



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

**INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”**

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL

**LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LA IDENTIDAD
AFROMEXICANA EN LAS LUCHAS POR EL PODER
LOCAL.
EL CASO DE HUEHUETÁN, GUERRERO.**

TESIS

Para obtener el grado de:

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL

PRESENTA:

Brandon Martínez Ocampo

DIRECTOR DE TESIS:

Dr. Carlos Piñeyro Nelson



“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”



Puebla, México. Enero del 2026

La desgracia del hombre de color es el haber sido esclavizado.

La desgracia y la inhumanidad del blanco son el haber matado al hombre en algún lugar.

Es, todavía hoy, organizar racionalmente esta deshumanización. Pero yo, hombre de color, en la medida en la que me es posible existir absolutamente, no tengo derecho a refugiarme en un mundo de reparaciones retroactivas.

Yo, hombre de color, sólo quiero una cosa:

Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre.

El negro no es. No más que el blanco.

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (2009 [1952]), pp. 189–190.

índice

Agradecimientos	4
Introducción	6
Justificación.....	11
Metodología	17
Marco teórico	28
Estructura de la tesis.....	38
Capítulo I: de lo invisible a lo visible: la construcción de lo negro-afromexicano	41
1.1. Colonia: castas, esclavitud y administración de lo “negro”	47
1.1.1. La invención de lo “negro”	47
1.1.2. Lo “negro” como categoría de administración colonial	53
1.2. Fin de la colonia y nuevo orden: la abolición de las castas y el origen del mito del mestizaje en el siglo XIX	56
1.2.1. Fin de la colonia y la abolición de las castas	56
1.2.2. El nuevo orden republicano y la ideología del mestizaje	58
1.3. El mito del mestizaje: invisibilización y borrado de la negritud en el México posrevolucionario	61
1.3.1. El proyecto mestizo y la invisibilización de lo “negro”	61
1.3.2. La antropología mexicana y el paradigma del mestizaje: entre la búsqueda de africanismos y la invisibilización	67
1.4. El giro multicultural y la emergencia del sujeto multicultural afromexicano	73
1.4.1. Multiculturalismo y la administración de la diferencia	73
1.4.2. La emergencia del sujeto multicultural afromexicano	89
1.4.3. Reformas constitucionales y marcos internacionales en el marco del multiculturalismo	103
Capítulo II: De los palenques al ayuntamiento: historia política y resistencia del pueblo afromexicano de Huehuetán	121
2.1. Antes de la Colonia	125
2.2. La Colonia	126
2.3. El México Independiente	133
2.4. El Porfiriato guerrerense	137
2.5. La Revolución Mexicana en la Costa Chica	141
2.6. El Guerrero postrevolucionario	148
2.7. De mediados del siglo XX hasta el siglo XXI	152

2.8. El Cacicazgo del Azoyú: "El poder se queda entre compadres y familia"	157
Capítulo III: Remunicipalización y elecciones: estrategias dentro del reclamo formal.	165
3.1. Dinámicas sociales y demográficas.....	167
3.1.1. Economía y división del trabajo	172
3.1.2. Relación cabecera municipal – localidades	176
3.2. La remunicipalización como vía legal: la petición formal ante el Congreso del Estado de Guerrero (2012)	183
3.2.1. Presentación de la propuesta ante el Congreso	185
3.2.2. Respuestas institucionales y razones del rechazo	188
3.2.3. Consecuencias y aprendizajes de la etapa.....	192
3.3. La participación electoral en el municipio de Azoyú: Estrategia de representación política afromexicana (2021)	193
3.3.1. Postulación de una candidata afromexicana	197
3.3.2. Factores del fracaso electoral.....	200
3.3.3 Lecciones aprendidas	204
Capítulo IV: El municipio <i>de facto</i>: La identidad como estrategia de lucha por la libre determinación del municipio afromexicano de Huehuetán (2021)	207
4.1. De la frustración electoral al municipio <i>de facto</i>	210
4.2. La identidad como estrategia de lucha: Lo afromexicano como recurso político....	214
4.3. Las movilizaciones, protestas y redes de solidaridad en la lucha autonómica.....	221
4.4. Estructura y funcionamiento de la comunidad dentro del municipio <i>de facto</i>	226
4.5. ¿La creación del municipio es posible? Argumentos jurídicos en torno al municipio <i>de facto</i> de Huehuetán.....	237
4.6. ¿Puede —o debe— extenderse el régimen de usos y costumbres a las comunidades afromexicanas?.....	245
4.7. Tensiones y representaciones dentro del proyecto autonómico	249
Conclusiones	253
Límites y alcances de la investigación.	258
A manera de cierre personal.	261
Bibliografía	263

Agradecimientos

Cuando pienso en mis logros, entiendo que ninguno es sólo mío. Aunque a veces se nos enseñe a verlos como resultados individuales, estoy convencido de que todo logro es colectivo: somos, en buena medida, producto de nuestras circunstancias materiales, de los afectos y de los contextos en los que vivimos. Todo eso —lo bueno y lo malo— me ha llevado a ser la persona que soy hoy. Por eso agradezco profundamente a las personas que estuvieron conmigo en este proceso.

A las personas y de las localidades que forman parte de este estudio, que hasta el día de hoy resisten y siguen en pie de lucha. Ellas me brindaron las herramientas, me abrieron las puertas y me dieron acceso para realizar esta tesis. Sin ellas, este trabajo no sería nada, simplemente no habría sido posible. Quiero agradecer especialmente al municipio afromexicano de Huehuetán, que hizo posible este proceso, y en particular a sus autoridades, quienes con gusto me hablaron y respondieron a todo. Esta tesis es de ellos y para ellos.

A mi hermana Lourdes Abril, que desde que llegué a esta bella ciudad de Puebla me enseñó cómo moverme, cómo llegar a los lugares y cómo adaptarme. A pesar de la penumbra y de los momentos en que todo parecía perdido, nunca me dejó solo. Me apoyó hasta las últimas instancias para terminar este proyecto de vida: moral, económica y emocionalmente.

A mis hermanos Javier, Kevin y Samuel, que siempre me han animado a seguir adelante y que, por más difícil que fuera el camino, estuvieron ahí para mí, recordándome que no estaba solo.

A mis amigas y amigos de Puebla, del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” (ICSyH), la Facultad de Filosofía y Letras y en general de la BUAP. Sería imposible mencionar a todas y todos sin convertir estos agradecimientos en muchas páginas, pero ustedes saben quiénes son. Sus conversaciones, risas, desahogos, cafés, cervezas, caminatas y silencios compartidos hicieron más llevaderos los días duros y celebraron conmigo los pequeños logros. Esta tesis también está hecha de esos momentos. A mis amigos Jon y Chuy, que me acompañaron a lo largo de este proceso y me brindaron su amistad de manera incondicional. Esta tesis también está hecha de esos momentos.

A mis compañeros y compañeras de la Maestría en Antropología Sociocultural, en especial a quienes caminaron más de cerca conmigo en este proceso, como Chuta (Alfredo) y Jonatan, que a pesar de todo lo que implica acompañar mis procesos nunca me dejaron solo. Incluso antes de que yo tuviera los recursos necesarios, me apoyaron económica y moralmente y estuvieron presentes en los momentos clave.

A mis profesoras Antonella, Jorgelina y Elizabeth, de la Maestría en Antropología Sociocultural del ICSyH, integrantes de la línea de investigación Conocimiento y saberes en contextos de interculturalidad, que me acogieron en su línea sin restricciones y confiaron en este proyecto. Cada seminario, cada comentario y cada clase dejó una huella en la forma que tomó esta tesis. También agradezco a Lourdes Flores, coordinadora de la maestría, por su acompañamiento y por el trabajo que sostiene este programa, que hizo posible mi formación. Extiendo este agradecimiento a todas y todos los profesores de la maestría, cuyos cursos y

observaciones ayudaron a darle forma a este trabajo, aunque no los mencione por nombre: saben quiénes son, sus preguntas y críticas están presentes en cada capítulo.

A mi asesor, Carlos Piñeyro, que a pesar de todos los inconvenientes siempre estuvo al tanto de mí, no sólo en lo académico, sino también en lo humano. Sus lecturas, comentarios y paciencia fueron fundamentales para que este trabajo llegara a culminar.

A mis compañeras y compañeros de la Escuela de Antropología Social de la UAGro, quienes me dieron herramientas para seguir adelante, tanto académica como moralmente. En especial al Dr. Jaime Torres y al Dr. Rufino Guzmán, quienes fueron mis primeros mentores en la antropología y me ayudaron a formarme académica y éticamente.

A mi papá, Javier Martínez, quien me inculcó sus ideales de justicia y lucha social. A través de él conocí a los zapatistas, a los movimientos sociales de Guerrero y a la militancia como forma de vida. Me enseñó que es posible vivir, experimentar y construir otros mundos, como lo imaginaron el Che, el Subcomandante Marcos, Lucio Cabañas y muchas otras personas que soñaron mundos distintos. Esta tesis también nace de esas historias que escuché desde niño.

A mi mamá, Lourdes Ocampo, que siempre me enseñó lo más básico y a la vez lo más importante: amar y respetar al prójimo. Sin su amor, su paciencia y su forma sencilla de ver la vida, no sería quien soy.

A mi abuela Vicenta Martínez, quien falleció durante este proceso y siempre creyó en mí, incluso cuando teníamos largas pláticas para explicarle qué era eso de la antropología y de qué trataba mi trabajo. Saber que ella, al igual que mi abuelo Apolinar Ocampo, fue víctima del Estado en la guerra sucia me ayudó a entender que esta tesis también es una forma de honrar su historia y su dolor, y de no olvidar.

A mi abuela David Belen Juárez, que apoyó las causas sociales de Ometepec, incluyendo a quienes se jugaron la vida en las luchas armadas y en las guerrillas y a mi abuelo Florencio Martínez, el primer periodista de la región de la Costa Chica, que con su pluma se atrevió a cuestionar y denunciar las problemáticas de la región. De ellos heredé no sólo los apellidos, sino una manera de estar en el mundo: con rabia frente a la injusticia, con compromiso frente a la historia y con la necesidad de dejar constancia de lo que pasa. Esta tesis es también un intento de estar a la altura de ese legado, de seguir, a mi manera, la lucha y la palabra que ellos iniciaron.

Hoy su nieto quiere seguir ese legado: el de ellos, el de mis padres y el de todas las personas que han luchado antes que nosotros. Aunque no pueda mencionar aquí a todas las personas que me han traído hasta este punto —desde mi pueblo Ometepec, desde Guerrero, desde la MASC— quiero que quien lea esta tesis sepa que todas y todos son parte de ella: las localidades de este estudio, mi familia, mi historia, mis profesores, mis amigas, amigos y amistades, y todo lo que he vivido en estos años.

Gracias totales. Esta tesis es mía, pero también de todas las personas mencionadas, de quienes quedaron tácitas y de quienes la lean.

Introducción

Durante mi infancia, la política constituyó una presencia constante en el ámbito familiar, lo cual marcó profundamente mis intereses de estudio y mi trayectoria académica. Mi padre, quien participaba activamente en la política de Guerrero, fue una figura central en el desarrollo de mi curiosidad por estos temas. Su trayectoria política transitó de los movimientos estudiantiles de finales de la década de 1980 hacia una militancia en Partido de la Revolución Democrática (PRD) a lo largo de la década de 1990, un periodo en el que ser perredista en Guerrero implicaba enfrentar riesgos significativos debido a la persecución política ejercida por caciques y militantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI). En 2006, tuvo la oportunidad de conocer al Subcomandante Marcos¹ durante una de sus giras por el estado. Si bien mi padre no fue un activista destacado, los ideales de izquierda lo atravesaban y formaban parte de la cotidianidad familiar.

Mi padre asistía con frecuencia a reuniones con simpatizantes de movimientos sociales y, en ocasiones, me llevaba con él. Para mí, esos encuentros eran enigmáticos, llenos de personas que no siempre conocía, pero donde se discutían con intensidad temas de justicia social y política. Lo que más me marcó de esas experiencias fue el contacto directo con comunidades indígenas. A través de esas reuniones pude observar de primera mano las enormes carencias que enfrentaban: el abandono gubernamental, la escasez de recursos básicos y el control ejercido por los caciques. Escuchar esas historias me hizo comprender las injusticias a las que se enfrentaban, no solo por la violencia, sino también por un sistema político que los excluía. El caciquismo, las promesas incumplidas y el control sobre el voto eran realidades que se manifestaban con frecuencia a mi alrededor, y por eso empecé a estudiar estos temas en la licenciatura.

En 2021, durante mi último año de licenciatura, supe que varias localidades indígenas y afroamericanas de la Costa Chica de Guerrero buscaban separarse de sus municipios, apelando al derecho a la libre determinación para constituirse como municipios independientes. Entre esos procesos, llamaron especialmente mi atención nueve localidades

¹ Actualmente conocido Subcomandante Insurgente Galeano, renombrado así en 2014 en honor a José Luis Solís López, conocido como Galeano, un maestro y miembro del EZLN asesinado en un ataque paramilitar en Chiapas.

afromexicanas del municipio de Azoyú, Guerrero. En los medios de comunicación² sus habitantes —reunidos en la localidad de Huehuetán— argumentaban que su separación se debía al abandono histórico por parte de la cabecera municipal, incapaz de cubrir sus necesidades básicas. Por ello, anunciaron su decisión de constituirse como un municipio propio regido por sistemas normativos internos o usos y costumbres, con la expectativa de gestionar directamente los recursos y atender a su población.

Este proceso se articulaba con un cambio jurídico reciente, en 2019 el Estado mexicano reconoció a las poblaciones afromexicanas como sujetos de interés público, equiparándolas a los pueblos indígenas en términos de derechos colectivos (Diario Oficial de la Federación [DOF], 2019). Sin embargo, lo que despertó mi interés no fue únicamente la reforma constitucional, sino el modo en que este nuevo marco jurídico era activado por las nueve localidades afromexicanas de Azoyú. Se trataba del primer caso en México en el que poblaciones afromexicanas ejercían y demandaban el cumplimiento de sus derechos como pueblo afromexicano, al tiempo que planteaban un proyecto autónomo sustentado explícitamente en el derecho a la libre determinación reconocido en el artículo 2º constitucional.

El problema que guía esta tesis se sitúa en la intersección entre el giro multicultural del Estado mexicano, la etnización³ de las poblaciones afromexicanas y las luchas locales por el poder municipal en Guerrero. Desde mediados del siglo XX, las poblaciones negras de la Costa Chica llamaron la atención de la antropología, particularmente a partir de los trabajos pioneros de Gonzalo Aguirre Beltrán (1981 [1946]; 1985 [1958]). Sin embargo, fue en la década de 1980 cuando el reconocimiento de pueblos indígenas y tribales adquirió una dimensión global, con iniciativas como el Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU (1982) y el Convenio 169 de la OIT (1989). En América Latina, estos procesos se tradujeron en reformas jurídicas y políticas multiculturales que, bajo el

² Internet, radio y televisión.

³ Retomo “etnización” como un proceso que emerge en ciertos momentos, se despliega de forma no homogénea y modifica cómo se entiende políticamente a una población. Alude a la formación de un sujeto colectivo (un “nosotros/ellos”) y a la manera en que ciertas poblaciones llegan a ser constituidas y a constituirse como “grupo étnico”, mediante disputas, discursos y mediaciones institucionales (Restrepo, 2013, pp. 19–23).

discurso de la diferencia, reconocieron identidades, culturas y formas organizativas específicas (Wade, 2005; Hale, 2005; Gros, 2012; Velázquez *et al.*, 2015).

En México, este giro se expresó con la reforma de 1992 al artículo 4º constitucional, que reconoció la composición pluricultural de la nación sustentada en sus pueblos indígenas (de la Peña, 2005). Desde entonces, las formas de “alterización” promovidas por el Estado descansan en la idea de una sola nación que incorpora en su interior la diversidad étnica y cultural (Segato, 2007). En este escenario, organizaciones y activistas comenzaron a exigir el reconocimiento de los pueblos afromexicanos, colocando la dimensión étnico-racial en el centro de sus demandas (Lara Millán, 2010; López Chávez, 2017; Varela Huerta, 2023). La creciente atención del Estado, la academia y otros actores convirtió a estas poblaciones en un nuevo objeto de la vieja política indigenista, generando un proceso de etnización (Correa Angulo, 2012) que varios autores han conceptualizado como una “indigenización” de lo negro (Wade, 2006; Ng’weno, 2013).

En este contexto emergieron diversos colectivos que se autodenominaron “afrodescendientes”, “afromexicanos”, “afromestizos”, “negros” o “morenos”, apropiándose y resemantizando políticamente estas categorías (López Chávez, 2018). Estas formas de autoadscripción han funcionado como marcadores de frontera frente a indígenas y mestizos, pero también como puntos de enunciación desde los cuales interpelar al Estado. A partir de ellas, las organizaciones han exigido reconocimiento constitucional, disputado cargos de elección popular, accedido a programas sociales e impulsado proyectos productivos y culturales (Lara Millán, 2010; Lewis, 2012; López Chávez, 2017). Sin embargo, que estas identidades estén reconocidas en la ley no significa que eso, por sí mismo, haya mejorado de inmediato las condiciones y oportunidades de las comunidades afromexicanas.

Siguiendo la crítica de Hale (2004, 2005, 2006) al multiculturalismo neoliberal, es posible observar que las políticas de reconocimiento no abren espacio a todas las formas de diferencia, sino solo a aquellas que no cuestionan las bases del orden político y económico vigente. El autor muestra cómo los gobiernos pueden usar el lenguaje de los derechos culturales para domesticar y fragmentar a los movimientos: se legitima a un sujeto étnico “aceptable”, el “indio permitido”, que celebra su cultura y participa en los canales institucionales, mientras que se resta legitimidad —o incluso se persigue— a quienes usan

esa identidad para exigir más autonomía, un reparto más justo de recursos o cambios de fondo en la forma en que gobierna el Estado. Este marco invita a matizar el optimismo frente al reconocimiento multicultural y ofrece claves para leer las actuales dinámicas de inclusión y exclusión que enfrentan los pueblos afromexicanos.

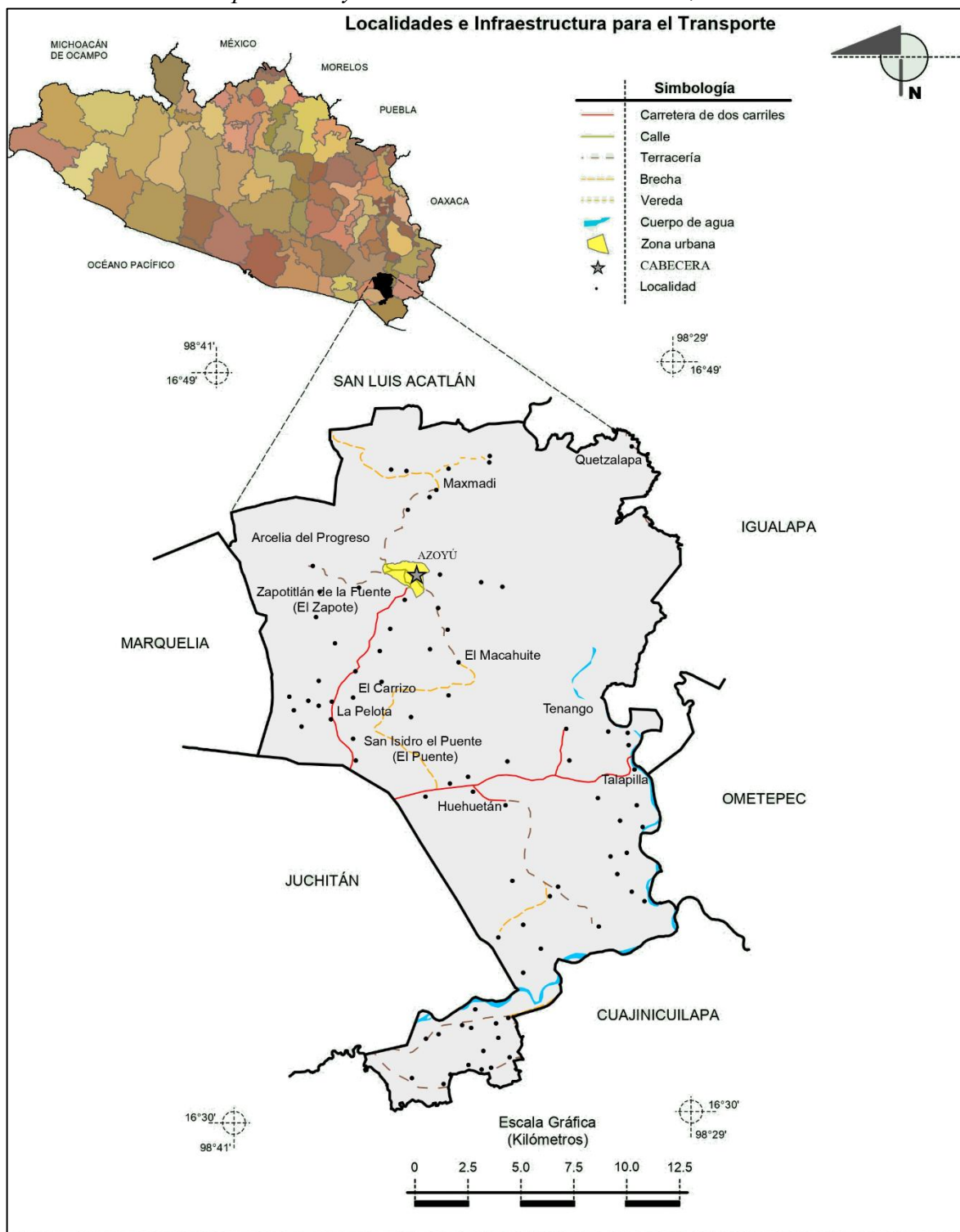
Desde esta perspectiva, el caso que analizo puede pensarse como una tensión entre un “negro permitido” y un “negro radical”. El primero es aquel sujeto afromexicano celebrado como folklor, patrimonio vivo o emblema de la diversidad nacional —visible en danzas, gastronomía o festivales— pero políticamente manejable porque no cuestiona la distribución del poder ni del presupuesto. El segundo es el “negro radical”, que se apoya en la misma identidad étnica para denunciar el racismo estructural, el caciquismo y la desigualdad en el acceso a recursos y cargos públicos, traduciendo el reconocimiento jurídico en demandas de autonomía, control territorial y reconfiguración municipal. En esta tesis sostengo que la lucha de las nueve localidades afromexicanas de Azoyú por la creación de un municipio propio —regido por usos y costumbres y confrontado al control partidista de la cabecera— se ubica precisamente en este registro “radical” y, por ello, tensiona los límites del multiculturalismo estatal y del tipo de sujeto afromexicano que el Estado está dispuesto a reconocer.

