paradigma que declaraban detestar, el de su propia modernidad, una modernidad “barroca”. Pretendiendo modernizarse según los cánones modernos franceses, impuestos por el despotismo ilustrado en la Península Ibérica, las elites independentistas mexicanas tuvieron que construir repúblicas

---

<sup>24</sup> J. Olveda Legaspi, *op. cit.*, p. 12.

<sup>25</sup> Citada en *ibid.*, p. 18.

o Estados nacionales que, lejos de ser copias fieles de los Estados capitalistas más desarrollados y modernos, no resultaban más que “versiones teatrales, repeticiones miméticas de los mismos, edificios en los que, de manera inconfundiblemente barroca, lo imaginario tiende a ponerse en el lugar de lo real”.<sup>26</sup>

Se trata de Repúblicas cuyo carácter excluyente o “oligárquico” —en el sentido etimológico de “concerniente a unos pocos”—, propio de todo Estado capitalista, se encuentra exagerado hasta el absurdo, hasta la automutilación. Los “muchos” que han quedado fuera de ellas, son nada menos que la gran población de los indios que sobrevivieron al “cosmocidio” de la Conquista, los negros esclavizados y traídos de África, y los mestizos y mulatos de “baja ralea”.<sup>27</sup>

## La subsunción del negro al colonialismo interno

Los afrodescendientes, sugiere María Elisa Velázquez, continuaron presentes y formando parte de la nueva nación mexicana, trabajando tanto en el campo como en la ciudad. “Pocas investigaciones ofrecen datos e información detallada sobre la situación de los afrodescendientes en el siglo XIX, entre otras razones, por las características de las fuentes documentales”.<sup>28</sup> La segunda mitad del siglo XIX mexicano se caracterizó por la puesta en marcha de un proyecto político compartido tanto por el bando liberal como el conservador, tendiente a construir una nación homogénea, mestiza, fruto de la mezcla entre la población indígena y española. El proceso de mestizaje tenía un fuerte sello de exclusión social, política y económica con respecto a las personas negras de origen africano. El colonialismo interno mexicano, superviviente al proceso de independencia, logró rearticular

<sup>26</sup> Bolívar Echeverría, “América Latina: 200 años de fatalidad”, en *Contrahistorias*, núm. 15, septiembre de 2010-febrero de 2011, p. 79.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>28</sup> María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde Nieto, *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, México, INAH/Conapred, 2012, p. 90.

a su conveniencia los discursos raciales que garantizaban la reproducción del proceso de acumulación capitalista. “Así, el proceso de incorporación periférica a la incesante acumulación de capital se articuló de manera compleja con prácticas y discursos homofóbicos, eurocéntricos, sexistas y racistas”.<sup>29</sup> El negro dejó de ser abiertamente considerado como una “raza inferior” para convertirse, con fundamento en el “racismo científico” propio del positivismo y las teorías climáticas de la época, en la figura “ideal” del inmigrante.

Según Ben Vinson III y Bobby Vaughn, las razones detrás de las posturas “benévolas” hacia la población negra de parte de los positivistas porfiristas de finales del siglo XIX radicaban en revisar la inmigración a través de su respectiva capacidad de trabajo y disposición para hacer progresar a la nación.<sup>30</sup> Salvador Vázquez Fernández coincide afirmando que “una gran parte de los positivistas mexicanos prefería a los negros y asiáticos por encima de los blancos”.<sup>31</sup> Por lo mismo, el porfirismo no tuvo empuje en favorecer el ingreso de inmigrantes negros, ya que se consideraba que el trabajo negro implicaría más desarrollo y progreso para el país. Entre los círculos porfiristas se resaltaba también la enorme disposición de los negros inmigrantes, algunos de los cuales ya se hallaban en el país para aprender la lengua española. “El entonces secretario de Hacienda, Matías Romero, aseguró que los negros correspondían al tipo casi ideal del inmigrante. [...] Los negros resultaban ideales para desarrollar regiones del país

<sup>29</sup> Santiago Castro-Gómez y R. Grosfoguel, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre/ Universidad Central/ Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar, 2007, p. 19.

<sup>30</sup> Ben Vinson III y Bobby Vaughn, *Afromexico*, México, FCE/CIDE, 2004, p. 38.

<sup>31</sup> Salvador Vázquez Fernández, “Las raíces del olvido. Un estado de la cuestión sobre el estudio de las poblaciones de origen africano en México”, en Gladys Lechini, Diego Buffa y María José Becerra (eds.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*, Córdoba/Buenos Aires, Ferreyra Editor/Centro de Estudios Avanzados: Programa de Estudios Africanos/CLACSO, 2008, p. 196. Al respecto, véase la declaración del gobernador de Barbados acerca de la mayor eficiencia y menor costo de la mano de obra negra con respecto a la blanca: “Tres negros trabajan mejor y más barato que un hombre blanco.” Eric Williams, *Esclavitud y capitalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011, p. 49.

como las costas calientes y húmedas del país gracias a su fuerza, su resistencia física y sus hábitos de trabajo”.<sup>32</sup>

La elite porfirista evitaba hablar de consideraciones raciales con respecto a las poblaciones negras, resaltando su disposición al trabajo, al igual que su enorme productividad, pero reproducía, por medio de otras rutas y en beneficio suyo, las viejas fórmulas de asignación o despojo del excedente o plusvalía derivados de los procesos económico-productivos. La idea sostenida por parte de los “científicos” porfiristas acerca de que los negros de origen africano están *climáticamente* mejor armados para trabajar en zonas tropicales de extremo calor es insostenible ya que, afirma Eric Williams, la esclavitud en América del Norte no se desarrolló en las regiones tropicales, sino en Virginia y Carolina. Si la raza había sido, a decir de Aníbal Quijano, el más eficaz instrumento de dominación que asociado a la explotación sirve como clasificador universal del actual patrón mundial de poder capitalista, la teoría climática de la plantación no es otra cosa que una manera “racional” de asignar un lugar dentro de las jerarquías laborales propias del espacio colonial. En cualquier lugar en donde se asentaban los blancos, no sólo sobrevivían, sino que prosperaban. La teoría climática es, por tanto, una ideología que racionaliza un orden económico debajo del cual existe un problema de índole racial. El porfirismo había intentado justificar científicamente la asignación de los negros a la plantación.

Durante el porfiriato, el denominado grupo “los científicos” adoptó el positivismo como instrumento ideológico al servicio de sus prerrogativas políticas y sociales. Emilio Rabasa E. y Justo Sierra, entre otros intelectuales con enorme influencia política [...] emplearon así las tesis evolucionistas para justificar y legitimar “científicamente”, tanto la concentración de la riqueza y del poder, como la existencia de millones de indígenas desposeídos de sus tierras, carentes de empleo y sin educación.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> S. Vázquez Fernández, *op. cit.*, p. 196.

<sup>33</sup> Laura Luz Suárez y López Guazo, *Eugenesia y racismo en México*, México, UNAM, 2005, p. 87.

El tipo de mestizaje perseguido por los “científicos” porfiristas estaba no obstante inclinado hacia el *blanqueamiento* progresivo de la población, pues se asumía que como la “sangre blanca” era más fuerte, terminaría por dominar en las “mezclas”. La hegemonía racial, “científicamente” legitimada, colocaba a la población *blanca* como privilegiada social, política y económicamente. Le asignaba científicamente el acceso al reparto y distribución de la riqueza. Aun la población mestiza, entendida como una mezcla en la que las ventajas de la “raza blanca” prevalecerían sobre el aporte racial indígena, contenía una carga exorbitante de racismo y terminaba por excluir del reparto de la riqueza a cualquier población que no estuviere suficientemente *blanqueada*. Por otra parte, los negros, pese a ser “preferidos” como inmigrantes sobre otros fenotipos, se privilegiaban en función de haber alcanzado el *ethos* requerido por el sistema capitalista, el espíritu del capitalismo “encarnado en el cuerpo y alma del negro” que aseguraba su capacidad de adecuarse a las exigencias esenciales para el mejor funcionamiento del sistema capitalista. Una ética de entrega al trabajo, de ascesis en el mundo, de conducta moderada y virtuosa, de racionalidad productiva, un *ethos* de representación productivista del individuo singular, de entrega al cuidado de la porción de riqueza que la vida le ha confiado.<sup>34</sup>