Para situar empíricamente este conflicto, es necesario precisar el escenario territorial donde se desarrolla. El municipio de Azoyú se localiza en la Costa Chica de Guerrero, en el sur del estado. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020 (INEGI, 2020), cuenta con 15,099 habitantes, de los cuales 36.7 % se autoadscribe como indígena y 24.5 % como afromexicana. La investigación se centra en nueve localidades: Huehuetán, Playa Suave, Los Chegues, Talapilla, Los Metates, Los Quiterios, Tenango, El Arenal, Las Trancas y La Bocana, que desde 2021 conforman el movimiento por la autonomía municipal analizado en esta tesis.

Dentro de este arreglo político emergente, la localidad de Huehuetán cumple una doble función: es una de las localidades que impulsan la creación del nuevo municipio y, al mismo tiempo, actúa como cabecera política y simbólica del “municipio en resistencia”. Desde ahí se organizan asambleas, se coordinan movilizaciones y se gestionan interlocuciones con las instancias estatales.

Mapa 1.

Ubicación del municipio de Azoyú dentro del estado de Guerrero, México.



Fuente: INEGI (2010). *Compendio de información geográfica municipal 2010. Azoyú, Guerrero.* Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Justificación

Mi interés por las poblaciones afromexicanas parte de un vacío claro en la literatura sobre sus luchas contemporáneas. Cuando se habla de autonomía, libre determinación o reconfiguración territorial, la mirada suele dirigirse a los pueblos indígenas, mientras que los pueblos afro quedan en segundo plano o directamente fuera de cuadro. Esta ausencia no es casual: desde los inicios de la antropología mexicana, las poblaciones negras y afromexicanas fueron abordadas desde enfoques esencialistas y folcloristas, ya fuera mediante la construcción de un supuesto “ethos violento” (Gutiérrez Ávila, 1988; Flanet, 1977) o a través de la búsqueda obsesiva de “africanías” y remanentes culturales africanos en México (Martínez Montiel, 2006, 2012; Serna Moreno, 2023). En concordancia con distintos autores, considero que esta perspectiva es limitada porque pasa por alto que estas poblaciones han creado y resignificado formas culturales propias en contextos marcados por la mezcla, el conflicto y la reinención constante (Mintz & Price, 2012; Lewis, 2012; Jerry, 2023; Correa Angulo, 2012; Mbembe, 2016).

En esta misma línea, gran parte de la producción antropológica sobre estas poblaciones se ha desarrollado desde lo que varios autores identifican como un sesgo neoculturalista o patrimonialista (Correa Angulo, 2012; Lewis, 2012). Esta postura ha generado una mirada que privilegia fiestas, danzas, música, gastronomía, medicina tradicional y, en general, las “huellas de africanías” como núcleo de la diferencia afro. Como resultado, se ha tendido a folklorizar “lo negro” y a fijarlo en un origen africano remoto entendido como depósito de autenticidad. En consecuencia, quedan relegados aspectos como la historia de la esclavitud y el mestizaje, las relaciones de clase, las formas contemporáneas de racismo, la migración, las disputas por la tierra (Lewis, 2012; Varela Huerta, 2022) y los conflictos por el control municipal y presupuestal, como es el caso que se analiza en esta tesis. Por lo tanto, la crítica que se plantea aquí no niega la importancia de las expresiones culturales, sino que advierte que, cuando se las aísla de sus condiciones históricas y de las luchas políticas concretas, se cae en lecturas esencialistas de “lo afro”, presentándolo como una identidad monolítica y reduccionista. Este tipo de enfoque tiende a dejar en segundo plano los procesos contemporáneos mediante los cuales estas poblaciones negocian poder, recursos y territorio.

Para trascender estas interpretaciones superficiales, este trabajo se propone analizar las dimensiones políticas, históricas y de clase que estructuran la etnización de las poblaciones afrodescendientes en el marco del multiculturalismo contemporáneo. El análisis se sitúa a la luz de la reflexión sobre la “invención de lo negro” (Mbembe, 2016), entendida como una construcción colonial que redujo al sujeto de origen africano a la categoría de mercancía explotable y deshumanizada. Esta lógica fundacional resulta crucial para comprender cómo, desde la colonia hasta la actualidad, dichas poblaciones han enfrentado procesos de alterización⁴ orientados a satisfacer las demandas cambiantes del capital.

En línea con los planteamientos de Restrepo (2004a, 2013), Wade (2006) y Gros (2012), esta investigación parte de la premisa de que los procesos contemporáneos de etnización e instrumentalización de la identidad afromexicana deben analizarse en el contexto de las políticas multiculturales de corte neoliberal implementadas por el Estado mexicano. En esta investigación, etnización nombra el proceso histórico y político mediante el cual ciertas poblaciones comienzan a ser leídas, tratadas y, en algunos casos, a reconocerse públicamente como “grupo étnico”: no como un dato “natural” o automático, sino como una construcción situada que define qué se vuelve visible, qué se reconoce y qué tipo de sujeto colectivo se produce en nombre de lo étnico (Restrepo, 2013, pp. 19–23). Por instrumentalización entiendo la movilización estratégica de esa identidad —sus categorías, repertorios y marcos jurídicos— como recurso para disputar reconocimiento, derechos, territorio, recursos y formas de gobierno; una movilización que no remite a una identidad fija o esencial, sino a una identidad disputada y negociada que se activa en contextos de confrontación política (Hall, 2011, 2019; Gros, 2012).

Plantear estos procesos exige evitar dos lecturas frecuentes sobre la etnización de estas poblaciones. Por un lado, la versión que reduce todo a manipulación “desde arriba”, como si activistas, asesores o funcionarios hubieran impuesto un lenguaje étnico a comunidades “reales” solo por interés político, de hecho, esa lectura suele ser usada por actores institucionales para deslegitimar demandas que incomodan. Por otro lado, la postura

⁴ Aquí “alterización” se usa para referir a cómo, históricamente, las poblaciones afrodescendientes han sido construidas como “otros” dentro del imaginario nacional y colocadas en posiciones desiguales mediante clasificaciones, estigmas o invisibilización (Segato, 2007; Zurita Díaz, 2023). No es lo mismo que “etnización”, que aquí nombra el proceso más reciente por el cual pasan a ser reconocidas y a reconocerse como “grupo étnico”, sobre todo en el marco del multiculturalismo y las políticas de identidad.

contraria que idealiza cualquier apelación a la etnicidad solo porque proviene de activismos u organizaciones, como si por ese origen quedara fuera de discusión y como si problematizarla fuera automáticamente incorrecto. En esta tesis no tomo partido por ninguno de esos extremos. Más bien, observo cómo se construye y circula un cierto modo de hablar y actuar “en nombre de lo étnico”: qué hace posible esa gramática, qué deja afuera, a quién beneficia, a quién incomoda, y qué efectos produce en distintas escalas.

Esto supone mirar a la vez la heterogeneidad local y el campo ampliado donde se fabrica lo “étnico”. Por un lado, no asumo que las poblaciones locales repitan mecánicamente los discursos disponibles: hay apropiaciones parciales, traducciones, rechazos y también ambivalencias; incluso puede ocurrir que personas clasificadas como “afromexicanas” no se reconozcan en esas formas de identificación. Por otro lado, el foco no está en contraponer una “autenticidad” contra un “discurso externo”, sino en entender cómo esa identidad se va armando, estabilizando o fracturando en la interacción entre actores diversos: liderazgos locales, organizaciones, activismos, instituciones estatales, operadores municipales e “intelectuales” que contribuyen a fijar criterios de reconocimiento y a dotarlos de autoridad (Restrepo, 2013).

En México, estos procesos se montan sobre una historia larga de marcación y borramiento. En ese punto retomo a Segato (2007) para subrayar que las narrativas nacionales no solo describen: también producen jerarquías, hacen aparecer ciertos “otros” y empujan otros a la periferia del imaginario legítimo. En este trabajo, esa dimensión es clave porque ayuda a entender por qué el paso hacia la etnización no es un tránsito neutral, pues ocurre en un terreno ya atravesado por desigualdad y por formas previas de alteridad, y por eso puede abrir posibilidades políticas al mismo tiempo que impone moldes y expectativas sobre cómo debe verse una colectividad reconocible.

Desde ahí se entiende mejor el problema central que observo en el caso de estudio: bajo el multiculturalismo neoliberal, la identidad étnica se convierte con frecuencia en una herramienta de disputa, en un arma jurídica (Vázquez León, 2010). En determinados contextos, presentarse como indígena o afromexicano no es solo una afirmación cultural, sino una vía para interlocutar con el Estado y activar lenguajes de derechos colectivos. En esa lógica, la diferencia puede volverse un recurso político, un modo de traducir agravios

históricos y desigualdades persistentes a formatos que el aparato institucional reconoce y tramita (Yashar, 2007; Yúdice, 2008; Valera Huerta, 2023). Esto dialoga con la idea de esencialismo estratégico (Spivak, 2009), de modo que, no porque la identidad sea rígida, sino porque en la arena política a veces se enfatizan ciertos rasgos para sostener una demanda, producir cohesión y ganar fuerza frente a estructuras que, de otro modo, niegan o reducen el reclamo. En ese marco, la pregunta no es moralizar si la identidad es “verdadera” o “manipulada”, sino analizar cómo se usa, quién la usa, contra quién, con qué repertorios y con qué efectos, incluyendo las tensiones internas y las disputas por legitimidad.

Esta investigación busca aportar precisamente en un punto donde la literatura ha sido desigual. Aunque la producción antropológica sobre poblaciones afromexicanas ha crecido en estas últimas décadas, una parte importante sigue privilegiando registros culturalistas — fiestas, música, danzas, “tradiciones”— y deja en segundo plano lo político, los conflictos las tensiones y la manera en que categorías oficiales y lenguajes de derechos reordenan el campo de lo posible. En Guerrero y la Costa Chica, siguen siendo relativamente escasos los trabajos en poblaciones afromexicanas que conecten de forma sistemática multiculturalismo, construcción identitaria y disputa por gobierno y recursos.⁵ Además, muchas veces la “identidad afromexicana” se trata como un dato ya dado, cuando el trabajo de campo muestra fricciones con definiciones producidas por el Estado, ONG o ciertos activismos, y una variedad de posicionamientos locales que no siempre encajan con esas narrativas (Lewis, 2012; López Chávez, 2017; Jerry, 2023). En ese contexto, esta tesis se centra en las nueve localidades que impulsan la creación del municipio afromexicano de Huehuetán, y analiza cómo, en su lucha por la libre determinación, se articulan procesos de etnización, “indigenización” y movilización estratégica de la identidad .

La relevancia social y política del problema es igualmente clara. Las nueve localidades que conforman el municipio *de facto* se encuentran entre las más marginadas del municipio de Azoyú. Según datos de INEGI (2020) y diagnósticos locales, enfrentan carencias graves

⁵ Si bien en países como Colombia o Brasil los estudios sobre poblaciones afrodescendientes son abundantes, en el caso mexicano esta producción resulta considerablemente menor. Hasta la fecha, son contados los trabajos que abordan y articulan estas distintas perspectivas para el caso afromexicano, entre los que se encuentran las investigaciones de Laura Lewis, América Nicté-Ha López López Chávez, Citlali Quecha, Anthony Russell Jerry, Itza Amanda Varela Huerta y Carlos Correa Angulo. No obstante, una gran parte de la literatura disponible se centra en panorámicas latinoamericanas más amplias, como lo demuestran los trabajos de Hooker, Lara Millán, Wade, Restrepo y Hoffman.

en agua potable y drenaje, hacinamiento, rezago educativo y limitaciones en servicios básicos como electricidad, telefonía o internet. A esto se suma un abandono institucional sostenido, junto con dinámicas de violencia y caciquismo que atraviesan la vida cotidiana. Frente a ese escenario, las políticas multiculturales y el derecho de la libre determinación — particularmente tras las reformas de 2019 y 2024 que reconocen a las poblaciones afromexicanas como sujetos de derechos colectivos— han sido leídos por estas localidades como una ruta para disputar recursos, representación y formas de gobierno, y para intentar modificar condiciones estructurales de desventaja.

Por todo ello, esta investigación propone una mirada etnográfica y crítica sobre las luchas por la creación del municipio de Huehuetán, conectando procesos históricos de larga duración con transformaciones jurídico-políticas recientes, y aportando elementos al debate sobre multiculturalismo, etnicidad y poder local en México. A partir de este planteamiento se desprenden las preguntas de investigación que organizan el resto del trabajo.

Pregunta general

¿Qué factores subyacen a la etnización de las poblaciones de estas nueve localidades y a la instrumentalización de la identidad afromexicana en su lucha por crear un municipio autónomo?

Preguntas Específicas

¿Cómo se han producido los procesos de invención y alterización del sujeto negro/afromexicano desde la Colonia hasta el giro multicultural actual?

¿Cuáles son los principales antecedentes históricos y políticos que han desembocado en la lucha actual por la creación del municipio de Huehuetán?

¿Qué papel han tenido la etnización y la alterización de las poblaciones afromexicanas en el reconocimiento de sus derechos en el marco del multiculturalismo?

¿Qué factores y mecanismos intervienen en la instrumentalización y movilización estratégica de la identidad afromexicana en la lucha de las nueve localidades por la creación del municipio de Huehuetán?

Objetivo General

Investigar los factores que subyacen a la etnización de las poblaciones de Huehuetán y a la instrumentalización de la identidad afromexicana en su lucha por la creación de un municipio autónomo.

Objetivos Particulares

1. Examinar los procesos de “invención” y alterización del sujeto negro/afromexicano desde el periodo colonial hasta el giro multicultural actual.
2. Documentar los antecedentes históricos y políticos que desembocan en la lucha contemporánea por la creación del municipio de Huehuetán.
3. Documentar el papel que han jugado la alterización y “etnización” de las poblaciones afromexicanas en el reconocimiento y ampliación de sus derechos jurídicos y colectivos en el marco del multiculturalismo estatal.
4. Analizar los factores que subyacen a la instrumentalización y movilización estratégica de la identidad afromexicana en las luchas de los pobladores de las localidades que quieren crear el municipio Huehuetán.

Metodología

La investigación se desarrolló en tres fases principales: la primera fue un acercamiento preliminar en abril de 2024, durante las vacaciones de Semana Santa, cuando visité por primera vez la localidad de Huehuetán; en esta etapa, recorrí sus calles y entablé charlas informales con algunos habitantes, con el propósito de conocer el entorno y obtener una primera impresión del contexto local. La segunda fase, de carácter intensivo, se llevó a cabo entre junio y septiembre y constituyó el periodo más amplio de mi estancia en el campo; durante estos tres meses, alterné entre estancias prolongadas y visitas periódicas, lo que me permitió realizar entrevistas, recorrer distintas zonas y profundizar en las interacciones con los pobladores. Finalmente, la tercera fase consistió en una estancia de seguimiento en diciembre, cuando regresé por dos semanas durante las vacaciones decembrinas; este último periodo tuvo como objetivo complementar la información recolectada y profundizar en aspectos que aún requerían mayor desarrollo, tras recibir comentarios sobre mi trabajo de campo. Más adelante, abordaré en detalle cada una de estas etapas.

Estas fases fueron diseñadas para garantizar una comprensión profunda de los fenómenos estudiados y adaptarme a las condiciones de tiempo. A lo largo de esta experiencia, se identificaron y enfrentaron diversos desafíos, oportunidades y aprendizajes en un contexto marcado por luchas políticas, identidades étnicas, demandas de autonomía y un proceso de remunicipalización.

Esta investigación parte de la propuesta de Roseberry (2014) y Zendejas (2008) sobre la “etnografía histórica”, un enfoque que integra los eventos recientes en Huehuetán con los antecedentes históricos que han moldeado las luchas y la búsqueda de reconocimiento y libre determinación de las poblaciones afromexicanas. Desde esta perspectiva, retomé las ideas de Wolf (2005), quien plantea que “el mundo de la humanidad es un conjunto de procesos interconectados”, evitando fragmentar la realidad social y contextualizando las movilizaciones políticas actuales dentro de procesos globales y locales interrelacionados. Este enfoque permitió no solo comprender las dinámicas locales, sino también identificar las conexiones entre el entorno global y las experiencias cotidianas de los habitantes.

Asimismo, combiné datos primarios, como nueve entrevistas realizadas para obtener una variedad de perspectivas sobre los temas investigados, junto con observación directa y

participante a lo largo de tres meses de etnografía.⁶ Complementé este trabajo con fuentes secundarias, incluyendo archivos hemerográficos y bases de datos del INEGI. La revisión de estas fuentes abarcó periódicos locales y regionales como *El Sur de Acapulco*, *El Faro de la Costa Chica* y *La Jornada Guerrero*, junto con otros medios electrónicos⁷ que publicaron información sobre la lucha por la creación del municipio de Huehuetán. A partir de estas fuentes, elaboré una base de datos de notas periodísticas que cubre el período 2005-2024, enfocándome en temas clave: las tensiones entre Huehuetán y la cabecera municipal de Azoyú; los problemas estructurales de la localidad; las movilizaciones por la creación del municipio; y las políticas, programas y eventos culturales y políticos relevantes en la región. En un principio, planeé realizar trabajo de archivo, pero esto resultó complicado. El ayuntamiento de Azoyú carece de un archivo, una problemática común en Guerrero, lo que limita la investigación histórica y jurídica sobre los procesos administrativos, políticos y sociales de la región. En muchos municipios del estado, los archivos están desordenados o simplemente no existen debido a la falta de profesionalismo o interés en su conservación (AGN, 2013). En el caso de Azoyú, los documentos estaban bajo llave y, tras varias visitas al ayuntamiento, se me negó el acceso. Primero argumentaron que estaban en remodelación y después que habían sido dañados por ratas, el clima y la polilla. Antes de iniciar mi trabajo de campo, fue crucial delimitar mi área etnográfica. Huehuetán, al declararse municipio, se separó del municipio de Azoyú junto con ocho localidades: Playa Suave, Los Chegues, Talapilla, Los Metates, Los Quiterios, Tenango, El Arenal, Las Trancas y La Bocana. A pesar de ello, debido al tiempo limitado de la maestría y a las dificultades de acceso —ya que muchas de estas localidades carecen de carreteras pavimentadas y solo son transitables en temporada seca o mediante canoas o caballos—, consideré inviable visitar cada localidad. Por esta razón, decidí centrarme en Huehuetán y Tenango, las únicas con acceso por carretera. Aunque realicé algunas visitas a Tenango, mi trabajo se enfocó en Huehuetán, la localidad más grande y la que aspira a convertirse en cabecera municipal del nuevo municipio.

Otro elemento clave fue la selección de los sujetos de análisis. A partir de los datos del INEGI (2020), analicé la población de las localidades que buscan separarse del municipio de

⁶ Más adelante, ahondaré en estos aspectos metodológicos, detallando el proceso de recolección y análisis de la información.

⁷ Publicaciones en redes sociales, como Facebook, Instagram y X (antes Twitter); entradas de blogs electrónicos; y videos de YouTube.

Azoyú: Huehuetán, Playa Suave, Los Chegues, Talapilla, Los Metates, Los Quiterios, Tenango, El Arenal, Las Trancas y La Bocana. Al sumar y analizar estos datos, encontré que la población conjunta de estas localidades asciende a 3,561 personas, lo que representa el 23.58% de la población total del municipio de origen. En caso de que la conformación del municipio de Huehuetán sea aprobada, estas 3,561 personas constituirían la totalidad de su población. De este grupo, 2,312 personas (64.93%) son mayores de 18 años, por lo que decidí centrar mi análisis en esta población, dado lo sensible que resulta abordar temas políticos. Dentro del total de habitantes de estas localidades, el 65.35% se identifica como afromexicano, el 4.15% como hablante de una lengua indígena y el 30.47% restante no está clasificado dentro de estas categorías debido a la falta de datos adicionales proporcionados por el INEGI; sin embargo, es posible inferir que corresponde a población mestiza.⁸ Con base en esta información, mi trabajo se enfocó principalmente en hombres y mujeres mayores de 18 años, incluyendo líderes locales vinculados al movimiento por la libre determinación.

El trabajo de campo comenzó el 20 de junio de 2024 en el sitio de taxis "Señor San Marcos No. 2" en Ometepec, punto clave debido a su conexión directa con Huehuetán. Estos taxis, generalmente vehículos de segunda mano, no solo trasladaban pasajeros, sino también mercancías básicas adquiridas en Ometepec, lo que reflejaba la dependencia económica y de servicios entre ambas localidades.