El negro que hubiese adquirido este espíritu capitalista sería valorado por su blanquitud (la visibilidad de la identidad ética de carácter capitalista), pero, paradójicamente, sería menospreciado por su carencia de *blanquismo* (blancura de raza). Para Bolívar Echeverría existe entonces un racismo inherente, constitutivo de la modernidad capitalista, que exige siempre la presencia no sólo de *blanquismo*, sino de *blanquitud*. Puede decirse entonces que la aparente revaloración de la población negra que se experimentó en México durante la segunda mitad del siglo XIX es más bien un racismo identitario que promueve de modo subterráneo una *blanquitud* de carácter civilizatorio y que está dispuesta a admitir la presencia de ciertos rasgos fenotípicos.

---

<sup>34</sup> B. Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2016, p. 57.

## Los esfuerzos intelectuales por revisibilizar a las poblaciones afrodescendientes: los afromexicanos a inicios del siglo XX

El proyecto de construcción de una identidad mestiza se mantuvo desde los últimos años del siglo XIX hasta los primeros cuarenta años del siglo XX. Dentro del diseño y puesta en marcha de la construcción identitaria nacional de esencia mestiza se omitió cualquier tipo de participación de población negra que, en la mayor parte de los casos resultaba indeseable por sus “vicios” y principalmente por su incapacidad de adaptarse al ritmo y necesidad del progreso y desarrollo capitalistas necesarios para el país.<sup>35</sup> La figura del mestizaje fue, según Vázquez Fernández, la pieza fundamental en la construcción de una identidad nacional de carácter homogeneizante.<sup>36</sup> El artífice de esta propuesta fue autoría del también ministro de Educación, José Vasconcelos, quien acuñó el término *raza cósmica*, una nueva mezcla racial que debía prevalecer no sólo en México, sino en el mundo.<sup>37</sup>

Durante los primeros cuarenta años del siglo XX, los gobiernos emanados de la Revolución mexicana se afanaron denodadamente en construir un México mestizo y, por ende, desplegaron una serie de medidas educativas y de política social tendientes a unificar y homogeneizar a la población nacional. “Al tiempo que el tema de la incorporación de los pueblos indígenas al conjunto nacional se atendió con la creación del indigenismo, un enorme silencio cubrió la presencia de los afrodescendientes y sus contribuciones a la nación”.<sup>38</sup> La historia oficial presentó a las poblaciones afrodescendientes como extranjeras, siempre rodeadas de estereotipos racistas que las presentaban como infantes inmaduros risibles por su elevado grado de “ridiculez”, o las convertía en grupos peligrosos.<sup>39</sup> Las contradicciones

<sup>35</sup> S. Vázquez Fernández, *op. cit.*, p. 196.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> M. E. Velázquez y G. Iturralde Nieto, *op. cit.*, p. 97.

<sup>39</sup> Otras ideas propias de finales del XIX mexicano era que la población negra podía llegar a contagiarse con vicios negros a las poblaciones indias, además de ser un claro retroceso en tanto que el



sociales, políticas y económicas propias del final del siglo XIX, lo mismo que las tendencias mestizantes de los gobiernos posteriores a la Revolución mexicana, hacían pensar que las poblaciones negras tendían a desaparecer de la cartografía política mexicana. En este contexto, la publicación del texto clásico de Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México. Estudio etnográfico*, cuya primera edición data de 1946, reabrió el debate y los estudios sobre quienes empezarían a ser abiertamente denominados como *afromexicanos*.

Aguirre Beltrán afirma que, además de la enorme tendencia a valorizar y visibilizar los aportes de las poblaciones prehispánicas dentro de la identidad mestiza de la nación mexicana, a diferencia de otros países latinoamericanos, donde la población negra dejó huellas evidentes de su presencia en la época colonial, en México se invisibilizó la presencia de negros de origen africano como parte de una política deliberada de blanqueamiento demográfico.<sup>40</sup>

Varios trabajos e investigaciones han continuado con el legado de Aguirre Beltrán. Muchos se han centrado en historizar las experiencias de afrodescendientes en el pasado al igual que en describir las características de las poblaciones y comunidades en tiempo presente. Diversos grupos de activistas también han hecho una labor importante para lograr que la Carta Magna reconociera el carácter multiétnico y pluricultural de la nación.<sup>41</sup>

A finales del siglo XX, una de las mayores consignas de los movimientos y foros de carácter afrodescendiente ha sido la de contar con estadísticas confiables que revelen la cantidad de personas con ascendencia africana. Esta demanda se reflejó en la necesidad de incluir en los censos demográficos

---

objetivo era mejorar la condición de la población indígena y no de empeorarla. Véase Alberto María Carreño, "El peligro negro. Discurso leído por el señor Alberto María Carreño el 28 de abril de 1910 en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística." Citado en B. Vinson III y B. Vaughn, *op. cit.*, p. 40; y S. Vázquez Fernández, *op. cit.*, p. 196.

<sup>40</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, "La presencia del negro en México," en *Revista del CESLA*, núm. 7, 2005, pp. 357-358. "Debo hacer notar que para 1810 el número de españoles europeos que residían en el país alcanzaba una suma apenas superior a los 7 000 y que esta cifra también representa el 0.1% de la población total". *Ibid.*, p. 358. La historia de la minoría blanca europea, pese a su minoritaria presencia sí ha sido construida cabalmente.

<sup>41</sup> Véase S. Vázquez Fernández, *op. cit.*, p. 207.

una pregunta que permita sondear cuántas personas se asumen como afrodescendientes al igual que las condiciones económicas y sociales en las cuales se encuentran.

Si bien la campaña de sensibilización fue muy limitada, la encuesta arrojó el dato de 1 381 853 personas que se consideran afrodescendientes y que se hallan básicamente diseminadas en los estados de Guerrero, Oaxaca y Veracruz;<sup>42</sup> según el Censo del Inegi de 2015, la población afrodescendiente de Guerrero que posee empleo y que gana un salario mínimo diario es de 14.4%; la cifra es de 12.2% para Oaxaca, y de 13.3% para Veracruz. Alrededor del 77% del total de afrodescendientes desempeña algún tipo de actividad no remunerada.<sup>43</sup> De acuerdo con Salvador Vázquez, se trata no sólo de construir una ideología fundamentada en la asimilación de las poblaciones afrodescendientes, sino de su integración junto con las poblaciones indígenas y negras de México, a fin de lograr que éstas últimas no continúen sujetas a las imposiciones de los grupos dominantes, a la injusticia y a la exclusión.<sup>44</sup>

## La Conferencia Mundial contra el Racismo y el reconocimiento constitucional de los afrodescendientes

La ONU declaró el año de 2001 como Año Internacional de la Movilización contra el Racismo. En ese mismo año se llevó a cabo la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Durban, Sudáfrica. “Durban ratifica el concepto de *afrodescendiente*, consensuado en la Conferencia de Santiago, como base para la construcción de políticas públicas, creando nuevos espacios de acción política y otros soportes para la protección de los

<sup>42</sup> M. E. Velázquez y G. Iturralde Nieto, *op. cit.*, p. 37.

<sup>43</sup> Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), *Perfil socioeconómico de la población afrodescendiente en México*, Aguascalientes, Inegi, 2017, pp. 84 y 88.

<sup>44</sup> S. Vázquez Fernández, *op. cit.*, p. 207.

derechos de los pueblos afrodescendientes”.<sup>45</sup> El concepto *afrodescendiente* contribuye a una mayor deconstrucción epistémica en la medida en que deja de apelar a la categoría de raza sin hacer alusión al fenotipo, sino como un referente de ascendencias y descendencias con las cuales se identifica el pueblo afrodescendiente.