Durante los viajes, registré horarios y patrones de movilidad, identificando que el servicio de transporte concluye a las 4 p.m., lo que impone restricciones en los desplazamientos diarios de la población. Además, las conversaciones espontáneas con los pasajeros permitieron acceder a información relevante sobre sus necesidades, estrategias de movilidad y relaciones con otras localidades. En estos espacios, las personas compartían no solo sus

⁸ Aunque el Censo de Población y Vivienda 2020 incluye la pregunta sobre autoadscripción indígena en su cuestionario ampliado, este dato solo está disponible a nivel municipal, por lo que no se cuenta con información desglosada por localidad. En el municipio de Azoyú, la población mestiza asciende a 6,152 personas (40.74%), lo que la convierte en una minoría en comparación con la población autoadscrita como afromexicana (3,685 personas, 24.39%) e indígena (5,262 personas, 34.87%), cuya suma representa el 59.26% de la población total del municipio. Debido a la falta de datos específicos sobre autoadscripción indígena por localidad y a inconsistencias en otras fuentes, como el registro de hogares censales indígenas, donde los números de habitantes y categorías étnicas no coincidían, este trabajo optó por utilizar el número de hablantes de lengua indígena como criterio para delimitar con mayor precisión el criterio étnico de las localidades que buscan conformar el municipio afromexicano de Huehuetán a través del derecho a la libre determinación. Este aspecto será abordado de nuevo en el capítulo III de esta tesis.

motivos de viaje, sino también problemáticas personales y comunitarias, proporcionando un panorama más amplio sobre las tensiones sociales, económicas y políticas que atraviesa Huehuetán y sus alrededores. Mi llegada a las localidades de Huehuetán y Tenango estuvo marcada por los estigmas que había interiorizado desde niño. Crecí escuchando que eran lugares peligrosos, habitados por personas violentas y desconfiadas, una imagen reforzada por los corridos costeños⁹ que narraban historias de enfrentamientos y venganzas. Este prejuicio inicial generó preocupación sobre cómo sería percibida mi presencia como investigador y si esto podría afectar mi seguridad y la confianza de mis interlocutores. Sin embargo, al reflexionar críticamente sobre mi propia posición, me di cuenta de la necesidad de cuestionar estos miedos y preconcepciones.

Siguiendo a Bourdieu et al. (2008), adopté la "vigilancia epistemológica" como herramienta metodológica para problematizar mis percepciones y evitar interpretaciones espontáneas basadas en prejuicios. Antes de entrar a campo, llegué con ideas preconcebidas sobre la región y su gente; sin embargo, intenté abordarlo con una mirada abierta y receptiva. A lo largo de mi estancia en Huehuetán, me enfrenté a formas de pensar y prácticas que contrastaban con mis propias percepciones sobre la vida social, el género, las creencias y las tradiciones de la región. Si bien era una realidad distinta, también me resultaba cercana, ya que soy originario de la misma zona. Sin embargo, al no haber pasado tiempo prolongado en esta localidad y conocerla solo de manera superficial, me di cuenta de que múltiples factores culturales y sociales la diferenciaban de lo que había asumido. Cuestiones como los roles de género, la forma en que se conciben las relaciones comunitarias, la religiosidad y la manera en que se mantienen ciertas tradiciones revelaron dinámicas que, aunque familiares en algunos aspectos, también me resultaban ajenas.

Estas diferencias generaron choques iniciales en mi proceso de comprensión, pues no solo estaba observando, sino también experimentando y adaptándome a un entorno que me obligó a cuestionar y ampliar mi propia perspectiva. En este sentido, el estudio de Ingold (2008) reforzó la importancia de no imponer categorías externas a las experiencias de mis interlocutores, sino de entender sus realidades desde sus propias narrativas. Esta reflexión

⁹ El corrido costero es una música narrativa originaria de la Costa Chica de México, que incluye partes de Guerrero y Oaxaca. Relata historias locales sobre conflictos sociales, violencia, resistencia, leyendas y vivencias cotidianas, funcionando como una crónica oral de la región.

reveló una realidad más compleja: aunque al principio encontré desconfianza, muchas personas resultaron ser hospitalarias y amables, esforzándose por integrarme y responder a mis preguntas. Aun así, la violencia en la región no era un mito. Incidentes cercanos y bloqueos en las carreteras me recordaron la vulnerabilidad tanto de la localidad como de mi trabajo de campo.

Durante mi formación en la maestría, profundicé en textos críticos sobre raza, etnicidad, clase, género y multiculturalismo. Estos estudios me llevaron a cuestionar y reevaluar el enfoque neoculturalista que había adoptado en la licenciatura. Comencé a notar sus limitaciones, ya que, al centrarse en lo subjetivo y simbólico, tendía a ignorar las desigualdades estructurales y las dinámicas de poder presentes en localidades como Huehuetán. A la vez, comprendí que este enfoque me mantenía atrapado en el presente etnográfico, sin considerar las dimensiones históricas y estructurales que moldean su contexto.

Por otro lado, mi experiencia como investigador en y de Guerrero me planteó un dilema ético y metodológico: el impulso de intervenir en las problemáticas sociales que observaba. Al principio, mi empatía hacia las tensiones locales me llevaba a querer involucrarme más allá del papel de observador. No obstante, reflexionar sobre mi rol me permitió comprender la importancia de mantener un distanciamiento crítico. Este distanciamiento no implicaba una desconexión emocional, sino asegurar que mis valores y expectativas no influyeran en las dinámicas locales. Este enfoque fue esencial para respetar los testimonios y experiencias de los informantes y para que mi investigación se enfocara en entender, más que en transformar, los contextos que analizaba.

Mi metodología requirió un alto grado de flexibilidad. Las condiciones de seguridad en la región podían cambiar con rapidez, lo que me llevó a ajustar itinerarios y horarios. Estas adaptaciones me permitieron mantener la continuidad de mi investigación sin comprometer mi seguridad ni la de los demás. Contar con redes personales y profesionales en la región, así como mi formación en la Escuela de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro), fueron elementos clave que me brindaron herramientas para enfrentar estos desafíos.

Realicé nueve entrevistas para obtener una variedad de perspectivas sobre los temas investigados. Los entrevistados incluyeron excomisarios, comisarios ejidales y municipales, taxistas, comerciantes y profesores, algunos de ellos jubilados. Sus edades oscilaban entre los 25 y más de 60 años. Todos eran hombres; uno era de Tenango, otro de Los Quiterios, y los demás de Huehuetán. A excepción de uno, todos se autoadscribían como afromexicanos. Cada entrevistado compartió su perspectiva sobre la lucha por la creación del municipio, sus experiencias en torno a ella, la identidad afromexicana y su relación con las autoridades municipales. Para entablar contacto con los entrevistados, utilicé la técnica de bola de nieve, comenzando con los comisarios municipal y ejidal, quienes me dirigieron a otros miembros clave de la comunidad. Esto me permitió entrevistar tanto a líderes del movimiento como a otros actores locales.

Las entrevistas se realizaron en varios lugares: en las casas de los entrevistados, en la comisaría municipal y en la cancha pública, un importante punto de encuentro en el pueblo. En las sesiones de entrevista, les pregunté sobre temas clave, como su autoadscripción étnica y lo que significaba para ellos ser afromexicanos. Por ejemplo, en lugar de preguntar directamente: "¿Te consideras afromexicano?", iniciaba la conversación con algo más general, como: "¿Cómo describirías a la gente de Huehuetán?" o "¿Qué significa para ti ser de aquí?". Esto facilitó que ellos mismos hablaran de su identidad sin sentirse presionados.

También les pedí su opinión sobre la lucha por crear el municipio, su percepción del proceso de remunicipalización y el papel de los partidos políticos, en particular Morena, en este contexto. Hablamos sobre las políticas gubernamentales hacia los afromexicanos y hasta qué punto consideraban que estas respondían de forma efectiva a sus necesidades. Además, les pregunté sobre el rol de las ONG y si estas organizaciones contribuían de algún modo a su lucha. Por último, traté de entender cómo conectaban su movimiento con otros parecidos en el país y en el mundo, cuidando que las preguntas fueran claras y que se sintieran cómodos para hablar con libertad.

Las charlas informales asimismo fueron cruciales para mi investigación. Estas ocurrieron con señores, señoras y jóvenes en la calle, en las tiendas, en la cancha y, en particular, durante los viajes en taxi que conectan Huehuetán y Ometepec. En esas conversaciones, los temas surgían de manera natural e incluían historias sobre discriminación, caciquismo, la lucha por

la creación del municipio, los partidos políticos, las promesas incumplidas y las dificultades cotidianas del pueblo.

Con las mujeres, en particular, solo logré mantener charlas informales en taxis colectivos, en la calle o en tiendas, sin establecer un contacto más profundo. Atribuyo esto a una situación de género. En un contexto como Huehuetán, es común que las mujeres sean más reservadas al hablar con hombres desconocidos, sobre todo en temas personales o delicados. En cambio, conversar con los hombres fue mucho más sencillo. Los roles sociales en Huehuetán facilitan que los hombres interactúen con apertura, en especial en espacios públicos. Sumado a esto, mi edad y el hecho de no representar una figura de autoridad contribuyeron a que se sintieran cómodos compartiendo sus opiniones, incluso sobre asuntos delicados.

Sin embargo, dentro de mis interacciones con mujeres, noté que los hombres mantenían cierta vigilancia o atención sobre la conversación, lo que reforzaba la distancia y limitaba el diálogo. Además, los hombres foráneos que llegan a la localidad suelen hacerlo por motivos específicos: fiestas, trabajo (particularmente como maestros o médicos) y, en menor medida, comercio. Esto generaba una cierta desconfianza sobre mi presencia, ya que no encajaba dentro de las dinámicas sociales definidas en la localidad.

Las mujeres con mayor disposición a conversar eran, en su mayoría, mujeres mayores o casadas, posiblemente porque su estatus dentro del matrimonio les otorgaba mayor legitimidad social. También influía el hecho de que, en la mayoría de los casos, estaban acompañadas por sus esposos o hijos. Incluso en estos casos, solo accedían a hablar en contextos grupales, como rezos, fiestas o asambleas informativas, es decir, en espacios donde su presencia era visibles ante un grupo de personas.

En contraste, las mujeres jóvenes evitaban casi por completo la interacción si no había un adulto, un hermano o un primo presente. Esto podría deberse a que tales encuentros pueden prestarse a malos entendidos, ya que los espacios públicos como la cancha, el centro del pueblo o las tiendas suelen ser puntos de reunión para parejas jóvenes. Además, al ser foráneo en una comunidad donde gran parte de la población está compuesta por familias extendidas, mi presencia podía interpretarse dentro de una lógica local en la que un foráneo es, potencialmente, un pretendiente.

Por otro lado, la escasa presencia de las mujeres en los espacios donde llevé a cabo la mayor parte de mi trabajo de campo se vincula principalmente con su dedicación a las tareas domésticas no remuneradas, que constituyen su actividad principal en el hogar. Tal como señala Federici (2013: 19), “el trabajo doméstico no remunerado sostiene la acumulación capitalista al proveer de mano de obra barata y reproducir la fuerza de trabajo sin un costo adicional para el capital”. Esta situación reduce su participación en la esfera pública más allá de las labores domésticas y se ve reforzada por la brecha educativa y ocupacional, pues las mujeres no siempre acceden a niveles de escolarización o empleos formales en la misma proporción que los hombres.

En el ámbito político y en las luchas de la localidad, la mayoría de las mujeres se ve relegada. Aunque en el pasado algunas ocuparon puestos públicos, este acceso se restringía casi siempre a quienes provenían de familias con poder adquisitivo o influencia política, así como a profesionales (maestras, médicas u otras áreas). De este modo, solo un grupo selecto de mujeres podía participar en la esfera política local. Al intentar contactar con ellas durante mi estancia de campo, descubrí que muchas ya no residían en la localidad por razones laborales u otros compromisos. Además, observé que todos los cargos políticos —incluidos la comisaría municipal y la gestión de programas sociales— estaban ocupados por hombres, lo que limitó mis oportunidades de interacción con mujeres involucradas en el movimiento o la lucha de la comunidad.

Debido a estos factores, resultó complicado encontrar una informante mujer. Sin embargo, considero que haber contado con su apoyo habría sido una estrategia valiosa para superar las barreras mencionadas y acceder a las experiencias y perspectivas femeninas, con frecuencia invisibilizadas por las dinámicas de género y clase. Enfrenté varias dificultades durante mi trabajo de campo. Algunas autoridades locales fueron reticentes a proporcionar información oficial, ciertos temas como el caciquismo y los conflictos de poder generaron desconfianza y cautela entre los habitantes. Sin embargo, las charlas informales me ayudaron a romper el hielo y obtener relatos más sinceros y espontáneos, lo que enriqueció en gran medida mi comprensión de las dinámicas sociales y políticas en Huehuetán.

En mi trabajo de campo, tanto la observación directa como la observación participante fueron clave para comprender no solo los aspectos visibles de la vida cotidiana, sino a su vez

las dinámicas sociales, políticas y culturales más profundas que no siempre podían captarse a través de las entrevistas.

La observación directa consistió en estar presente en lugares como la cancha pública, la plaza central, el Museo Comunitario Afromexicano y las festividades locales. Mi objetivo era registrar las dinámicas sociales sin intervenir, permitiéndome captar interacciones espontáneas y patrones de comportamiento en su contexto natural. Esta técnica busca minimizar distorsiones y favorecer la objetividad, se asemeja a la manera en que un científico observa su objeto de estudio sin modificarlo (Guber, 2019: 54-55). En la plaza, por ejemplo, pude notar cómo los jóvenes se agrupaban en ciertos puntos específicos, creando microespacios de interacción, mientras que los adultos mayores se reunían en torno a una banca para compartir historias y comentar las noticias del pueblo.

Durante mis recorridos, incluso percibí una actitud general de desconfianza hacia los forasteros, al parecer alimentada por las experiencias y estigmas que han marcado a la localidad. Dado el contexto de violencia estructural y desconfianza hacia los forasteros en Guerrero, fue imprescindible desarrollar estrategias metodológicas que garantizaran tanto mi seguridad como la de los informantes. Inspirado en estudios como los de Castro (2021) y Agudo et al. (2019), implementé medidas de autocuidado, que incluyeron el establecimiento de redes de apoyo dentro de la localidad, así como la transparencia sobre mis intenciones como investigador. Desde el inicio, dejé claro que mi interés era exclusivamente académico, sin agendas políticas ni vínculos con fuerzas del orden, como la policía o las fuerzas armadas. Esta comunicación inicial fue fundamental para contrarrestar la desconfianza y construir relaciones basadas en el respeto mutuo.

La construcción de confianza tomó tiempo debido a las dinámicas locales. Como señala Alcocer Perulero (2017), en contextos violentos es crucial adoptar un enfoque ético y sensible. Utilicé un lenguaje cuidadoso y aseguré la confidencialidad de mis fuentes, con énfasis en temas delicados como el trauma, el caciquismo y las estructuras de poder. Estas acciones no solo reforzaron la seguridad de los informantes, también facilitaron un acceso genuino a sus historias. Al iniciar cada interacción con preguntas abiertas y sinceras, fue posible entablar conversaciones libres de juicios previos, lo que ayudó a suavizar la desconfianza inicial y permitió obtener relatos más detallados y matizados.

Además, observé numerosas carencias que afectan directamente la vida cotidiana de la población: calles sin pavimentar, aguas negras expuestas, ausencia de un cuerpo policial, escuelas insuficientes, falta de un mercado y un servicio de agua potable sumamente limitado. Ante la escasez de agua en los hogares, muchas personas solicitan pipas o acuden a ríos y arroyos cercanos para abastecerse, asearse o lavar su ropa. La ausencia de vigilancia policial ha propiciado múltiples delitos —entre ellos asesinatos y robos— que suelen quedar impunes, en parte debido a la gran distancia con la cabecera municipal, lo cual retrasa la llegada de las autoridades estatales o municipales. Asimismo, la insuficiencia de escuelas obliga a muchos habitantes a trasladarse a municipios vecinos para poder estudiar. Este panorama no solo me permitió comprender el contexto en el que se desarrollan las dinámicas sociales de la comunidad, sino que también evidenció la urgencia y la necesidad de que estas localidades se constituyan en un municipio.

La observación participante fue un aspecto esencial de mi trabajo de campo, caracterizado por la inmersión total en las prácticas y la vida cotidiana de la comunidad. La observación participante consiste principalmente en dos actividades: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias de las actividades de la población. Hablamos de 'participar' en el sentido de 'desempeñarse como lo hacen los nativos', de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como un miembro de la comunidad (Guber, 2019, pp. 52-53).

Uno de los momentos más significativos de esta inmersión fue mi participación en la festividad de San Juan Bautista, celebrada el 24 de junio. Allí presencié la Danza de la Conquista, una representación coreografiada de la conquista y caída de Tenochtitlán a manos de Hernán Cortés. En la danza, los participantes se visten como españoles e indígenas para interpretar personajes históricos como Hernán Cortés, La Malinche, Cuauhtémoc y Pedro de Alvarado. La culminación de esta puesta en escena llega con la quema simbólica de los pies de Cuauhtémoc, realizada en el patio de la iglesia, un momento que intensifica el dramatismo y la emotividad del evento.

A medida que tomaba notas, me integré activamente en las dinámicas de la celebración. Entre el bullicio de la gente, los tamales y el atole que se repartían sin costo, conversé de manera informal con los asistentes. Estas charlas me permitieron entender no solo el sentido

ritual de la festividad, sino también cómo los pobladores la perciben en su vida cotidiana. A partir de estos intercambios, surgieron oportunidades valiosas para debatir temas relacionados con mi investigación en un ambiente relajado y cercano.

Más allá de las festividades, como escribí párrafos arriba, mi inmersión incluyó trayectos en taxi, durante los cuales ayudé a cargar las bolsas de los señoras y adultos mayores, me acomodé para dejar espacio a otros pasajeros, reí con anécdotas compartidas y escuché música junto con ellos. También compré en tiendas y misceláneas del pueblo, charlando con sus dueños para conocer sus perspectivas. Comí en fondas y en puestos ambulantes, explorando la variedad de platillos locales. Incluso ayudé a barrer y mover sillas en la comisaría en días de eventos o reuniones, con el fin de no quitarle tiempo a la gente y ganarme su confianza.

Durante mi estancia en el campo, fui testigo de cómo las lluvias torrenciales y la neblina complicaban la movilidad, tanto para los habitantes del pueblo como para mí. En varias ocasiones, el mal tiempo me obligó a modificar mis planes, quedándome atrapado mientras esperaba que mejoraran las condiciones. Estos imprevistos afectaban mi trabajo de campo y, a su vez, las actividades cotidianas de los pobladores, quienes veían sus rutinas interrumpidas por el clima adverso.

Uno de los aspectos clave que me ayudó en el trabajo de campo fue comprender las políticas estatales¹⁰ relacionadas con los pueblos indígenas y afromexicanos. Los medios, las noticias y las entrevistas hacían constante alusión a estas normativas, por lo que consideré útil familiarizarme con ellas antes de iniciar mi trabajo de campo. Entre estas políticas, la Ley 701 destacó como un marco relevante para entender los derechos de las comunidades afromexicanas. Este proceso de preparación fue fundamental para comprender el marco jurídico en el que los habitantes articulan sus demandas. Durante mi investigación, esta familiarización me permitió identificar cómo los líderes locales citaban estas normativas

¹⁰ En este apartado se analizaron diversas normativas y políticas orientadas al reconocimiento y protección de los derechos de las poblaciones afromexicanas en México. Entre las principales, destacan las reformas constitucionales de 2019 y 2024, que incorporaron a los pueblos afromexicanos en el artículo 2º de la Constitución; la Ley 701 del estado de Guerrero, que reconoce sus sistemas normativos propios; y las acciones afirmativas impulsadas por el Instituto Nacional Electoral para garantizar su representación política. También se consideraron referencias al Programa Nacional de los Pueblos Indígenas 2018-2024 y al trabajo del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), enfocado en promover el desarrollo integral de estas poblaciones.

como referencia y, al mismo tiempo, las utilizaban de modo estratégico para exigir recursos y autonomía. Este conocimiento resultó esencial para orientar la formulación de mis preguntas en entrevistas, enfocándome en las percepciones comunitarias sobre los derechos territoriales, la identidad y la autodeterminación.

Concluir este tiempo en campo implicó enfrentar retos personales y académicos. Al llegar a Huehuetán, cargaba con estigmas e ideas preconcebidas alimentadas por narrativas sobre la violencia y desconfianza. Sin embargo, el contacto directo con la comunidad me mostró una realidad más compleja. Aunque mi presencia como foráneo generó cierta desconfianza inicial, la hospitalidad de muchos habitantes me permitió cuestionar y matizar mis propias categorías analíticas. Este trabajo de campo fue más que recolección de datos: se convirtió en un ejercicio de autorreflexión que reafirmó la necesidad de humildad, flexibilidad y escucha atenta en la labor antropológica.

Hoy, debido a estas experiencias comprendo que la lucha por el municipio y el reconocimiento de Huehuetán forman parte de un entramado más amplio, donde historia, estructura y aspiraciones comunitarias se entrelazan. De esta experiencia, emerge una visión más profunda sobre hacer etnografía, especialmente en contextos de violencia, desigualdad y resistencia, así como la importancia de un diálogo constante entre teoría, observación y la sensibilidad hacia quienes nos abren sus puertas.

Marco teórico

Este trabajo se articula en torno a cuatro ejes teórico-analíticos para abordar el problema de investigación.

1. Multiculturalismo

Este primer eje sitúa las luchas de las nueve localidades por crear el municipio de Huehuetán dentro de un contexto normativo y político específico. El análisis se centra en el periodo del “giro multicultural” del Estado mexicano, el cual permitió el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y, más recientemente, del pueblo afromexicano como sujetos de derechos colectivos (Hooker, 2005; Wade, 2005). Es precisamente dentro de este lenguaje jurídico y político donde las localidades formulan sus demandas de libre determinación y reconfiguración territorial.

En términos generales, el multiculturalismo se entiende como el reconocimiento de la coexistencia de grupos culturales diferentes dentro de un mismo Estado-nación (Barabas, 2014, p. 2). Se trata de un término multivocal que puede conceptualizarse como ideología, política pública o desafío moral, pero todos los autores coinciden en que se fundamenta en el reconocimiento público de derechos culturales (Barabas, 2014, p. 3). Así, por ejemplo, Taylor (1994, pp. 26, 38) lo caracteriza no como una teoría cerrada, sino como una respuesta ética a la necesidad humana vital de reconocimiento, argumentando que la política de la diferencia exige valorar la identidad particular para evitar la opresión. Por su parte, Kymlicka (1996, pp. 15, 89) lo concibe como una extensión del liberalismo que busca incorporar los derechos colectivos dentro del marco de la ciudadanía moderna, sosteniendo que la pertenencia cultural es el contexto necesario para ejercer la libertad individual.

No obstante, este trabajo adopta una perspectiva crítica sobre sus contradicciones. En América Latina, el giro multicultural constituyó un complejo entramado donde discursos y mecanismos de gobierno transformaron la diferencia en categorías administrativas, generando inclusiones y exclusiones simultáneas (Hall, 2019; Hale, 2005; Restrepo, 2011).¹¹ Este proceso fue una respuesta estatal a presiones internas y transnacionales, promoviendo derechos culturales cuidadosamente acotados que resultaron funcionales al proyecto neoliberal. Hale (2005) acuñó el concepto de "multiculturalismo neoliberal" para describir cómo los Estados, durante las reformas de las décadas de 1990 y 2000, redefinieron los derechos culturales en términos compatibles con este proyecto. Según este autor, este modelo otorga ciertos derechos al tiempo que redefine y limita el espacio político de quienes los

¹¹ En esta tesis utilizo el concepto de multiculturalismo en un sentido preciso, ligado al reconocimiento político y jurídico de la diferencia cultural y a las formas en que el Estado y las instituciones responden a la presencia de grupos culturalmente diversos. Es importante aclarar que no adopto aquí el enfoque de la interculturalidad como eje analítico central, justamente porque, como advierte Walsh (2012), el término se ha convertido en un significativo "de moda" que con frecuencia se reduce a poco más que un nuevo multiculturalismo domesticado, despojado de su potencial crítico, político y transformador. En la literatura latinoamericana, Walsh (2012) distingue al menos tres sentidos de interculturalidad: uno relacional, que alude de manera general al contacto e intercambio entre sujetos, prácticas y saberes culturalmente distintos; otro funcional, que se enraiza en el reconocimiento e inclusión "gestionable" de la diversidad dentro del orden estatal y del modelo neoliberal, sin cuestionar las estructuras que producen la desigualdad, y que es cercano al multiculturalismo (neo)liberal norteamericano y al llamado "interculturalismo europeo"; y una interculturalidad crítica, que parte del problema estructural-colonial-racial y se plantea transformar de raíz la matriz de poder capitalista y las formas históricas de racialización y jerarquización de la diferencia. Si bien reconozco la relevancia de este campo de debates, en esta investigación no empleo "interculturalidad" ni en su sentido funcional —dominante en el discurso oficial mexicano— ni en su sentido crítico como proyecto político de transformación social, sino que opto deliberadamente por el término multiculturalismo para nombrar y analizar las políticas, discursos y prácticas estatales de reconocimiento y gestión de la diversidad cultural.

reciben, incorporando el lenguaje de los derechos culturales para convertirlo en un mecanismo de gobernanza que mantiene las jerarquías raciales y de clase (Hale, 2005: 12-13).

Esta crítica se radicaliza con Žižek (1997, pp. 44-45), para quien el multiculturalismo representa la forma ideológica ideal del capitalismo global, un "racismo a distancia" que neutraliza el conflicto político y legitima la desigualdad estructural bajo el disfraz de la tolerancia. En esta línea, Hale (2005, pp 18-23) argumenta que la gran eficacia de este modelo radica en separar la afirmación de los derechos culturales del control sobre los recursos necesarios para materializarlos. El resultado es un avance engañoso, donde la concesión de derechos tiene como contrapartida una profundización de la capacidad del Estado para moldear y neutralizar la oposición política.

Es crucial distinguir entre el hecho social de la "multiculturalidad" —la mera existencia de diversidad cultural— y el "multiculturalismo" como proyecto político neoliberal de gestión de esa diversidad (Hale, 2005). Según Sánchez (2008, pp. 134-136), el Estado-nación multiculturalista solo concede derechos aceptables dentro del marco liberal, fusionando la igualdad ciudadana con un reconocimiento de la diversidad que no permite formas de organización sustancialmente diferentes. Aunque estas concesiones pueden transformarse en herramientas para la defensa de derechos —un fenómeno vinculado a la judicialización de la política (Wade, 2016, p. 28)—, su potencial emancipador es limitado. Ello se debe a que la necesaria categorización de los grupos por parte del Estado, basada en concepciones fijas de su historia, puede derivar en esencialismos y representaciones folclóricas (Lehmann, 2016, p. 24; Wade, 2016, p. 16).

En última instancia, el derecho a la diferencia es definido y condicionado por los valores liberales, lo que presiona a las culturas no liberales a adoptar el liberalismo como condición para ser reconocidas (Sánchez, 2008, p. 133). Por lo tanto, defender el multiculturalismo solo es posible mediante su radicalización, lo cual implica una crítica profunda a sus prácticas dominantes (Restrepo, 2012). Es desde esta comprensión crítica y matizada que empleo el concepto para analizar la lucha por el municipio de Huehuetán, examinando cómo las demandas de autodeterminación se articulan, son transformadas y, en ocasiones, neutralizadas dentro del marco del multiculturalismo neoliberal mexicano.

2. La invención o alterización de lo negro-afromexicano

Este eje analiza la construcción histórica de las poblaciones negras y afromexicanas como “otros” racializados, exotizados o folclorizados, un proceso que se origina en la Colonia y se proyecta hasta el presente. Parte de la premisa de que las categorías de clasificación poblacional nunca son neutrales. Desde el periodo colonial, el orden social se organizó mediante una gramática racial que distribuyó identidades en términos como “indio”, “negro”, “blanco”, “asítico” y “mestizo” sobre una geografía mundial (Quijano, 2017). En este marco, la “idea de raza” funcionó como un criterio de clasificación universal y como eje estructurante de la dominación colonial y la economía-mundo capitalista (Segato 2017; Quijano, 2017). Sobre esta clasificación se fundó el eurocentramiento del poder capitalista y la distribución mundial del trabajo. Así, “lo negro” emerge como una invención histórica — no como identidad originaria— forjada por una lógica autoficcional que lo constituyó en significativo de exclusión dentro del orden atlántico esclavista y colonial (Mbembe, 2016).

En consecuencia, la historia latinoamericana se construyó sobre relaciones raciales y un etnocidio que sustentó la organización sociocultural, un mestizaje etnocida que funcionó como estrategia para expropiar el linaje y sepultar la memoria del ser indio y del ser negro (Menéndez, 2018). Esta condición de alteridad, entendida como alterización, es un proceso de larga duración que antecede y condiciona los procesos contemporáneos de etnización. Alterizar no consiste meramente en reconocer una diferencia, sino en producir activamente un “nosotros” hegemónico mediante la demarcación de un “otro” como inferior, anómalo, atrasado o peligroso (Segato, 2007). Esta operación no se agotó en la Colonia, sino que se prolongó en el Estado nacional, el cual requiero fabricar sus fronteras internas de pertenencia a través de lo que Segato (2007) denomina “formaciones nacionales de alteridad”: representaciones hegemónicas que, al narrar la nación, simultáneamente producen y administran sus “otros” internos. El sistema, tanto colonial como nacional, “crea sus otros significativos en su interior” y es simultáneamente “otrificador, alterofílico y alterofóbico” (Segato, 2007, p. 138).

Este régimen histórico de alterización sentó las bases para los posteriores procesos de reconocimiento. Antes de la emergencia del multiculturalismo y su lenguaje de derechos étnicos, las poblaciones negras ya habían sido clasificadas y gestionadas mediante esquemas racializantes, frecuentemente a través de su invisibilización, folclorización o estereotipación

dentro del relato nacional (Wade, 2000; Espinosa, 2014; Jerry, 2023). Por ello, el concepto de etnización no alude al “descubrimiento” de una esencia identitaria preexistente, sino a un cambio en el régimen de legibilidad: el proceso mediante el cual el Estado, la academia y las instituciones comienzan a reconocer y a hacer visible a una población como un sujeto colectivo específico, un “grupo étnico” (Restrepo, 2013, p. 19).

El giro analítico hacia lo étnico cobró fuerza a partir de la década de 1960, desplazando el foco de estudio desde la desigualdad económica hacia la diferencia cultural. Este proceso se consolidó y formalizó en las décadas siguientes con el establecimiento de un marco normativo global, destacando la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU (1982) y la adopción del Convenio 169 de la OIT (1989). En el contexto del neoliberalismo, la identidad étnica adquirió nuevas formas de circulación, valoración y, en ocasiones, mercantilización (Comaroff & Comaroff, 2011). En este escenario, América Latina fue testigo de numerosos y marcados procesos de reivindicación étnica, particularmente en comunidades cuya identidad históricamente había sido confusa, negada o suprimida (Gros, 2012). Este fenómeno fue especialmente notable en poblaciones estigmatizadas y consideradas “atrasadas”, donde se observó un aumento significativo en la movilización y politización basada en la formación de una identidad colectiva positiva. Posteriormente, el modelo de construcción identitaria inicialmente validado para los pueblos indígenas se extendió a otras poblaciones, como las afrodescendientes, que inspiradas en este paradigma comenzaron a afirmar su singularidad para acceder a los marcos del reconocimiento oficial y a políticas de discriminación positiva (Gros, 2012).

Es crucial distinguir entre los sentidos del término “grupo étnico”. En un sentido amplio y temprano, se usó de manera intercambiable con “raza” para clasificar a grandes conjuntos poblacionales —“blancos”, “negros”, “indios”. En su acepción restringida y contemporánea, predominante en los ámbitos jurídico y político, se reserva para colectivos vistos como culturalmente diferenciados, tradicionales y ligados a un territorio, tomando a los pueblos indígenas como paradigma (Restrepo, 2013). En México, esta concepción centrada en “lo indígena” ha sido la referencia para el reconocimiento institucional. No obstante, las poblaciones afromexicanas han logrado, especialmente en la última década, ganar legitimidad y visibilidad dentro de este lenguaje de derechos, en un proceso con profundos antecedentes históricos (López Chávez, 2019; Valera Huerta, 2023).

La etnización, por tanto, describe el proceso histórico y político por el cual una población comienza a ser nombrada —y a nombrarse— como “comunidad étnica”. Este proceso se materializa a través de mediaciones concretas: leyes, expertise burocrática, discursos autorizados y repertorios culturales seleccionados, los cuales generan un nuevo campo de visibilidad y de subjetividad (Restrepo, 2013, p. 23). Su finalidad no es la mera descripción, sino la construcción de un sujeto legible y con capacidad de interlocución institucional. Aquí radica la diferencia fundamental con la alterización. Mientras la alterización produce la diferencia como estigma y jerarquía —el “otro” subordinado—, la etnización la produce como identidad pública politizable —el “grupo étnico” como sujeto de derecho—. Aunque son procesos distintos —uno referido a la lógica de la subordinación y el otro a la configuración de un sujeto político—, con frecuencia se entrelazan. La etnización suele montarse sobre las marcas preexistentes creadas por siglos de alterización, reordenándolas y resignificándolas dentro de un nuevo marco de demanda y reconocimiento (Restrepo, 2013; Segato, 2007).

En el caso de México, esta distinción analítica permite precisar la trayectoria histórica de las poblaciones negras y afromexicanas. Por un lado, fueron objeto de una profunda alterización desde el periodo colonial, mediante la invención de la figura racial de “lo negro” y su fijación en el estrato inferior de la jerarquía social. Por otro, su etnización constituye un fenómeno más reciente, vinculado al avance de las políticas multiculturales y a una voluntad política e institucional por reconocerlas oficialmente como un “grupo étnico” y, en consecuencia, como sujeto de derechos. Este tránsito no anula la historia previa de alterización, sino que la reconfigura: la diferencia, antes marcada por el estigma racial, es ahora reescrita en una clave cultural para poder encajar en la gramática oficial de lo étnico. Si bien esta re-significación abre espacios de reconocimiento, también introduce nuevos filtros burocráticos, disputas por la autenticidad y mecanismos de administración que regulan quién puede ser considerado parte del grupo étnico y bajo qué criterios.

3. Estrategias de lucha: la instrumentalización de la identidad étnica

Este tercer eje analiza cómo la categoría afromexicano es movilizada estratégicamente por distintos actores en la disputa por la creación del municipio. No parto de una identidad fija o esencial, sino de una identidad disputada y negociada que se activa para reclamar territorio,

recursos y reconocimiento político (Hall, 2011, 2019; Restrepo, 2004a; Spivak, 2009). Desde esta perspectiva, el énfasis deliberado en la diferencia identitaria evidencia que, bajo el régimen municipal predominante, estas localidades enfrentan una desigualdad sistemática. En un giro estratégico, han convertido categorías históricamente asociadas a su subordinación en “armas jurídicas” que les permiten perseguir objetivos concretos dentro del marco institucional (Vázquez León, 2010). Este “esencialismo estratégico” (Spivak, 2009) constituye lo que denomino una estrategia de lucha, pues fortalece las demandas y cohesiona a la población en torno a un objetivo común, como la construcción de un gobierno propio. Así, la etnicidad no aparece como un atributo cultural inmutable, sino como una categoría política movilizadora en contextos de confrontación, un “asunto crucial en los diferentes procesos políticos” (Bejarano et al., 2013, p. 8).

Cuando hablo de estrategias de lucha retomo a Long (2007, p. 120), quien entiende las estrategias como las acciones que los actores sociales despliegan para modificar situaciones que les afectan y que expresan su “capacidad de agencia”, es decir, la habilidad para ordenar la experiencia social, tomar decisiones y actuar frente a contextos estructuralmente adversos. Sigo también a Torres Rodríguez (2000), para quien estas estrategias se ajustan a las circunstancias, especialmente cuando los pueblos indígenas disputan el poder local. El calificativo “de lucha” subraya que se trata de acciones intencionales orientadas a transformar relaciones de poder desiguales y que dan cuenta de cómo las comunidades marginadas exploran distintos caminos y ajustan sus tácticas para incidir en las estructuras que afectan sus territorios.

En este marco, las movilizaciones se caracterizan por su especialización en la persuasión más que en la coerción o el cabildeo, lo que las distingue tanto de los ejércitos revolucionarios como de los grupos de interés burocráticos. Esta centralidad de la persuasión no excluye otros recursos, sino que los articula en una “caja de herramientas” para reclutar, inspirar y movilizar simpatizantes y aliados, combinando dinero, medios de comunicación, narrativas sobre sí mismos, construcción de identidades colectivas, humor, expresiones gráficas e incluso, en contextos extremos, las armas, en torno a un mismo objetivo: transformar percepciones, afectos y juicios morales para hacer posible la acción colectiva (Jasper, 2014).

Frente a la sistemática negativa o al deliberado aplazamiento de sus demandas, las comunidades indígenas y afroamericanas han desarrollado diversas estrategias de lucha que pueden agruparse analíticamente en dos grandes rutas: la vía legal-institucional y la lucha abierta de resistencia (Torres Rodríguez, 2000). Estas vías no son necesariamente excluyentes, pues a menudo coexisten o se combinan, dando lugar a formas híbridas de resistencia que refuerzan las demandas de remunicipalización y reconocimiento territorial.

Hoy en día, identificarse como indígena o afroamericano implica ser miembro de una colectividad con derecho a reclamar derechos colectivos como el autogobierno, la atención médica, la educación bilingüe o determinados beneficios fiscales, de acuerdo con reformas constitucionales impulsadas desde la década de 1990 (Gros, 2012). Sin embargo, este proceso entraña un dilema, ya que muchas de estas reclamaciones se apoyan en concepciones de la cultura como bloque monolítico y estático (Schmidt-Welle, 2011, p. 55), lo que ha llevado a hablar de “identidad estratégica” o “instrumentalización de una identidad” (Gros, 2012). La frontera entre una instrumentalización legítima y una manipulación oportunista es difusa, y el propio Estado, al transformar al “indígena” o al “afro” en categoría jurídica, también puede estar instrumentalizando una identidad (Gros, 2012, pp. 68–69).

No obstante, cuando una comunidad apela a su condición étnica para proteger su territorio y su organización social, resulta difícil acusarla de manipulación: la búsqueda de amparo legal aparece como una respuesta razonable, aun cuando suponga construir y explotar una identidad colectiva. En este sentido, para muchas poblaciones indígenas y afroamericanas la etnicidad se configura como una estrategia más practicable que el mestizaje para participar en la sociedad y disputar recursos, reconocimiento y poder político (Gros, 2012, p. 80).

4. Poder Local

Finalmente, este eje muestra que las luchas por el reconocimiento étnico no son solo simbólicas: suponen una disputa concreta por el control del gobierno municipal, el presupuesto y la autoridad. Históricamente, el poder local ha estado asociado a caciques y caudillos (de la Peña, 1986), pero en las últimas décadas el municipio se ha vuelto un escenario central de democratización allí donde pueblos indígenas y afroamericanos cuestionan las concepciones estatales del poder (Torres Rodríguez, 2000; Rodríguez Wallenius, 2009a). En este contexto, controlar el ayuntamiento es disputar recursos y rumbo

político, y la descentralización —como mayor autonomía de las autoridades locales— aparece como mecanismo para acercar la toma de decisiones a la ciudadanía (Perales Arretxe, 2004).

El poder local no se reduce a oficinas y reglamentos, sino que es un entramado de relaciones sociopolíticas que organiza la autoridad y las decisiones en territorios específicos (García Jordán, 2009). Para las comunidades de este estudio, ese entramado es a la vez espacio de confrontación con las estructuras dominantes y horizonte de posibilidad para construir autonomías. Es “local” porque se materializa en experiencias cotidianas donde se cruzan aspiraciones autonómicas y mecanismos tradicionales de control vinculados al caciquismo y a formas de intermediación que han reproducido la marginalización de estas comunidades (Torres Rodríguez, 2000; de la Peña, 1986). Al mismo tiempo, estas dinámicas se inscriben en procesos más amplios que conectan comunidades y centros de poder distantes (Wolf, 2005; Salazar, 2005, p. 137).

Desde esta mirada, resulta necesario cuestionar las lecturas que reducen al municipio a una unidad administrativa neutra. Vargas Pérez & Domínguez Arista (2021) muestran que concebirlo como espacio “neutral” lo desconecta de las relaciones de clase, racialización, devastación ambiental y conflicto social, y proponen entenderlo como una plataforma de poder conflictiva donde se cristalizan decisiones de una clase o grupo sobre otros. En esa línea, el municipio es “el ámbito socioespacial donde los individuos entran en contacto con el poder político del Estado” y el punto de arranque de la estructura de poder (Vargas Pérez & Domínguez Arista, 2021, p. 142, citando a Meyer, 1994).

Este enfoque muestra que la demanda de creación del municipio de Huehuetán va más allá de pedir mejores servicios: busca reconfigurar la relación comunidad-Estado. El municipio concentra formas históricas de dominación y exclusión, pero también puede volverse un espacio de autonomía colectiva desde el poder local (Perales Arretxe, 2004). En Guerrero, esta disputa se ha intensificado: el municipio es hoy un lugar estratégico donde comunidades buscan controlar gobiernos locales para garantizar bienestar y autodeterminación frente a los grupos de poder concentrados en las cabeceras (Torres Rodríguez, 2000; Rodríguez Wallenius, 2009b). De ahí que se confronten en torno a tres demandas centrales: democratizar los procesos electorales, equilibrar las relaciones entre

cabeceras y comunidades y respetar las formas propias de elección de autoridades (Rodríguez Wallenius, 2009b).

En este escenario, la remunicipalización aparece como mecanismo para acercar los ayuntamientos a las necesidades ciudadanas y asegurar la representación de sectores históricamente marginados del poder formal (Rodríguez Wallenius, 2009b; Nascimento & Grin, 2022). Aquí la entiendo como el proceso mediante el cual las comunidades buscan recuperar capacidad de administración, control y decisión sobre sus territorios y asuntos públicos. La creación de un nuevo municipio puede leerse como una “remunicipalización del poder local”: estrategia para reequilibrar relaciones entre comunidades y cabeceras y obtener reconocimiento legal para formas propias de gobierno. Aunque sus detractores advierten una posible fragmentación del territorio estatal, estas demandas se anclan en historias donde la configuración municipal vigente no refleja identidades ni necesidades económicas y agrarias de muchas localidades.

Desde la perspectiva de Restrepo (2004), Spivak (2009) y Hall (2011, 2019), el énfasis en la “diferencia” identitaria —ser indígena o afromexicano— revela la desigualdad sistemática de condiciones que enfrentan estas poblaciones bajo el régimen municipal vigente. En un giro táctico, las comunidades convierten esas categorías —antes usadas para su subordinación— en armas jurídicas para perseguir objetivos y beneficios específicos (Vázquez León, 2010). La remunicipalización es, así, un medio para acceder a recursos propios, impulsar programas de desarrollo autónomo y sostener la autodeterminación en las decisiones colectivas, pero también implica disputar el manejo de las arcas públicas, históricamente controladas por grupos caciquiles que han utilizado los recursos estatales para mantener su poder económico y político regional (de la Peña, 1986; Rodríguez Castillo, 2010).

En este esquema, las cabeceras representan la modernidad mestiza urbana, mientras que las comunidades rurales —mayoritariamente indígenas y afromexicanas— son tratadas como atrasadas y subordinadas. Esta dinámica puede leerse desde el colonialismo interno, con el cual González Casanova (2003) describe relaciones de dominación al interior de una nación formalmente independiente y heterogénea, donde determinadas etnias se asocian con los grupos dominantes y otras con los dominados. A escala municipal, ello se traduce en

cabeceras que concentran recursos económicos y políticos y localidades afromexicanas e indígenas relegadas a una periferia subordinada.

Estructura de la tesis

El presente trabajo se organiza en cuatro capítulos. Los dos primeros tienen un carácter histórico y los dos últimos se centran en el estudio de caso de las localidades investigadas.