Rosa Campoalegre Septien sostiene que Durban también significó una mayor influencia e injerencia de parte de las agencias internacionales que financian proyectos de inspiración afrodescendiente, iniciativas que buscan hacer retroceder al movimiento a una etapa anterior de su evolución, una fase en la cual predominaban los proyectos culturales antes que las acciones políticas de carácter directo.<sup>46</sup>

Las propuestas de la Declaración del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes reconocen la igualdad entre seres humanos sin distinción de tono de piel; hace una clara condena a la noción de razas. Sin embargo, la Declaración deja intactas las bases socioeconómicas y los fundamentos ideológicos del sistema de dominación y sólo se apoya en discursos y acciones de carácter asistencialista.<sup>47</sup> Uno de los logros más recientes de los movimientos sociales afrodescendientes en México se produjo el 28 de junio de 2019, fecha en la cual fue aprobada una reforma y adición de carácter constitucional que reconoce al pueblo afromexicano como sustento de la pluriculturalidad nacional. El texto constitucional, ya aprobado en el Congreso de la Unión y que está siendo revisado por los congresos locales, establece en efecto que:

Se reconoce como parte de la composición pluricultural de la nación a los pueblos afromexicanos, a sus comunidades y reagrupamientos sociales y culturales, cualquiera que sea su autodenominación.

<sup>45</sup> Rosa Campoalegre Septien, “Más allá del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes”, en R. Campoalegre Septien y Karina Bidaseca (coords.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS)/CLACSO (Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño. Serie Pensamiento silenciados), 2017, p. 30.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 32.

Por equiparación a los indígenas, se les reconocen los mismos derechos a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social.<sup>48</sup>

El Estado mexicano tendencialmente ha reconocido a las personas de origen africano como parte fundamental de la pluriculturalidad de la nación mexicana. Al hacerlo, paradójicamente, el Estado —en tanto reproductor de la matriz de poder colonial— tiende a operar un “vaciamiento ideológico”<sup>49</sup> del movimiento afrodescendiente

## Consideraciones finales

Una revisión en contrasentido o a contrapelo, tal como lo propone Walter Benjamin, de la historia de las personas negras de origen africano en México permite no sólo acercarse a ella de modo descriptivo o meramente cronológico, sino detectar las antítesis de las conquistas materiales y simbólicas alcanzadas que siempre corren el riesgo de convertirse en instrumentos de las clases dominantes.

Así, mientras en México se celebra la integración de las demandas de las personas de origen africano en los textos constitucionales, la matriz de poder colonial y la lógica racial inherente al Estado capitalista parecen burocratizar dichas demandas, apropiándose de esos instantes de “cognoscibilidad” afro, haciéndolas parte de la gubernamentalidad neoliberal o del “neoliberalismo pluricultural”<sup>50</sup> que se jacta veladamente de poder reproducir la esencia racial del Estado capitalista sin necesidad

<sup>48</sup> Susana Harp y Marti Batres, Iniciativa con proyecto de reforma al artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en materia de personas, pueblos y comunidades afromexicanas, 15 de octubre el 2015. Al respecto, véase Jessica Xantomila, “Afromexicanos piden que se garanticen sus derechos, *La Jornada*, 2 de julio de 2019, p. 34.

<sup>49</sup> Véase Félix Patzi, “Etnofagia estatal. Vaciamiento ideológico comunal y nuevos modos de dominación estatal: Análisis de la Ley de Participación Popular”, en *Temas Sociales. Revista de Sociología*, núm. 21, 2000, pp. 115-140.

<sup>50</sup> Véase Agustín Laó-Montes, “Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina y el Caribe”, en R. Campoaegre y K. Bidaseca (coords.), *op. cit.*, pp. 139-165.

de hacer alusiones directas al racismo, un racismo “daltónico” que no hace alusiones a razas superiores, pero que mantiene la esencia excluyente y segregacionista del Estado.

Es momento de pensar, *utopiar*, *sentipensar*, como propone Boaventura de Sousa, a fin de concebir nuevos horizontes emancipatorios, reinventar las emancipaciones, descolonizar, desestatizar, desmodernizar, el poder, las protestas y las demandas de movimientos afrodescendientes a fin de hacer realidad que el presente del futuro sea la utopía.