El primer capítulo, “De lo invisible a lo visible: la construcción de lo afromexicano”, analiza la configuración histórica de la alterización de las poblaciones negras en México, con énfasis en las coyunturas recientes marcadas por políticas multiculturales y el surgimiento del sujeto afromexicano. El objetivo es mostrar cómo la invención de lo “negro” sirvió inicialmente al régimen colonial y sentó las bases de las formas de administración y alterización (Mbembe, 2016) que hoy reproducen el Estado, la academia y las ONG. Me distancio de las lecturas que atribuyen el surgimiento de estas poblaciones exclusivamente al giro multicultural, pues su reconocimiento oficial no las hizo aparecer de la nada. Las poblaciones negras tienen una larga historia en México, durante la cual el Estado las ha administrado —e incluso invisibilizado— bajo categorías como “campesino” o “mestizo” (Espinosa, 2014), sin que esto haya borrado, a nivel local, sus diferencias raciales o de clase frente a otros grupos.

El segundo capítulo, “De los palenques al ayuntamiento: historia política y resistencia del pueblo afromexicano de Huehuetán”, reconstruye los antecedentes históricos de estas localidades. Para mostrar que sus luchas no son un fenómeno reciente, retomo el concepto de “ciclos de protesta” de Knight (2012), que permite identificar una trayectoria prolongada de movilización y confrontación con el Estado previa al multiculturalismo. Estas movilizaciones, entendidas como esfuerzos complejos, sostenidos y anclados en tramas culturales, morales y emocionales (Jasper, 2014), constituyen formas habituales de protesta. En este entramado, las resistencias adoptan estrategias abiertas y encubiertas: como plantea Scott (1985, 2003), no siempre se expresan mediante levantamientos visibles, sino también a través de boicots, burlas o la no acción, donde los dominados aparentan consentimiento mientras ensayan tácticas para manifestar su inconformidad. Estas luchas y resistencias constituyen el trasfondo inmediato del estudio de caso desarrollado en los capítulos siguientes.

El tercer capítulo, “Remunicipalización y elecciones: estrategias dentro del reclamo formal”, examina las luchas políticas y jurídicas emprendidas antes de la autoproclamación del municipio autónomo de facto. Se centra en dos momentos clave. El primero ocurre en 2012, cuando las localidades —todavía sin reconocimiento legal como afromexicanas— presentan ante el Congreso de Guerrero una petición formal, respaldada por firmas y acuerdos internos, para separarse de Azoyú y conformar un nuevo municipio. Esta iniciativa, inscrita en la vía legal de remunicipalización, buscaba satisfacer los requisitos constitucionales para crear un municipio propio. Como señala Torres Rodríguez (2000), este tipo de estrategia es frecuente en comunidades alejadas de la cabecera municipal, donde la población indígena o afromexicana no es mayoría y carece de representación efectiva en el ayuntamiento. El rechazo de la petición por parte del Congreso local —repetido luego frente a solicitudes análogas en otras regiones de Guerrero— evidenció los límites de la vía institucional y empujó a las localidades a explorar nuevas estrategias de lucha.

El segundo momento se abre tras la reforma de 2019 al artículo 2º de la Constitución mexicana, que reconoce a los pueblos afromexicanos como sujetos de derecho e impulsa acciones afirmativas¹² para garantizar cuotas de representación política (Valladares de la Cruz et al., 2022). En este nuevo escenario, y aprovechando el triunfo de Morena y la llegada de Andrés Manuel López Obrador a la presidencia en 2018 (López y Rivas, 2020), las localidades optan por disputar el poder local mediante la vía electoral. Presentan una candidatura afromexicana en las elecciones municipales de Azoyú de 2021, con una agenda centrada en sus demandas históricas. Aunque en otros municipios donde la población diferenciada es mayoritaria esta vía ha permitido acceder al gobierno sin necesidad de remunicipalizar, en este caso la candidatura fue derrotada en medio de prácticas de compra de votos y clientelismo. Este nuevo fracaso llevó a las localidades a radicalizar su interpretación de la categoría “afromexicano”, reapropiándola como arma jurídica (Vázquez León, 2010) y preparando el terreno para el proyecto autonómico.

El análisis de estos dos momentos muestra cómo el agotamiento de las vías institucionales generó las condiciones para la constitución del municipio de facto de Huehuetán. Los

¹² Según Kymlicka (1996, p. 88), una acción afirmativa es una política diseñada para corregir las desventajas históricas y estructurales que han afectado a los grupos minoritarios, implementando medidas preferenciales que faciliten un acceso equitativo a recursos y oportunidades en una sociedad liberal multicultural.

fracasos de la petición formal y de la apuesta electoral produjeron un aprendizaje político que transformó la frustración en capacidad organizativa. El municipio de facto no aparece así como una decisión improvisada, sino como resultado de un proceso en el que las localidades reinterpretaron sus experiencias y elaboraron alternativas para ejercer su autodeterminación frente a un marco institucional que bloqueaba sistemáticamente sus aspiraciones de autogobierno.

El cuarto capítulo, “El municipio de facto: la identidad como estrategia de lucha por la libre determinación del municipio afromexicano de Huehuetán (2021)”, se sitúa cronológicamente después de los procesos analizados en el capítulo anterior. Ante la imposibilidad de acceder al poder por canales oficiales, las localidades exploran nuevas estrategias políticas y encuentran en las políticas multiculturales —en particular, en el principio de libre determinación— una herramienta legal para sus demandas. A partir de julio de 2021, la comisaría municipal de la localidad de Huehuetán se constituye de facto en ayuntamiento autónomo, y en este capítulo analizo la construcción de nuevas formas de organización política: asambleas como núcleo de gobierno, consejos para la gestión de recursos, justicia y seguridad, y una combinación de movilización directa y gestión institucional. Describo las normas internas, autoridades y mecanismos comunitarios que sostienen este gobierno, así como sus tensiones y límites. Sostengo que la identidad “afromexicana”, codificada jurídicamente tras la reforma de 2019, ha sido reappropriada estratégicamente por las localidades: una categoría administrada por el Estado se convierte en herramienta de lucha situada y relacional para disputar recursos y territorio, incluso cuando en la vida cotidiana persisten autoidentificaciones como “negro” o “moreno”.

Capítulo I: de lo invisible a lo visible: la construcción de lo negro-afromexicano

Este capítulo analiza los mecanismos mediante los cuales se construye, administra y alteriza la diferencia racial frente a las poblaciones de ascendencia africana. Para ello, se empleará de manera variable un conjunto de términos —como afrodescendiente, negro, moreno, mulato y afromexicano— no como sinónimos, sino para reflejar la naturaleza histórica y cambiante de estas identidades. Debido a trayectorias históricas, locales y políticas particulares, estos colectivos han transitado por múltiples formas de autopercepción, clasificación estatal y autoadscripción. Entre esta constelación de términos, dos poseen reconocimiento oficial: "afrodescendiente", que a nivel internacional designa a las personas con antepasados africanos nacidas fuera de África (Antón Sánchez, 2013), y "afromexicano", definido constitucionalmente como los descendientes de las poblaciones africanas asentadas desde la época colonial en el territorio mexicano (DOF, 2024).

El análisis se centra en el proceso histórico mediante el cual la categoría de lo "negro" se construyó como instrumento fundamental para la dominación colonial y el capitalismo emergente desde el siglo XVI. Partiendo de la tesis de la "invención de América" y la formación de "Europa" como centro hegemónico, la imposición de la idea de "raza" se consolidó como principio organizador de una nueva división internacional del trabajo y de una jerarquía global de la humanidad (Quijano, 2017). Lejos de ser natural, esta construcción resultó de discursos y prácticas coloniales destinadas a definir, subyugar y explotar a las poblaciones africanas, transformándolas en "cuerpos-objeto" y "mineral viviente" para la acumulación de capital (Mbembe, 2016). Dicha conceptualización encontró materialización en el sistema de castas colonial, donde la figura del "negro" fue administrada mediante un férreo control burocrático y jurídico que buscaba negar su humanidad. Sin embargo, dentro de la misma sociedad colonial surgieron dinámicas de resistencia, agencia y reconstrucción identitaria desplegadas por las comunidades afrodescendientes. A través de la familia, las cofradías y la criollización, estas no solo negociaron y desafiaron el orden racial, sino que forjaron subjetividades y pertenencias que persistirían a pesar de los posteriores intentos de borramiento por parte del proyecto nacional mestizo.

Como señala Mbembe (2016), durante siglos el concepto de raza —en su noción biológica— sirvió para nombrar a las humanidades no europeas. Mediante una lógica autoficcional, "el negro" y "la raza" fueron sistemáticamente reducidos a un mismo significado en el imaginario europeo, aunque nunca constituyeron nociones fijas, sino parte de un encadenamiento inacabado. Así, el negro fue "inventado" como significante de exclusión y degradación —transformando su carne en cosa y su espíritu en mercancía—, aunque también logró convertirse en símbolo de un deseo consciente de vida y creación. El término "negro" emerge así como construcción lingüística cargada de densidad histórica: un insulto permanente que posteriormente fue resignificado por pensadores como Marcus Garvey¹³ y Aimé Césaire¹⁴ para transformar el estigma en emblema de resistencia. Esta racialización, desde sus inicios coloniales, fue impuesta como criterio básico de clasificación social universal, distribuyendo identidades en términos como "indio", "negro", "asiático", "blanco" y "mestizo" sobre una geografía mundial (Quijano, 2017). Sobre esta clasificación se fundó el eurocentramiento del poder capitalista y la distribución mundial del trabajo, trazando diferencias cruciales para la configuración del poder y la formación de Estados-nación. Por ende, la historia latinoamericana se construyó sobre relaciones raciales y un etnocidio que sustentó la organización sociocultural y la trayectoria económica, y que ha sido oficialmente negado (Menéndez, 2018). Se trató de un mestizaje etnocida que funcionó como

¹³ Marcus Garvey defendía una retirada organizada de la diáspora africana, convencido del declive inevitable de Occidente debido a su falta de fundamentos espirituales. Para Garvey, el sujeto negro era esencialmente un ser desarraigado que trascendía las fronteras nacionales: "En tanto África no sea libre, el mundo en su conjunto es mi provincia. En un mundo dominado por la competencia racial, este sujeto sin territorio no podía garantizar su protección ni supervivencia como pueblo independiente. La consecución de una patria se volvía imprescindible para alcanzar la plena humanidad y ejercer la autonomía que por derecho natural corresponde a todo ser humano. Fuera de África, pronosticaba Garvey, al negro solo le esperaba la ruina y el desastre.

¹⁴ A lo largo de su trayectoria, Aimé Césaire emprendió una lucha intelectual y política guiada por la lucidez y sostenida por las "armas milagrosas de la poesía". Su proyecto consistió en crear un espacio de resistencia donde fuera posible desenmascarar las falsedades del colonialismo y hacer emerger nuevas verdades. Este pensamiento volcánico se caracterizó por ser al mismo tiempo un pensamiento de la interrupción, la sublevación y la esperanza. Sus fundamentos fueron el reconocimiento de la "irreductible pluralidad del mundo" —que él denominaba pluralidad de civilizaciones— y la convicción de que todo ser humano, independientemente de su origen, posee derechos inherentes por el simple hecho de serlo. Esta postura representaba una esperanza en la posibilidad de un vínculo humano que aceptara la diferencia, un imperativo ético particularmente urgente frente a la violencia colonial que busca despojar de identidad y humanidad. Lo que este pensamiento cuestionaba era el racismo y el colonialismo como expresiones modernas de esta violencia, formas de animalización del ser humano de las cuales nuestro mundo todavía no logra liberarse por completo. El mayor temor que habitaba a Césaire era el de un sueño sin despertar, un horizonte sin amanecer ni posibilidad de renovación.

estrategia para expropiar el linaje y sepultar la memoria del ser indio y del ser negro (Segato, 2017).

Cabe destacar que esta construcción no es homogénea. Mbembe (2016) retoma la idea de James Baldwin¹⁵ sobre la no uniformidad de "lo negro", lo cual se manifiesta en la histórica migración de afrocaribeños a Estados Unidos y sus conflictos con afroamericanos. Esta misma heterogeneidad se observa en México, donde las experiencias de las comunidades afromexicanas —en contextos rurales o urbanos— presentan diversidades marcadas por contextos regionales específicos (Jerry, 2023). Siguiendo a Mbembe (2016), este trabajo reconstruye dicho proceso partiendo de la premisa de que la historia de los negros debe construirse a partir de fragmentos que den cuenta de su experiencia fragmentaria. Así, se aborda cómo estas poblaciones, bautizadas como "negros", produjeron pensamiento, lenguas, literaturas, músicas y esferas públicas, forjando comunidad a partir de los fragmentos dispersos en el mundo (Mbembe, 2016; Mintz & Price, 2012; Gilroy, 2014).

Precisamente para analizar esta producción cultural desde los fragmentos, el concepto de "raza" se emplea críticamente como construcción sociohistórica —no como categoría biológica— con efectos materiales profundos. Esta aproximación se alinea con teóricos como Hall (1996, 2019) y Quijano (2017), para quienes la raza funcionó como un "eje central" de clasificación social inventado con la modernidad y la expansión colonial. El objetivo central consiste en desnaturalizar esta noción antes que reificarla, comprendiendo cómo un concepto sin base científica sólida se convirtió, según Quijano (2017, p. 17), en el "instrumento de dominación social más eficaz de los últimos 500 años", organizando relaciones de poder, distribución de riqueza y acceso a derechos en el sistema-mundo moderno. Desde esta perspectiva, "raza" alude al significante central de un régimen de poder —el patrón colonial/moderno—, no como atributo natural de los cuerpos, sino como sistema de clasificación que ha perdurado ocultándose en el discurso mediante otras formas, como la etnia. Esta elección conceptual resulta fundamental porque, para desmontar el racismo, es necesario entenderlo primariamente como un "sistema de significación y clasificación" (Hall, 2019), es decir, como mecanismo discursivo que produce identidades y posiciones sociales.

¹⁵ James Baldwin fue un influyente novelista, ensayista, dramaturgo y activista por los derechos civiles estadounidense. Es considerado una de las voces literarias más importantes del siglo XX, destacando por su profunda y elocuente exploración de la raza, la sexualidad y la identidad en la sociedad estadounidense.

Omitir el concepto por su carga biológica esencialista implicaría pasar por alto la lógica que fundó la jerarquía global y que aún opera en estructuras sociales, imaginarios e instituciones. Por ello, al utilizar "raza" en sentido constructivista y crítico, se busca demostrar cómo una ficción social deviene fuerza histórica y material devastadora.

Por eso reitero que en el marco de este capítulo, empleo los conceptos de "raza" y "etnia" no como esencias naturales, sino como construcciones históricas y discursivas producidas dentro de relaciones de poder. Esta aproximación se sustenta en la obra de Hall (2016), para quien la identidad no es un atributo fijo, sino una posición cambiante en un campo de fuerzas sociales, funcionando como un “punto de sutura discursiva” donde los sujetos se posicionan y reposicionan en luchas por el significado y el poder (Hall, 2019, p. 115). Desde esta perspectiva, la raza carece de una base biológica estable, pero mantiene una eficacia social profunda al operar como un “significante flotante” (Hall, 1996, 2019). Aunque su contenido varía históricamente, su función de organizar diferencias y jerarquías —articulándose con categorías como clase, género y nación— se mantiene constante (Hall, 2019). Así, aunque desprovista de esencia biológica, la raza actúa nombrando y codificando de manera socialmente eficaz marcadores fenotípicos y culturales.

Este mismo carácter se aplica a la etnicidad. Al referirse a las “etnicidades”, Hall (1996) no niega la pertenencia cultural, sino que cuestiona su comprensión como una herencia estática. Para él, la etnicidad es, ante todo, una posición enunciativa y política, históricamente situada y producida en relaciones de poder, mediaciones culturales y luchas por la representación (Hall, 2016, 2019). De este modo, lo étnico deja de ser un legado puro para concebirse como identificación, un acto de agenciamiento que se afirma, negocia o transforma frente a estigmas y políticas de reconocimiento. Según Hall (2016), existe una distinción crucial entre el “ser” (anclado en una memoria e historia compartida) y el “devenir” (un proyecto abierto al cambio). En contextos diaspóricos, identidades como lo afro o lo negro se conforman como híbridas y siempre en proceso, más próximas al devenir que a un origen puro (Hall, 1996). La línea divisoria política, por tanto, no radica en tener o no identidad, sino entre concebirlas de manera cerrada (esencialista) o abierta (relacional) (Hall, 2019, p. 133).

Es fundamental subrayar que el tránsito desde el biologicismo racial hacia un registro cultural no elimina la raza, sino que la rearticula. La retórica de la etnicidad puede operar como una “biologización por otras vías” al naturalizar la cultura, presentándola como una herencia fija e incuestionable. Por ello, el giro cultural no equivale a desracialización, sino a una reconfiguración de los lenguajes que vuelven operante la diferencia. El concepto de articulación es clave aquí, pues las diferencias no producen desigualdad por sí solas, sino que lo hacen al articularse con relaciones materiales y simbólicas de poder (Hall, 1996). Cuando el discurso étnico se cierra sobre una esencia, la cultura cumple la misma función que antes tenía la biología, fijando fronteras, naturalizando jerarquías y convirtiendo la diferencia en destino. Frente a esto, Hall (2019) propone una política de articulación que conecte lo étnico con condiciones materiales, tecnologías de representación e instituciones concretas. Solo así la diferencia puede dejar de funcionar como destino y convertirse en una posición política transformadora, evitando que la cultura se convierta en el nuevo ropaje de jerarquías racializadas.

Tras establecer este marco teórico sobre la construcción de la raza y la etnicidad, corresponde examinar su manifestación concreta en la formación del Estado-nación mexicano. El proceso de independencia y construcción nacional en el siglo XIX implicó un reordenamiento social profundo donde la abolición legal del sistema de castas y la ideología del mestizaje desempeñaron un papel central. Bajo el impulso del liberalismo, este nuevo orden promovió la figura de un ciudadano universal y homogéneo que, en la práctica, enmascaró una exclusión estructural. Mientras se integraba explícitamente el legado hispánico e indígena como pilares fundacionales del mito nacional, la población afrodescendiente—numérica y activamente significativa durante la colonia y la lucha insurgente—fue sistemáticamente invisibilizada (Jerry, 2023). El mestizaje se configuró así no como reconocimiento de la diversidad, sino como proyecto político que, al borrar simbólicamente la negritud y promover la asimilación, permitió a las élites criollas consolidar un imaginario nacional ocultando las contribuciones y persistencia del sujeto negro bajo nuevas condiciones de marginalidad (Jerry, 2023).

Durante el periodo posrevolucionario, este modelo fue impulsado por intelectuales e instituciones que instrumentalizaron lo indígena como pilar simbólico del pasado glorioso,

mientras relegaban a la población afrodescendiente a una condición de "materia oscura": elemento fundamental para la construcción de la blancura y la nación, pero condenado al silenciamiento histórico, la exclusión política y la subalternidad simbólica (Knight, 2012). Cabe señalar que la antropología mexicana, influenciada por paradigmas como los de Herskovits y Aguirre Beltrán, contribuyó a esta dinámica al buscar "africanismos" esencialistas, lo que frecuentemente reprodujo estereotipos y reforzó la lógica de que las comunidades negras eran externas al proyecto nacional (Lewis, 2012; Jerry, 2023). De este modo, la consolidación del México moderno se cimentó en una paradoja fundamental: proclamar una igualdad basada en la mezcla mientras se perpetuaba un marco exclusionario que negaba activamente la presencia, contribuciones y subjetividad del pueblo afromexicano.

A fines del siglo XX, América Latina experimentó un "giro multicultural" impulsado por la crisis del modelo desarrollista y la expansión neoliberal, lo que reconfiguró la relación del Estado con la diversidad (Hale, 2005). Este paradigma, centrado en el reconocimiento de derechos colectivos, desplazó el lenguaje biológico de la raza por uno cultural, produciendo discursivamente figuras como el sujeto afromexicano. Sin embargo, este multiculturalismo encerraba una paradoja fundamental: al movilizar identidades mediante un "esencialismo estratégico", buscaba reforzar las mismas categorías esencialistas que buscaba superar. En la práctica, operó como dispositivo de gubernamentalidad que, bajo una fachada de celebración de la diferencia, administró y folklorizó las identidades —especialmente las afrodescendientes—, neutralizó demandas radicales y perpetuó jerarquías raciales históricas (Hooker, 2005, Jerry, 2023). En este contexto se dio emergencia del “sujeto multicultural afromexicano”, gestado en la intersección de marcos globales de derechos indígenas, un activismo continental y el fracaso del modelo homogeneizador del mestizaje en México. Este surgimiento tomó forma organizativa desde la sociedad civil a finales del siglo XX con una particularidad distintiva en el contexto latinoamericano, moldeado por la tensión entre la agencia de las comunidades y un Estado que respondió con un reconocimiento multicultural frecuentemente simbólico. Dicho reconocimiento, analizado críticamente a la luz de teorías que advierten sobre su vaciamiento neoliberal, osciló entre celebrar la diferencia cultural y negar una redistribución sustantiva de poder y recursos (Fraser, 2000; Restrepo, 2020; Hale, 2005).

La evolución del multiculturalismo en México se configuró mediante una compleja interacción entre marcos internacionales, reformas constitucionales y la presión constante de los movimientos sociales, en un contexto de reestructuración neoliberal. Este recorrido, que transitó de un reconocimiento meramente discursivo a la consagración de derechos en la Carta Magna, estuvo marcado por una paradoja fundamental: mientras el derecho internacional e instrumentos como el Convenio 169 de la OIT sentaban las bases para el reconocimiento de la pluriculturalidad, y luchas emblemáticas como la zapatista forzaban cambios constitucionales, el Estado mexicano implementó un modelo de "multiculturalismo neoliberal" que, al delimitar y administrar la diferencia cultural, tendió a reconocer sólo aquellas expresiones de alteridad que no cuestionaban la unidad nacional o la hegemonía estatal (Hale, 1997, 2005). Así, desde la primera reforma de 1992 hasta la más reciente de 2024, se evidencia una brecha persistente entre los avances formales en el papel —como el reconocimiento de los pueblos indígenas y, posteriormente, afroamericanos— y su implementación efectiva, revelando las limitaciones estructurales de un sistema que ha visibilizado a estos grupos pero ha tenido una capacidad limitada para revertir las desigualdades históricas y garantizar una autonomía plena.

1.1. Colonia: castas, esclavitud y administración de lo “negro”

1.1.1. La invención de lo “negro”

A partir de la “invención de América”, la cuenca del Atlántico se convirtió en el eje central del comercio mundial durante el siglo XVI. Sobre esta base, los grupos dominantes que controlaban dicho espacio tendieron a formar una nueva región histórica, constituyendo así a “Europa” como una identidad geocultural y como centro hegemónico del capitalismo naciente (Quijano, 2017, p. 24). Esta posición permitió a los europeos, especialmente a los occidentales, imponer la idea de “raza” como fundamento de la división del trabajo y de la clasificación social y geocultural de la población mundial. De hecho, según Quijano (2006), la idea de raza se erigió en el instrumento de dominación social más eficaz de los últimos 500 años, surgido con la formación de América y del capitalismo entre los siglos XV y XVI, e impuesto globalmente mediante la dominación colonial. A través de esta invención, se regulaban el sexo, el género, la subjetividad, la autoridad, los recursos, los productos y las conductas en las relaciones sociales, arraigando la creencia en la superioridad física de los

Europeos y legitimando así la explotación de recursos y la instauración de un sistema de ganancia (Quijano, 2006; Dussel, 1994).

Los sistemas para clasificar a las poblaciones en razas tienen un origen histórico concreto. Según Hall (2019), surgieron cuando Europa, en su expansión imperial, se encontró con los pueblos del “Nuevo Mundo”. Este choque cultural obligó a los europeos a plantearse una pregunta radical: no si eran hermanos, sino si esos pueblos conquistados eran realmente humanos.¹⁶ Sin embargo, como señala Quijano (2017), la idea fundamental de “raza” nunca se cuestionó. Al contrario, la larga práctica colonial la arraigó y legitimó. Así, conceptos de “superioridad” e “inferioridad” que justificaban la dominación, dejaron de verse como construcciones sociales y pasaron a ser vistos como algo natural e inherente a las personas, naturalizándose para toda la historia posterior.

Fue precisamente en el seno de este proceso de naturalización de la jerarquía donde categorías raciales específicas, como la de “negro”, adquirieron su poder y significado. El término “negro”, de origen ibérico, llegó a la lengua francesa en el siglo XVI. Según Mbembe (2016), no es una categoría natural, sino una “invención” histórica que surgió de los discursos coloniales para definir y subyugar a un grupo de personas. Este mecanismo de definición y subyugación, sin embargo, no puede disociarse del contexto histórico que le dio sentido. La noción de “raza” como principio de lucha biológica —cuya expresión más acabada sería el apartheid del siglo XX— se forjó a partir de procesos históricos iniciados desde el siglo XV.¹⁷ Dichos procesos establecieron un poder constituyente que vinculó de manera inédita la raza, la burocracia y el comercio. En consecuencia, la “raza” se convirtió en el principio rector del cuerpo político¹⁸, la burocracia en un dispositivo de dominación, y la relación entre muerte y negocio en la matriz fundamental del poder, instaurando un sistema donde la fuerza se convertía en ley (Mbembe, 2016). Desde la perspectiva eurocéntrica, la asociación entre esta idea y la de “raza” era ya obvia, pues estaba implícita en la ideología y la práctica de la

¹⁶ Un ejemplo clave fue el debate de 1550 entre Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. En esa época, la religión, y no la ciencia, era la base para definir la verdad, y este debate sentó las primeras bases del racismo occidental.

¹⁷ Estos incluyen la gran apropiación de tierras en el “nuevo mundo”, un proceso que configuró nuestra conciencia espacial actual mediante tres formas de violencia en América: el exterminio de pueblos originarios, la deportación masiva de africanos esclavizados —que formó las diásporas negras— y la conquista de territorios con el sometimiento de sus habitantes (Mbembe, 2016).

¹⁸ Evidenciado en mecanismos como la regla de una gota de sangre o los sistemas de castas.

dominación colonial desde América, y fue reforzada con la expansión mundial del colonialismo europeo (Quijano, 2017, p. 23-24)."

Es así como, dentro de este sistema, la figura del “negro” debe entenderse como una construcción histórica. Fanón (2012) sostenía que el “negro” fue inventado y fijado como objeto por la mirada, los gestos y los relatos del blanco.¹⁹ Será esta creación discursiva la que, según Mbembe (2016), remita ante todo a una fantasmagoría cuyo estudio revela tanto sobre quienes la fabricaron como sobre la problemática relación entre apariencia y realidad. Este proceso de transformación de las personas de origen africano en “negros” —es decir, en cuerpos de extracción y sujetos de raza— obedecía a una triple lógica de cosificación, envenenamiento y clasificación (Mbembe, 2016, p. 90). El sustantivo “negro” designaba así al producto de una metamorfosis económica que convertía a los africanos en “mineral viviente” para ser extraído en África, fundido en las plantaciones del nuevo mundo y convertido en moneda en Europa, una dimensión estructurante del primer capitalismo (Mbembe, 2016).

Dentro del pensamiento eurocéntrico, este momento “gregario” que, junto con otras, sigue ciegamente las ideas o iniciativas ajenas, representaba al negro como una figura prehumana, incapaz de superar su animalidad y de alcanzar una auténtica forma humana. Para este pensamiento, estos pueblos eran vistos como entidades aisladas y belicosas en las que, no obstante, subyacía una humanidad en estado latente; dicha concepción justificaba una empresa colonial presentada como “civilizadora” y “humanitaria”, donde la violencia era su corolario moral (Mbembe, 2016). Esta representación se enmarcaba en el mito fundacional de la modernidad: una escala histórica que iba desde lo “primitivo” —asociado a negros e indios— hasta lo “civilizado” —asociado a Europa—, pasando por Oriente (Dussel, 1994; Quijano, 2017). De este modo, Occidente se erigió en portador exclusivo de la humanidad,

¹⁹ Paralelamente a esta invención de lo “negro”, cabe destacar que la categoría “blanco” también es una fantasía de la imaginación europea que Occidente naturalizó. De hecho, Fanón (2012) afirmaba que el negro no existe, así como tampoco el blanco. Durante la Conquista, los ibéricos usaban el término “negro” como color, pero no se identificaban aún como “blancos”; esta categoría racial se construyó un siglo después, entre los britano-americanos del siglo XVII con la expansión de la esclavitud africana (Quijano, 2017, p. 22). En las colonias de poblamiento, el “blanco” fue una categoría pacientemente construida en la intersección entre el derecho y los regímenes extorsivos de fuerza de trabajo (Mbembe, 2016, p. 97).

los derechos y los códigos civilizatorios, al tiempo que redujo a África y a las personas negras a la encarnación de una vida meramente vegetativa y restringida (Mbembe, 2016).²⁰

Durante su transición de colonias periféricas del mundo árabe a motores de la expansión atlántica, España y Portugal registraron una creciente presencia africana, ya visible antes, pero reforzada tras la expulsión de los musulmanes (Dussel, 1994). Estos individuos, en su mayoría esclavos, aunque también hombres libres, participaron en la reconstrucción ibérica tras las crisis del siglo XIV (Mbembe, 2016). Hasta entonces, el comercio esclavista dependía de rutas transaharianas; sin embargo, al establecerse el contacto directo con África occidental mediante incursiones atlánticas desde 1440, el volumen de capturas aumentó drásticamente. Este flujo se intensificó tras la venta pública de los primeros cautivos en Portugal (1444), consolidando la presencia africana décadas antes de la conquista americana (Mbembe, 2016). Para cuando esta inició, “afroibéricos” y esclavizados ya se habían integrado en tripulaciones, plantaciones y centros urbanos imperiales, participando incluso en campañas militares como la de Hernán Cortés en México (1519) (Aguirre Beltrán, 1981).²¹

En el “nuevo mundo” se estableció un sistema de estratificación racial conocido como “sociedad de castas”.²² Según Grewe (2013, pp. 131-132), este sistema fue creado por la Corona y las élites españolas con el fin de organizar y controlar el orden social. Bajo este modelo, los blancos ocupaban la posición más alta, mientras que los indígenas y los negros se situaban en la base de la pirámide. Las posiciones intermedias se definían con base en

²⁰ La “diferencia” fue un producto histórico de los discursos coloniales occidentales, que construyeron al “otro” mediante una lógica binaria reducida a la oposición entre “nosotros” (civilización) y “ellos” (barbarie). Los europeos elaboraron e interiorizaron esta representación negativa del colonizado, al mismo tiempo que justificaban su dominio a través de un mito racial que imponía una separación tajante basada en la supuesta inferioridad racial y cultural de los dominados. Esta identificación negativa persistió como herencia del sistema de representación colonial (Hall, 2019, pp. 115-116; Menéndez, 2018, p. 38).

²¹ En el caso específico de México, entonces Nueva España, la presencia negra data de principios del siglo XVI. Vinson (2001) documenta su participación en la conquista, su incorporación a la economía colonial y a las milicias para la defensa interna. No obstante, pese a estar bien documentada demográficamente, la construcción de comunidades y el impacto colonial en el desarrollo de identidades negras dentro de estos grupos sigue siendo un área poco explorada. Su investigación histórica señala cómo el sistema de castas impactó en la creación de diversos grupos sociales y políticos negros racializados, situándolos dentro de una jerarquía racial y étnica institucionalizada.

²² Este sistema de castas se reforzó más tarde durante el siglo XVIII con el surgimiento del pensamiento ilustrado. Si bien la Ilustración sentó las bases de los derechos humanos universales y aportó nuevas ideas científicas, políticas y sociales, también reafirmó paradójicamente la justificación de la trata africana y la explotación laboral mediante ideologías racistas. Estas ideologías, que clasificaban la diversidad humana a través de la noción de raza, continuaron justificando el sometimiento a ciertos pueblos con base en su fenotipo y cultura (Haas Paciuc, 2019, p. 65).

criterios como el color de piel, ascendencia, ocupación o el cónyuge (Wade, 2000, p. 28). Bonfil Batalla (1987, p. 145, 40) sostenía que, si bien el régimen colonial estableció formalmente un sistema de castas basado en la raza —el cual asignaba derechos, obligaciones y restricciones específicas a cada grupo—, en la práctica los criterios sociales y no biológicos eran los que realmente definían la pertenencia a dichos grupos. Aunque el mestizaje biológico fue una realidad, la sociedad colonial mantuvo una ideología de superioridad racial, acentuando las diferencias físicas con los pueblos dominados para legitimar su dominio.²³ Dentro de este sistema, los indígenas ocupaban una posición relativamente institucionalizada, a diferencia de los negros, que se distribuían entre la esclavitud, las vagas categorías medias de castas —como pardos o libres— e incluso tenían un estatus ambiguo (Wade, 2000, p. 29). Aunque ambos grupos sufrían condiciones difíciles, los indígenas eran considerados superiores a los negros. Esta jerarquía se reflejaba, por ejemplo, en las regulaciones matrimoniales: mientras se permitía a los blancos casarse con mujeres indígenas, se restringían las uniones con negros y mulatos (Wade, 2000, p. 29). Mientras oficialmente, los indígenas debían ser protegidos y al mismo tiempo explotados; los africanos, en cambio, eran principalmente esclavos. Aunque la legislación les reconocía ciertos derechos —los españoles llegaron a promulgar un código en 1789—, su aplicación fue poco sistemática y desigual, pues el interés central radicaba en el control, no en la protección (Wade, 2000, p. 27). Pese a la creciente mezcla poblacional, los españoles intentaron mantener distinciones categóricas para blancos, indígenas y el resto. La categoría de “indio” era, sobre todo, administrativa y monetaria, pues se aplicaba típicamente a quien vivía en una comunidad indígena y pagaba tributo en trabajo o bienes (Wade, 2000, p. 27).

La lógica de este sistema de estratificación, sin embargo, trasciende lo puramente social para revelar su función económica fundamental. Este orden social racial no fue un mero sistema de clasificación, sino la base para una explotación económica decisiva. El proceso de acumulación primitiva en las economías capitalistas emergentes se basó, precisamente, en

²³ La sociedad de castas colonial, establecida para organizar el orden social, distinguía teóricamente entre la “república de españoles” y la “república de indios”. Sin embargo, este ideal de separación rígida se erosionó desde un principio por factores como el mestizaje, la manumisión y el desplazamiento indígena, lo que resultó en un sistema donde, en la práctica, los criterios sociales y el estigma cultural —como el de la esclavitud para los afrodescendientes— frecuentemente definían la posición real de los individuos con mayor fuerza que los criterios puramente raciales o legales. (Wade, 2000, p. 27; Grewe, 2013, p. 132; Bonfil Batalla, 1987, pp. 40, 125).

la explotación laboral institucionalizada tanto dentro de sus fronteras como en los territorios coloniales. Desde el siglo XVI, estas prácticas generaron sistemas de esclavitud y semiesclavitud —legitimados por los contextos políticos e ideológicos de las potencias occidentales—, que resultaron fundamentales para el auge inicial del capitalismo y coexistieron con formas de trabajo "libres" (Menéndez, 2018, p. 30). El sistema esclavista atlántico, desempeñó un papel fundamental en el desarrollo del capitalismo moderno. A diferencia de otras formas de esclavitud históricas —como las autóctonas africanas o los sistemas transaharianos e índicos—, el modelo transatlántico logró generar un valor económico significativamente mayor a través de la explotación intensiva (Mintz & Price, 2012). Así, el esclavo africano en el Nuevo Mundo se convirtió en una figura única, actuando como pieza esencial dentro de un proceso de acumulación de alcance mundial (Mbembe, 2016). En otras palabras, la figura del "negro" fue esa construcción creada para satisfacer la demanda de mano de obra masiva requerida por la producción destinada al comercio transatlántico. Concebida como pieza fundamental del sistema de plantaciones, esta figura permitió una acumulación de riqueza extraordinariamente eficaz y aceleró la integración entre el capitalismo mercantil, el desarrollo maquinista y el control laboral (Mbembe, 2016).

De este modo, la llegada de mano de obra africana esclavizada a la Nueva España respondió a dos factores principales: por un lado, la drástica reducción de la población indígena —que disminuyó aproximadamente un 90% hacia 1630 debido a epidemias— y, por otro, la prohibición de esclavizar a los nativos establecida en las Leyes Nuevas de 1542, resultado de la Controversia de Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda (Haas Paciuc, 2019, p. 64). Ante esto, la trata de esclavos se convirtió en un negocio próspero para suplir la insuficiencia de mano de obra en las colonias. Los esclavizados fueron destinados a ingenios azucareros, ganadería, obrajes, cultivo de cacao y diversos oficios urbanos (Quecha, 2015), constituyendo así un pilar fundamental de la economía colonial.

Frente a este sistema de explotación, sin embargo, existían mecanismos de resistencia y movilidad social. Las personas esclavizadas podían acceder a la libertad mediante tres vías principales: la autocompra según el código de “Las Siete Partidas” de 1526, la procreación de hijos con indígenas o con sus propios amos españoles, o el cimarronaje, que consistía en

huir individual o colectivamente hacia palenques en zonas alejadas (Quecha, 2015). Precisamente, muchos cimarrones provenientes de ingenios azucareros en Puebla y haciendas en Oaxaca se establecieron en la Costa Chica, región con registros de presencia afrodescendiente desde el siglo XVI (Quecha, 2015). Por su parte, Velázquez Gutiérrez & Iturralde (2016) señalan que la llegada de personas africanas a esta zona se remonta a los inicios de la Conquista, cuando quienes llegaron como esclavizados o libertos acompañaron a españoles y criollos para establecer haciendas dedicadas al cacao, algodón y ganadería. Con el tiempo, muchos obtuvieron su libertad y se dedicaron a oficios como capataces, arrieros, pescadores o vaqueros. Mientras la población indígena original fue diezmada y se desplazó a zonas menos accesibles, la población afrodescendiente ocupó progresivamente las tierras fértiles cercanas al mar, formando pueblos de notable presencia negra —llamados localmente morenos o prietos— (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016).

1.1.2. Lo “negro” como categoría de administración colonial

En la época colonial, “negro” no era solo una forma de describir a las personas, sino una categoría que usaban las autoridades para administrar a la población. En padrones, registros parroquiales y documentos legales se clasificaba a la gente como “negro”, “mulato”, “zambo” o “pardo” para marcar su lugar en la jerarquía social y definir qué podían o no podían hacer. Sin embargo, los africanos y sus descendientes no aceptaron esta definición de manera pasiva: al mismo tiempo que aparecían con esas etiquetas en los papeles coloniales, construyeron sus propias formas de comunidad e identidad en torno a lo “negro”.

Lejos de internalizar pasivamente el ideal de "blanqueamiento", muchas comunidades operaban en torno a una centralidad ideológica de la negritud, utilizando el mismo sistema de castas para crear subjetividades raciales compartidas (Bennett, 2003). La familia y otras instituciones sociales cumplieron un papel crucial en este proceso, facilitando el reconocimiento de vínculos comunitarios y el mantenimiento de sus subjetividades. Como señala Bennett (2003), "los africanos y las personas de ascendencia africana crearon comunidades que ampliaron los límites de los hogares en los que servían como esclavos y salvaron las divisiones culturales" (p. 82), conservando sus identidades. De este modo, la agencia comunitaria demostró ser fundamental para la preservación identitaria dentro del orden colonial.

Bennett (2003, p. 82) señala, además, que estas jerarquías raciales influyeron en la elección de cónyuges dentro de las comunidades afrodescendientes. Por ejemplo, los descendientes de africanos esclavizados que lograron escapar establecieron comunidades en territorios que anteriormente habían sido tierras indígenas, donde estas evolucionaron progresivamente (Jerry, 2023, p. 94). La distinta perspectiva racial entre negros y no negros resultó fundamental para la persistencia de estas comunidades en México, particularmente dentro del sistema de castas que estimulaba la movilidad social mediante el "blanqueamiento". No obstante, esta estrategia representó solo una faceta de su experiencia racial. Si bien estuvieron sometidos al sistema de castas, también comprendieron los procesos de racialización y aprovecharon este mismo sistema para construir comunidades basadas en subjetividades raciales compartidas en torno al sujeto negro colonial (Jerry, 2023, p. 60).

En este sentido, como sostiene Bennett (2003, p. 125), "para los africanos y sus descendientes, los patrones impuestos de estratificación social y los límites de sus propias comunidades eran fenómenos muy diferentes".²⁴ Aunque afectadas por las jerarquías raciales, estas comunidades incorporaron individuos de diversas castas mientras mantenían identidades específicas. La familia cumplió aquí un papel crucial en la socialización, permitiendo el reconocimiento de vínculos raciales y comunitarios. De hecho, Bennett (2003) demuestra que lo "negro" no era una esencia predeterminada, sino una construcción cuidadosa basada en experiencias de esclavitud, exclusiones institucionales, y vivencias familiares y comunitarias. Cabe destacar que la racialización se experimentó de manera diferencial según la posición en la jerarquía colonial.²⁵

²⁴ En este contexto, los afrodescendientes no solo padecieron el sistema de castas, sino que comprendieron los procesos de racialización y los utilizaron para construir comunidades basadas en subjetividades compartidas. De este modo, como se analizará en el siguiente capítulo, desarrollaron estrategias organizativas particulares mientras construían redes basadas en su sentido de pertenencia.

²⁵ Si bien gran parte de la literatura histórica mexicana ha pasado por alto esta contextualización del valor negro —asumiendo que la negritud operaba universalmente como anti-valor—, investigadores como Vinson (2001) y Bennett (2003) han reconocido cómo las comunidades negras emplearon estratégicamente la negritud para mantener su cohesión, incluso cuando el proyecto mestizador eliminaba esta presencia de la narrativa nacional. Por ello, la persistencia actual de comunidades afrodescendientes —como en la Costa Chica— no es un milagro, sino resultado de procesos sociales deliberados, tanto internos como externos. Sin embargo, esta continuidad histórica contrasta con el sistemático ocultamiento que sufrieron los afrodescendientes en la historia oficial mexicana (Serna Moreno, 2018).

En el marco de este proceso de reconfiguración identitaria, el mestizaje emergió como una fuerza transformadora. El ideal de separación racial colonial se vio socavado principalmente por el mestizaje, un concepto que, si bien alude a la mezcla sexual, también comprende el intercambio espacial y cultural que generó nuevas formas híbridas (Wade, 2000, p. 27). En este proceso, españoles, criollos, indígenas, negros libres y esclavos se mezclaron en diversas combinaciones —desde uniones entre españoles indigentes y mujeres negras libres hasta enlaces de princesas indígenas con aristócratas españoles—, generando una descendencia reconocida como racialmente mezclada. Esta población se clasificaba mediante una nomenclatura variable que incluía decenas de categorías, entre las cuales destacaban "mulato" (mezcla negro-blanca), "zambo" (negro-indígena) y "mestizo" (indígena-blanca). Cabe señalar que no todos los mestizos eran biológicamente mezclados, pues algunos indígenas intentaban "pasar" como tales al rechazar sus orígenes. La mayor parte de esta población mezclada era libre y, en muchas regiones, llegó a superar numéricamente a los grupos "puros" (Wade, 2000, p. 27).

Aunque diversas, estas comunidades desarrollaron un sentido de identidad individual y colectiva basado tanto en sus propias percepciones de afiliación racial como en la imposición colonial de la condición de sujeto negro. Para los afrodescendientes, las identidades raciales y la experiencia de una posición social negra definida constituyeron parte de los lentes políticos, sociales y culturales a través de los cuales contextualizaron posteriormente la Guerra de Independencia de México (Jerry, 2023, p. 56). Sin embargo, como se verá a continuación tras la independencia, lo negro fue paulatinamente borrado de la historia oficial y solo reaparece en el siglo XXI bajo las lógicas del multiculturalismo, que intentan despojar al movimiento afromexicano de su historia (Varela Huerta, 2022, p. 224). No obstante, investigaciones como las de Vinson (2001) y Bennett (2003) dan cuenta que la negritud fue empleada estratégicamente por estas poblaciones a lo largo de la historia, lo que permitió su cohesión y permanencia incluso cuando el proyecto mestizador eliminaba progresivamente esta presencia de la narrativa nacional (Jerry, 2023, p. 58).

1.2. Fin de la colonia y nuevo orden: la abolición de las castas y el origen del mito del mestizaje en el siglo XIX

1.2.1. Fin de la colonia y la abolición de las castas

Hacia 1793 la población negra en México representaba aproximadamente el 10% del total (Aguirre Beltrán, 1981), lo que da cuenta de su peso demográfico en vísperas de la crisis del orden colonial. Sin embargo, la Guerra de Independencia no modificó de manera sustantiva el discurso sobre la negritud; más bien abrió la necesidad de elaborar retóricamente una nueva ciudadanía nacional y un sujeto universal (Jerry, 2023). La construcción de este sujeto se apoyó en la aceptación explícita de lo hispánico y lo indígena, mientras que la categoría de sujeto negro —históricamente utilizada para excluir a quienes eran identificados con ella— continuó operando de forma implícita durante el periodo nacional posterior a la independencia.

Precisamente esta exclusión estructural del sujeto negro en el proyecto nacional crearía las condiciones para su participación en el movimiento insurgente. El movimiento insurgente de 1810 respondió a múltiples factores. Entre las causas externas destacan la influencia de la Independencia de las Trece Colonias, la Revolución Francesa y las ideas ilustradas sobre igualdad y derechos humanos. Asimismo, las causas internas incluyeron el descontento generado por las reformas borbónicas implementadas desde 1765, que buscaban reforzar el control colonial en beneficio de la metrópoli (Haas Paciuc, 2019, p. 68). Además, la crisis política en España por la invasión napoleónica y la abdicación de Fernando VII impactó decisivamente en los movimientos independentistas americanos. En el ámbito económico, durante los años previos al conflicto, el auge minero, comercial e industrial novohispano había beneficiado solo a una minoría, mientras el sector agrario sufría endeudamiento, baja producción y especulación (Haas Paciuc, 2019, p. 68).

En este complejo escenario, la lealtad de los afrodescendientes —que constituían un sector numérica y socioeconómicamente significativo— se convirtió en un elemento crucial para ambos bandos. Mientras la corona española ofrecía cambios legislativos hacia un sistema más igualitario, como la formación de las cortes y el concepto de "ciudadano" en 1811 (Grewe, 2013, p. 149), los líderes insurgentes como Miguel Hidalgo y José María Morelos proclamaban la abolición de la esclavitud y la eliminación de las distinciones de castas

(Vincent, 1994, p. 259). Precisamente estas promesas de igualdad explican por qué la causa independentista recibió un apoyo notable de afrodescendientes, especialmente en regiones donde persistía la esclavitud, ya que para los sectores racialmente marginados la insurgencia representaba la posibilidad de integración social y movilidad (Haas Paciuc, 2019, pp. 69-70)²⁶.

Tras la Independencia, se inició un proceso de dismantelamiento de las estructuras imperiales. Bajo la influencia del liberalismo, se buscó homogenizar a la población bajo la figura del ciudadano, atacando categorías como la de "indio" (Wade, 2000, p. 29). En este marco, se promulgaron leyes de retórica igualitaria: la Ley #303 prohibía a los funcionarios referirse de modo despectivo al origen racial, mientras que la Ley #313 eliminaba la mención de raza en documentos oficiales y eclesiásticos (Vincent, 1994, p. 272). No obstante, como señala Jerry (2023, p. 65), estas medidas representaron más logros formales que efectivos, pues el fin legal del sistema de castas no implicó el cese de la discriminación racial. Saldívar & Walsh (2014, p. 456) añaden que, si bien las identidades de casta fueron reemplazadas jurídicamente por la ciudadanía universal, en la práctica persistieron tres categorías: blanco/europeo, indígena y mestizo. Fue en este contexto político donde la negritud se volvió invisible en México, lo que no significó la desaparición del sujeto negro racializado, sino su reproducción bajo nuevas condiciones. Asimismo, durante la Independencia la abolición de la esclavitud transformó a las antiguas castas y a los esclavos en lo que se denominaría "las masas". No obstante, no ocurrió lo mismo con el polo indígena, pues, aunque la política liberal buscaba desarticular las comunidades indígenas e integrarlas como ciudadanos individuales, este proceso nunca se completó totalmente (Lomnitz, 1995, p. 352).

En este escenario de transformaciones jurídicas y persistentes exclusiones, los afrodescendientes comenzaron a redefinir su lugar en la nueva sociedad. De este modo, aunque la mayor parte de la población masculina accedió al menos formalmente a la ciudadanía, alrededor del 10% —la población afrodescendiente— quedó legalmente marginada. Finalmente, no fue sino hasta el siglo XIX, con el fin de la guerra de

²⁶ Ejemplos destacados fueron las tropas de Morelos, compuestas mayoritariamente por mulatos, así como las contribuciones de Vicente Guerrero quien decretó la abolición de la esclavitud como presidente.

independencia y la construcción de lo que conocemos como México, que se abolió explícitamente la esclavitud (Haas Paciuc, 2019).

1.2.2. El nuevo orden republicano y la ideología del mestizaje

A lo largo del siglo XIX, con la independencia de países como Haití (1803), México (1810), Colombia (1819), Brasil y Ecuador (1822), la integración nacional adquirió relevancia en América Latina y el Caribe (Jerry, 2023, p. 64). En este contexto, surgió el desafío de definir tanto la nación como el sujeto nacional ideal: el ciudadano. Para muchas jóvenes repúblicas, este reto se expresó mediante "la cuestión india", es decir, la tensión entre incluir a los pueblos indígenas y presentar a la nación como moderna. Como señala Hall (2019, p. 119), las naciones y sus identidades no surgen de forma innata, sino que se construyen mediante discursos y sistemas de representación. Así, las culturas nacionales cumplieron una doble función: unificaron la lengua y secularizaron la cultura, a la vez que transferían lealtades premodernas hacia la identificación con lo nacional (Hall, 2019, p. 119). De este modo, el relato de continuidad histórica se convirtió en un pilar fundamental, transformando discontinuidades y conflictos en una narrativa orgánica que reinterpretaba el pasado, convirtiendo incluso los fracasos en pasos necesarios hacia el triunfo nacional. Sin embargo, como advierte Hall (2019, p. 83), el discurso liberal de asimilación mostró su lado excluyente al condicionar la pertenencia a la "familia de hombres" a la adopción del modelo dominante. En este proceso, las identidades nacionales estuvieron ligadas a complejas operaciones discursivas intrínsecamente vinculadas al ejercicio del poder (Wolf, 2001).

Esta lógica excluyente se concretó en el imaginario nacional mediante el ideal del mestizaje. La idea de mestizaje borró del imaginario nacional la presencia afrodescendiente que había participado activamente en la construcción de la Nueva España (Varela Huerta, 2022). Por ende, aunque la idea de "raza" ya no se mencionaba de forma explícita en las leyes, siguió funcionando como un mecanismo de exclusión desde la Independencia, bajo el supuesto de que la población negra se diluiría en la mezcla nacional, lo que conllevó a su invisibilización. La independencia mexicana planteó el desafío de definir la nacionalidad, lo que si bien no amenazó directamente la existencia de las comunidades negras, sí inició un proceso de borrado institucional y popular de la negritud. Este proceso se facilitó mediante la apropiación simbólica de la indigeneidad como base fundacional de la nación y la

conceptualización del ciudadano ideal como un híbrido entre español e indígena (Jerry, 2023, p. 62).

Cabe señalar que la ideología del mestizaje operó en dos dimensiones: como principio para el desarrollo nacional y como fundamento para los matrimonios mixtos (Telles y García, 2013, p. 131). Así, en México esta ideología sirvió para inventar un prototipo ciudadano que, no obstante, requería "sanear" la indigeneidad mediante la asimilación, permitiendo con ello a las élites reclamar dicha herencia sin sacrificar sus pretensiones de modernidad (Jerry, 2023, p. 62). Esta estrategia de apropiación se implementó desde la Guerra de Independencia. Los criollos representaban su causa y la de los pueblos originarios como una misma lucha, aprovecharon la retórica indigenista al apropiarse de figuras como Moctezuma y Cuauhtémoc para fundamentar la producción discursiva de la nación (Jerry, 2023, pp. 52-53). De hecho, cuando Morelos declaró la independencia en 1813, invocó a los espíritus de los gobernantes prehispánicos para legitimar el restablecimiento del imperio mexicano (Gillingham, 2011, p. 150). De este modo, los insurgentes llegaron a ser denominados "hijos de Moctezuma", lo que demuestra cómo convirtieron la indigeneidad en un pilar discursivo de la nación incluso antes de que se consolidara una identidad nacional en torno a este concepto (Gillingham, 2011, p. 151).²⁷

En la nación posindependentista, ya comprometida con el movimiento liberal, la negritud se transformó en un elemento oscuro que permitió reconfigurar la relación entre blancura e indigeneidad (Jerry, 2003). Esta transformación se sustentó en un discurso negativo sobre la negritud que, lejos de ser nuevo, se encontraba profundamente arraigado desde la época colonial. Los estudios de Vinson (2005) sobre documentación de la época revelan que las representaciones de la población negra aparecían predominantemente asociadas a contextos de desviación, control social y economía colonial. Esta caracterización se complementaba con el estereotipo del hombre negro como violento, analizado por Gonzalbo Aizpuru (2005), quien demostró que en la Ciudad de México del siglo XVIII, pese a que se atribuía a la

²⁷ De acuerdo con Lomnitz (2001, p. 132), el nacionalismo mexicano posindependentista se apropió del mundo prehispánico de forma análoga a como Europa había hecho con la antigüedad clásica. En este relato, los aztecas eran considerados precursores del México independiente, mientras el periodo colonial era visto como un paréntesis que, si bien introdujo el cristianismo, degradó la condición indígena. Así, la glorificación del pasado no implicaba reivindicar a los indígenas contemporáneos, cuyas condiciones se atribuían a dicha degradación colonial. Esta lógica permitió que la modernización temprana pisoteara tradiciones indígenas sin cuestionar la identidad nacional.

población racializada la decadencia moral, los españoles eran en realidad los principales responsables de delitos violentos. Como señala Vinson (2005), estos estereotipos persistían incluso en las uniones interraciales, pues se creía que la mezcla intensificaba los rasgos negativos de cada linaje.²⁸

Precisamente estos estereotipos coloniales facilitaron que, en el siglo XIX, la dependencia de los cuerpos afrodescendientes como medio de producción fuera reemplazada por la apropiación de un pasado indígena noble, utilizado para crear el mito de origen de la nación moderna (Jerry, 2023, p. 53). De este modo, la negritud comenzó a borrarse sistemáticamente de la historia nacional legitimada. Este proceso coincidió con la expansión de estrategias eugenésicas y la obsesión decimonónica por la degeneración, influenciadas por el pensamiento evolucionista (Mbembe, 2016, p. 53). Sin embargo, las élites enfrentaban la paradoja de dirigir países con vastas poblaciones mestizas, indígenas y negras, categorizadas como inferiores por el racismo científico. Como observa Wallerstein (citado en Hall, 2019, p. 118), la creación de culturas nacionales implica necesariamente el desplazamiento de unas por otras. En consecuencia, la fuerza performativa del mestizaje en México no solo operó como mecanismo de control y movilidad social, sino que generó prácticas específicas hacia la población afromexicana, materializando narrativas históricas a través de instituciones y artefactos culturales (Jerry, 2023).

Esta dinámica de silenciamiento, sin embargo, contrasta con la centralidad que la población negra mantuvo en el imaginario social durante siglos. Como demuestra la investigación de Vinson (2005), aunque la población negra no generó una producción textual abundante, constituyó un tema recurrente en la sociedad colonial mexicana a lo largo de tres siglos. La Guerra de Independencia, si bien no alteró sustancialmente el discurso sobre la negritud, sí impulsó el desarrollo de una nueva ciudadanía centrada en el sujeto nacional mestizo. No obstante, este ideal basado en el reconocimiento explícito de lo hispánico e

²⁸ Fundamentalmente, esta construcción discursiva respondía a lo que Mbembe (2016) identifica como el "complejo nuclear" del proyecto moderno. El racismo colonial, según Fanon (2009, p. 193), encuentra sus raíces en una "inquietud sexual" donde el miedo a la supuesta potencia sexual del negro alimentaba la negrofobia. Este temor se materializaba en prácticas extremas como los linchamientos en Estados Unidos (Fanon, 2009, p. 192) y se institucionalizaba mediante el sistema de castas novohispano, donde 36 de 53 categorías raciales incluían ascendencia africana y perpetuaban la imagen del afrodescendiente como sexualmente vicioso, vago y turbulento (Aguirre Beltrán, 1981, pp. 185-189).

indígena mantuvo implícitamente la categoría del sujeto negro durante todo el periodo posindependentista.

Esta dinámica refleja lo que Trouillot (2011) identifica como un "régimen de silencio": en la historia pública mexicana, el papel de los africanos y afrodescendientes —junto con conceptos como raza y esclavitud— no ha sido borrado sino silenciado estratégicamente, lo que permite al Estado implementar políticas racializadas sin enfrentar críticas por su base racista (Jerry, 2023). No obstante, como advierte Wade (2000), las categorías raciales nunca desaparecieron del todo, manteniéndose una clara distinción entre las representaciones de indígenas y negros. Hall (2016) añade que las identidades nacionales se han rearticulado discursivamente en distintos momentos históricos, definiendo constantemente los límites de pertenencia. Estos discursos reflejan una separación ideológica entre un pasado indígena glorioso y los pueblos indígenas contemporáneos marginados. De este modo, como se verá en las páginas siguientes el Estado mexicano y el mestizo moderno pueden reclamar dicho pasado para fundamentar la grandeza nacional, sin asumir las deudas históricas con las comunidades originarias actuales.

1.3. El mito del mestizaje: invisibilización y borrado de la negritud en el México posrevolucionario

1.3.1. El proyecto mestizo y la invisibilización de lo “negro”

Antes de entrar de lleno a este apartado, se debe entender al racismo como un producto histórico: una lectura de las marcas corporales que reflejan relaciones de dominio (Mbembe, 2016). A su vez, la racialización opera en dos niveles: mientras las sociedades latinoamericanas son vistas globalmente como no-blancas desde la mirada hegemónica, al interior de cada nación se instala una matriz de alteridad racial que fundamenta los mecanismos de exclusión ejercidos por las élites (Segato, 2017, p. 50). Tanto el sistema colonial como el nacional crean, desde su instauración, sus “otros” internos. Todo Estado-nación se constituye como otrificador, alternando entre alterofilia y alterofobia, y se valió de esta dinámica para afirmar su poder marginando identidades consideradas residuales (Segato, 2007, p. 138). Mediante sus estrategias de unificación, cada Estado-nación generó fracturas sociales específicas que dieron lugar a culturas, tradiciones e identidades políticas distintivas.

A lo largo de este proceso se conforma lo que Segato (2007, p. 52) denomina “formación nacional de alteridades”: un sistema con un estilo propio de interrelación donde ciertos grupos devienen «alteridades históricas». Así, cada nación puede entenderse como una formación particular de alteridades. Mientras el imperio produce la raza como marca de exterioridad frente a los centros globales de poder, la nación —pese a su retórica de unidad mestiza— la reproduce internamente como exterioridad respecto a los centros de poder nacional. Este carácter histórico del racismo exige hablar de “racismos” en plural, propios de cada sociedad. Así, aunque expresiones como “crisol de razas”, “*cadinho de raças*” o “*melting pot*” aluden a una misma aspiración de fusión nacional, cada una refiere a procesos históricos y configuraciones de alteridad profundamente distintos (Segato, 2017, p. 51).

En este marco, el concepto de “lo mexicano” se retoma no para destacar un excepcionalismo basado en desarrollos locales aislados —como cuestionan Joseph y Buchenau (2013, p. 10)—, sino para analizar la ideología empleada en la producción del nacionalismo mexicano, materializada en la invención de un ciudadano ideal. Desde esta perspectiva, mientras la Revolución Mexicana pudo ser experimentadas por mestizos e indígenas como eventos históricos significativos —en el sentido teorizado por Sahlins (2009)²⁹—, para la población afrodescendiente estos hechos bien pudieron haber constituido “no-acontecimientos” (Hartman, 1997)³⁰. Esto se explica porque la posición social del sujeto negro y las relaciones que determinaban su valor siguieron condicionando su experiencia en el nuevo entorno nacional. Como señala Vásquez (2010, p. 191), el Estado mexicano promovió una historiografía que enfatizaba el papel de españoles e indígenas como fundadores del México moderno, minimizando simultáneamente las contribuciones afrodescendientes. De este modo, aunque el discurso del mestizaje evolucionó entre los periodos posindependentista y posrevolucionario —modificando ciertas concepciones sobre lo indígena—, la valoración negativa asociada a la negritud y el lugar subordinado del sujeto negro permaneció intacta.

²⁹ Es decir, un evento histórico significativo es aquel que desestabiliza y reconfigura las estructuras culturales, modificando la manera en que una sociedad interpreta su realidad (Sahlins, 2009).

³⁰ Según Hartman (1997), los “no-acontecimientos” (*non-events*) son aquellas experiencias de violencia, opresión o sufrimiento que no se registran como hechos históricos, porque el sistema social y los archivos oficiales no las reconocen como dignas de ser narradas. En otras palabras: son experiencias reales —particularmente de personas esclavizadas o racializadas— que ocurrieron, pero que no cuentan como “acontecimientos” dentro del relato oficial de la historia.

De acuerdo con Trouillot (2011, p. 39), el silenciamiento es un elemento constitutivo de la escritura histórica. Él identifica cuatro momentos clave en los que estos silencios se incorporan al proceso: la creación de los hechos (generación de fuentes), el ensamblaje de los hechos (construcción de archivos), la recuperación de los hechos (elaboración de narrativas) y la significación retrospectiva (interpretación histórica final). Estas etapas deben entenderse como herramientas conceptuales que explican por qué cada silencio es distinto y requiere estrategias específicas para ser abordado. Así, cada narrativa histórica constituye un conjunto particular de omisiones, producto de un proceso único. Desde esa lógica, la "blancura"³¹ —como su símil, el "mestizaje"— puede interpretarse como la capacidad de apropiarse de la nación y definir su imagen identitaria. Esto resulta particularmente útil para analizar las distintas formas en que la indigeneidad y la negritud han sido incorporadas en el proyecto nacional. Mientras la primera ha funcionado como instrumento para la producción de lo nacional —permitiendo incluso capturar parte del valor simbólico que ayuda a crear—, la población negra ha operado principalmente como medio de producción sin poder apropiarse de dicho valor (Jerry, 2023, p. 72). Como señala Knight (2012, p. 100), el mestizaje como ideología oficial perpetuó una "indianidad instrumental"³², aunque en tensión con una realidad social que mantiene viva una valoración negativa de lo indígena. Así, si el pasado indígena fue fundamental para que el mestizaje se consolidara como narrativa nacional, en el caso de la población afroamericana operó el silenciamiento deliberado como método de producción histórica, excluyendo no solo a los afrodescendientes sino también a otros sujetos que no se ajustaban a la alteridad permitida en el proyecto nacional.

Bajo esta lógica del silenciamiento histórico, después de la Independencia, los constructores del Estado-nación mexicano adoptaron corrientes ideológicas europeas de la segunda mitad del siglo XIX, como el positivismo, el racismo científico y el relativismo

³¹ A partir de aquí usare "blancura" o "blanquitud" como sinónimos de "mestizaje", pues, aunque en su conceptualización no pueden ser análogos. En la práctica el fin último del "mestizaje" es asemejarse en un última instancia a la "blanquitud". Además, la lógica de la "blanquitud" funciona similarmente al "mestizaje" ya que en países como Estados Unidos o Sudáfrica su fin último fue diferenciarse y privilegiarse antes los "otros".

³² En el caso de México, resulta evidente que los pueblos indígenas no han podido aprovechar el valor simbólico de la indigeneidad de la misma forma que los grupos blancos o mestizos. Aunque la retórica nacional frecuentemente coloca a lo indígena en un lugar privilegiado, esta valoración no se ha traducido en mejoras socioeconómicas, pues como señalan Wade (2010) y Hooker (2005), los pueblos indígenas continúan ocupando sistemáticamente la posición más desfavorecida en la estructura social latinoamericana.

cultural. Según diversos autores (Hoffmann y Lara Millan, 2012; López, 2019, 2017; Menéndez, 2018), estas ideas fundamentaron políticas de control social como el mestizaje y el indigenismo en las primeras décadas del siglo XX. Intelectuales, historiadores y científicos de la época teorizaron entonces sobre las características que garantizarían el progreso nacional, concluyendo que el mexicano ideal debía reunir los mejores rasgos de las razas europea e indígena. A diferencia del racismo europeo, en México se concibió al mestizo como figura clave para lograr la unidad demográfica y cultural. De este modo, aunque a inicios del siglo XIX la población era mayoritariamente indígena y contaba con una significativa presencia afrodescendiente, ambos grupos fueron invisibilizados por considerarse incompatibles con el proyecto liberal en construcción (Haas Paciuc, 2019, p. 71).

La blancura constituye un elemento central del mestizaje mexicano, tanto en su dimensión ideológica para la construcción nacional como en su faceta de mezcla racial y cultural (Jerry, 2023). No obstante, esta blancura se manifiesta de manera particular: según Knight (2012, p. 95), la política mexicana ha operado históricamente posicionando a México y lo mexicano en oposición a una blancura de carácter estadounidense. Esta oposición define la blancura no solo en el contexto estadounidense, sino en términos más amplios. De este modo, lo mexicano se constituye y percibe como no-blanco en relación con los estadounidenses (Jerry, 2023). Entonces, el mayor énfasis en el mestizaje tras la Revolución no representó una invención completamente nueva, sino más bien una elaboración de un tema de mezcla racial —tanto física como retórica— ya presente desde antes de este periodo (Knight, 2012, p. 83).

En este marco de redefinición nacional, tras la Revolución, el Estado mexicano impulsó un carácter nacional basado en el mestizaje que revalorizó lo indígena (Vinson, 2005, p. 3). Este proyecto se desarrolló en el marco de una política cultural estatal específica: entre los años veinte y sesenta, el ámbito cultural estuvo dominado por un nacionalismo autoritario alineado con el partido hegemónico (Molina Roldán & Nivón Bolán, 2024, p. 295). En este contexto, el indigenismo y el mestizaje funcionaron como herramientas ideológicas para crear un "sujeto racial ideal" acorde con el proyecto nacional, lo que exigió reconceptualizar el valor de la indigeneidad (Saldívar & Walsh, 2014; Jerry, 2023). A diferencia de la antigua estrategia colonial de asimilación basada en lo biológico, el mestizaje posrevolucionario buscó integrar la contribución indígena al imaginario nacional. Además, esta reivindicación

se manifestó culturalmente a través de artistas, intelectuales e instituciones que utilizaron el indigenismo como contraargumento al eurocentrismo (Jerry, 2023, p. 62).³³

En el México posrevolucionario del siglo XX, como parte de la consolidación del Estado-nación, surgieron figuras centrales como el mestizo y el indígena (Martínez-Echazábal, 1998). Este proyecto, impulsado por pensadores como Vasconcelos, si bien postulaba una idea de igualdad a través del mestizaje, en realidad respaldaba un programa más amplio de eugenesia y blanqueamiento. La contradicción inherente a este modelo, como señala Sue (2010), radica en que parece desafiar las nociones de superioridad blanca mientras promueve simultáneamente el blanqueamiento. La misma autora identifica otra paradoja: "mientras los individuos de raza mixta y piel morena se convirtieron en los representantes nacionales estimados, el fenotipo blanco era (y sigue siendo) muy apreciado" (p. 18). No obstante, esta aparente contradicción se resuelve si se considera que el mestizo podría entenderse como una variante dentro de la blancura. En este sentido, el mestizaje pudo haber sido concebido fundamentalmente como una metodología para alcanzar la blancura (Jerry, 2023, p. 71).

Precisamente esta lógica de blanqueamiento requirió redefinir el lugar de la negritud en el imaginario nacional. Durante este periodo, el énfasis en el mestizaje reelaboró el valor asignado a lo afrodescendiente, sustentándose en tres pilares ideológicos: la exaltación del mestizaje racial, la negación del racismo en México y la "no negritud" que marginaba la herencia africana (Sue, 2010, p. 14, citado en Jerry, 2023, p. 70). Para construir una identidad nacional moderna, el Estado mexicano aprovechó la indigeneidad y la hispanidad como fundamentos simbólicos (Wade, 2000), pero este uso explícito no significó que la negritud careciera de función en el imaginario nacional. Por el contrario, Jerry (2023) sostiene que se convirtió en una "materia oscura" que, al ser relegada, permitió reconfigurar la relación entre blancura e indigeneidad. Este concepto subraya el carácter relacional de la nacionalidad y reconoce la interacción entre los vivos y aquellos percibidos como socialmente muertos. De esta manera, mientras la élite política reivindicaba lo indígena como origen de la nación (Stavenhagen, 2013) y exaltaba lo europeo como sinónimo de progreso (Velázquez Gutiérrez

³³ Cabe señalar que este fenómeno no fue exclusivo de México, pues en países como Perú los pueblos indígenas también se convirtieron en símbolo fundamental de la identidad nacional durante los años veinte, lo que impulsó la creación de departamentos gubernamentales e institutos académicos dedicados a su estudio (Wade, 2000, p. 30).

& Iturralde, 2012), simultáneamente negaba lo africano asociándolo con inferioridad y atraso (Vinson, 2005). El resultado fue la instalación en el imaginario colectivo de una identidad mexicana homogénea y mestiza, presentada como producto exclusivo de la mezcla entre lo español y lo indígena.

Esta construcción simbólica del mestizaje tuvo efectos concretos en la arquitectura estatal. Tras la Revolución, el Estado se reorganizó en torno a un proyecto de nación que incorporaba selectivamente el pasado indígena, pero mantuvo fuera de cuadro a las poblaciones afrodescendientes, reforzando su borramiento de las políticas públicas y de la imaginación nacional (Correa Angulo 2012; Lara Millan, 2014). Esa visión se enmarca en el paradigma más amplio que Knight (2012) identifica en el indigenismo posrevolucionario, el cual, entendido como variante oficial del mestizaje, reproducía muchos supuestos racistas del "occidentalismo" anterior al que formalmente combatía. Según el autor, esto ocurría porque, pese a reaccionar contra el racismo porfiriano, continuaba operando dentro del mismo paradigma racial: "no pudo romper con ese paradigma, sino que optó por criticar e invertir varios de sus principios básicos". Para el caso mexicano, Knight (2012) afirma que el indigenismo "representaba todavía otra formulación no indígena del 'problema indio': era construcción blanca/mestiza [...] parte de una larga tradición que se remontaba hasta la Conquista" (p. 77).

Estos vestigios conceptuales persistieron en la definición de la nación durante el período posrevolucionario. Incluso en 1925, cuando el Estado se volcaba en la construcción nacional (Telles y García, 2013), la obra de Vasconcelos revela que la posición del sujeto negro seguía siendo objeto de debate entre las élites. Esta persistencia confirma la tesis de Wade (2001, p. 851), para quien la nacionalidad es un término constantemente "perseguido" por sus diversas definiciones del "otro". En el caso mexicano, ese "otro" se pensó sobre todo en clave indígena, mientras que lo afrodescendiente quedó prácticamente fuera del imaginario nacional, pese a que en otras regiones del Atlántico negro comenzaban a articularse proyectos intelectuales y artísticos de revalorización de lo negro.³⁴ Lejos de dialogar con estas corrientes, el nacionalismo posrevolucionario apostó por una lógica mestiza que incorporó

³⁴ Como el Harlem Renaissance y el New Negro Movement en Estados Unidos, el garveyismo y los congresos panafricanos, o, ya hacia fines de los años veinte, el afrocubanismo y el negrismo caribeño

selectivamente lo indígena y borró casi por completo lo afro, produciendo una forma específica de silenciamiento y asimilación.

1.3.2. La antropología mexicana y el paradigma del mestizaje: entre la búsqueda de africanismos y la invisibilización

Durante la primera mitad del siglo XX, el creciente interés por las culturas consideradas exóticas se desarrolló en un contexto dominado por el materialismo político-científico y el positivismo filosófico (Mbembe, 2016). Las transformaciones políticas a nivel mundial facilitaron, además, que la movilización afrodescendiente politizara su identidad, como lo demuestran los cinco Congresos Panafricanos celebrados entre 1900 y 1945, que situaron la negritud en la agenda internacional (Antón Sánchez, 2013, p. 63). No obstante, este panorama global contrastaba con la realidad mexicana. A partir de los años treinta, diversos movimientos negros en África y Estados Unidos impulsaron la reivindicación de la "negritud" y criticaron el dominio blanco, llegando incluso a postular diferencias esenciales entre negros y blancos. Durante las décadas de 1950 y 1960, algunas corrientes estadounidenses afirmaron la superioridad negra, postura que posteriormente retomarían grupos indianistas en los Andes durante los ochenta (Menéndez, 2018, pp. 24-25).

En este escenario, aunque entre 1920 y 1940 prevalecieron fuertes corrientes racistas y eugenésicas —que culminaron en políticas estatales basadas en criterios biológicos en varios países europeos—, algunas escuelas antropológicas se opusieron a estas posturas (Menéndez, 2018, p. 24). Entre estas destaca la figura de Melville Herskovits, quien impulsó decisivamente el conocimiento histórico y cultural de los afrodescendientes en el Nuevo Mundo (Lewis, 2012, p. 120). Influenciado por su maestro Franz Boas, Herskovits combinó estrategias universalistas-asimilacionistas con la expresión de la diferencia cultural, ocupando un lugar central en las investigaciones antropológicas de la época. Para analizar la herencia africana, desarrolló una tipología que medía la intensidad de los africanismos, considerando como más intensos aquellos transmitidos intactos a través del tiempo y el espacio, como actitudes hacia los muertos, matrimonio plural, visiones religiosas flexibles, y tipos de música y danza (Lewis, 2012, p. 121). Así, al enfatizar estos lazos culturales en lugar de argumentos sobre superioridad racial, Herskovits se centró en patrones de comportamiento constituidos histórica y culturalmente. La influencia de Herskovits se extendió directamente

a México a través de su relación con Gonzalo Aguirre Beltrán, vínculo que resultó fundamental para orientar el trabajo de este último y que influiría en estudios posteriores sobre la población negra en el país (Lewis, 2012, p. 122). Esta colaboración se consolidó cuando Aguirre Beltrán obtuvo una beca de la Fundación Rockefeller en 1944 para estudiar con Herskovits en el programa de Estudios Negros de la Northwestern University (Lewis, 2012, p. 124). La naturaleza jerárquica de su relación queda de manifiesto en la forma en que Herskovits se refería a sí mismo como el "patrón de Beltrán". Como resultado de esta influencia, tras su trabajo de campo en Cuajinicuilapa, Aguirre Beltrán describió la localidad como "una población con alto porcentaje de negros y solo cuatro familias de mestizos que, de acuerdo con los patrones norteamericanos, seguramente también serían clasificadas como negros" (Lewis, 2012, p. 127).

De este modo, la convincente idea de que la cultura africana migró y se preservó en México descende directamente del marco teórico herskovitsiano. Esta influencia se manifestó concretamente en los análisis que Aguirre Beltrán (1985) realizó en Cuajinicuilapa, donde identificó lo que consideró elementos de origen "africano", como "hábitos motores, como cabalgar a un niño sobre la cadera o llevar peso sobre la cabeza" y "el tipo de casa llamado redondo" (p. 127). Asimismo, atribuyó al mismo origen prácticas como el matrimonio por robo o fuga (Aguirre Beltrán, 1985, p. 128), llegando incluso a afirmar que "la introducción y difusión [de la sombra] en México se debe al negro africano" (p. 128).³⁵ Sobre estos supuestos orígenes culturales, Lewis (2012) identifica una contradicción fundamental en el enfoque de Aguirre Beltrán: mientras buscaba separar el tema de la raza del nacionalismo, sus argumentos se basaban en considerar a Cuaji como compuesto por afro-mestizos "predominantemente negros" (Aguirre Beltrán, 1985, p. 65), aplicando así una lógica de hipodescendencia similar a la "regla de una gota" anglosajona (Lewis, 2012, p.

³⁵ Sin embargo, en este análisis Aguirre Beltrán minimizó los elementos indígenas y occidentales, tratándolos como "marginales" para centrarse en un supuesto núcleo africano del proceso matrimonial. Estas interpretaciones no estuvieron exentas de cuestionamientos contemporáneos. Como señala Lewis (2012, p. 134), el investigador mexicano Gutierre Tibón, quien visitó Collantes, cuestionó específicamente los hallazgos sobre los orígenes africanos de las casas redondas. Frente a la clasificación que las consideraba específicamente negras, africanas e incluso bantúes —a pesar de que Aguirre Beltrán mismo había documentado que grupos indígenas como los Amuzgos, Mixtecos y Triques habitaban en viviendas similares—, Tibón se preguntó de forma retórica si realmente existían "cabañas africanas en la costa americana del Pacífico". Finalmente, concluyó que, de pervivir alguna tradición antigua en Collantes, "no es africana sino más bien indoamericana" (Lewis, 2012, p. 135).

137). Esta perspectiva llevaba a Aguirre Beltrán a considerar a los costeños como "no asimilados" y "no nacionalizados" (Lewis, 2012, p. 138), a pesar de reconocer que "en sus canciones y baladas [corridos], les gusta afirmar su nacionalidad con verdadero orgullo" (Aguirre Beltrán, 1985, p. 30). Según Lewis (2012), el marco intelectual de Aguirre Beltrán vinculaba la supervivencia biológica con la pervivencia de elementos culturales, de modo que la cultura era "casi literalmente transmitida en la sangre" (p. 139). Estas perspectivas esencialistas encontrarían continuidad en iniciativas posteriores como el proyecto mexicano Tercera Raíz, lanzado en la década de 1980 para recuperar la huella cultural africana en el país (Lewis, 2012, p. 143). Sin embargo, Lewis (2012) señala que el concepto de "raíces" funciona como una metáfora territorializante que, en el caso de los costeños, genera un efecto contradictorio: la idea de que sus raíces están en África termina por desplazarlos simbólicamente de su propio territorio (p. 145). Esta dinámica se evidenció en la recepción local, donde Malinali Meza (1993) observó que las poblaciones se mostraban "escépticas e indiferentes" ante las iniciativas culturales del proyecto. No obstante, los investigadores de Tercera Raíz buscaban "restablecer y revalorar aspectos de la propia cultura [de los locales], particularmente cosas al borde de la extinción" (p. 10), equiparando así la cultura local con las supervivencias africanas.

Estas perspectivas estuvieron acompañadas por estudios que reprodujeron estereotipos sobre estas poblaciones, particularmente el de la violencia, sustentados en nociones esencialistas que derivaban en discursos biologicistas ocultos tras conceptos como el *ethos* o la cultura. Como señala Lewis (2012), la noción de agresión promovida por Aguirre Beltrán (1985), quien la vinculó a una mentalidad de esclavo fugitivo (p. 130), fue reactivada a principios de los años 2000 por académicos que la asociaron a los morenos (p. 148). Asimismo, autores como Manzano (1991) señalaron que los negros "reprimieron" su miseria y la canalizaron en violencia mutua, afirmando que "se matan entre ellos" (p. 116). De manera similar, Gutiérrez Ávila (1988) consideró la violencia como un "pilar de la identidad de grupo", un *ethos* que según él era reafirmado por los propios fromestizos. En este marco conceptual, los investigadores emplearon términos como "cultura africana en América" (Martínez Montiel, 2006) o "el recuerdo genético de la cultura" (Martínez Montiel, 2006). Lewis (2012) destaca incluso cómo algunos autores llegaron a caer en explicaciones biológicas explícitas, como Marco Polo Hernández (2004) con su uso repetitivo de

expresiones como "genes negros", "genes africanos negros" y "sangre africana negra". Pese a estos cuestionamientos, las ideas raciales resurgieron en distintos periodos, como durante las décadas de 1960-1970 o con el nuevo evolucionismo británico de 1990-2000. Entre los ochenta y noventa, el aumento de las migraciones internacionales propició además un racismo cultural en varios países europeos, manifestado en partidos nacionalistas que centraron su discurso en la defensa de la identidad nacional (Menéndez, 2018, p. 24).

Antes del auge del imperialismo, América Latina ya había conformado nacionalidades distintivas. En este marco, la mayoría de los países desarrolló una antropología que aceptó sin cuestionamientos una división del trabajo intelectual: los antropólogos locales se concentraron en los "grupos étnicos", mientras los sociólogos estudiaban "la sociedad", definida de modo que excluía precisamente a esos mismos grupos (Menéndez, 2018, pp. 18-19). En el caso mexicano, este "otro" era el indígena: mientras los mestizos rurales —entre las que estaban las poblaciones negras invisibilizadas— se consideraban campesinos y la clase constituía la categoría analítica central, los indígenas ocupaban regiones periféricas y se estudiaban en sus propios términos (Wade, 2000, p. 37). Asimismo, durante este período las agencias gubernamentales buscaron redefinir el lugar de lo indígena hacia una "nueva visión nacional mestiza", intentando atender las necesidades socioeconómicas de estas comunidades dentro del proyecto nacional (Jerry, 2023, p. 63).

En México, los estudios antropológicos sobre indígenas durante las décadas de 1930 y 1940 se enmarcaron predominantemente en el paradigma funcionalista. Por un lado, los indigenistas como Manuel Gamio —quien llegaría a dirigir el Instituto Indigenista Interamericano— combinaron investigaciones arqueológicas, como las realizadas en Teotihuacán, con el estudio de comunidades contemporáneas, siempre desde una perspectiva integracionista alineada con los proyectos de construcción nacional mediante la educación y la inclusión (Wade, 2000, 38). Por otro lado, mientras antropólogos mexicanos y algunos estadounidenses se dedicaban a documentar formas de vida indígenas consideradas "tradicionales", investigadores como Robert Redfield iniciaron desde los años veinte el estudio funcionalista de comunidades folk, las cuales, pese a su aparente aislamiento, habían mantenido una prolongada interacción con poblaciones no indígenas. A este enfoque se sumaron académicos como Ralph Beals, Oscar Lewis y George Foster (Wade, 2000;

Menéndez, 2018). En la década de 1950, el Proyecto Harvard-Chiapas desplazó a decenas de antropólogos y graduados a la región para realizar estudios comunitarios que, pese a las crecientes críticas, mantenían un marcado enfoque funcionalista, caracterizado por su énfasis en la integración y la armonía, y su desatención a la historia, el conflicto y los contextos más amplios.³⁶ No obstante, la mayoría de estos antropólogos prestó escasa atención a las relaciones étnicas o raciales (Wade, 2000, p. 37).

Pese a esta extensa producción antropológica, una distinción fundamental en las ciencias sociales ha sido la división conceptual entre los estudios sobre poblaciones negras e indígenas. Mientras los primeros se han centrado predominantemente en el racismo y las relaciones raciales, los segundos han abordado la etnicidad y los grupos étnicos (Wade, 2000, p. 34). Esta diferenciación responde a una premisa esencial: la categoría “indígena” no depende principalmente de significantes fenotípicos. En efecto, desde el período colonial la identidad “india” estuvo vinculada a la pertenencia comunitaria, y el abandono de elementos como la vestimenta tradicional o la lengua facilitaba la transición hacia lo “mestizo”. Como han señalado diversos estudios, “indio” constituye una categoría definida por significantes culturales —vestido, lengua y lugar de residencia— cuya modificación permite transitar entre lo indígena y lo mestizo (Wade, 2000, p. 37-38). En cambio, “lo negro” suele considerarse una categoría basada en criterios fenotípicos más fijos y menos susceptibles de cambio.

No obstante, esta tradición académica contrasta marcadamente con el tratamiento dado a las poblaciones afrodescendientes. Al igual que con los pueblos indígenas, el enfoque académico sobre las poblaciones negras en América Latina tendió a conceptualizarlas como un “problema” dentro de los procesos de construcción nacional, perspectiva que a menudo se superponía con el estudio de sus particularidades culturales (Wade, 2000, p. 43). En México, la exclusión de los negros de la imagen nacional fue un proceso gradual y de larga duración (Vinson, 2005, p. 3), lo que resulta clave para comprender sus actuales posibilidades de reconocimiento. De hecho, la negritud nunca fue eliminada por completo del imaginario nacional mexicano ni de la conceptualización de la modernidad, sino que siempre operó dentro del sistema de valores del México posindependentista (Jerry, 2023, p. 54). Sin

³⁶ Cabe señalar que existían notables diferencias entre estos investigadores: por ejemplo, Oscar Lewis (1975), al reestudiar Tepoztlán —ya analizado por Redfield (1930)—, encontró envidia y disenso donde su predecesor había destacado cooperación y armonía.

embargo, en los estudios sobre países indolatinoamericanos, el debate se ha centrado predominantemente en la figura del mestizo como producto del encuentro entre indígenas y españoles, pasando por alto que la negritud —aunque se presume borrada o asimilada— continúa operando como posición subjetiva dentro de la nación mestiza (Jerry, 2023, p. 51). La percepción de que la negritud desaparece cuando los cuerpos negros no son visibles ha llevado a ignorar su papel en la conceptualización de la nación y del mestizaje mexicano. Así, aunque el mestizaje funcionó como herramienta para ocultar la negritud al privilegiar la mezcla hispano-indígena, esta persistió como posición subordinada y como espectro en la sociedad mexicana. Si bien el mestizaje afirmó la mezcla racial, “mantuvo la supremacía blanca a través de un discurso hegemónico de blanqueamiento” (Jerry, 2023). No obstante, también ha fomentado la creación de comunidades e identidades basadas en raza y etnia, incluso mediante procesos hegemónicos de homogeneización. Como señala Bennett (2003), aunque el mestizaje pudo haberse utilizado institucionalmente para apropiarse de privilegios y recursos, su influencia en la formación de identidades raciales locales pudo ser menos determinante. Además, dado que la negritud conserva un valor —aunque sea negativo— dentro del sistema racial del mestizaje, este no impide el desarrollo de subjetividades raciales. Por el contrario, para quienes no pueden evadir su negritud, ya sea por imposiciones externas o por la imposibilidad de mestizaje, el sistema resulta responsable de la reproducción de subjetividades negras y de la posición del sujeto negro.

La dificultad para reconocer estas subjetividades dentro del paradigma del mestizaje se debe principalmente a la carencia de formas oficiales que reconozcan públicamente la negritud. En última instancia, el problema radica en la falta de representaciones legítimas (Taylor, 1994) y en la escasa visibilidad. Esta retención activa de representaciones legítimas para los afrodescendientes debe verse como una metodología más del mestizaje, que parece haber generado una "doble conciencia" du boisiana en dichas comunidades (Jerry, 2023, p. 73). En el contexto mexicano, si bien el mestizaje pudo facilitar estrategias de movilidad social a nivel institucional, en el ámbito comunitario la raza actuó como factor de cohesión entre las comunidades negras, en lugar de propiciar su desintegración (Jerry, 2023, p. 60). No obstante, los estudios sobre el mestizaje han pasado por alto cómo este proceso sigue operando en comunidades negras contemporáneas, como las de la Costa Chica, una

dimensión aún insuficientemente explorada tanto en la investigación académica como en los esfuerzos actuales de reconocimiento.

La persistencia de redes sociales y comunidades negras evidencia tanto su vitalidad histórica como la existencia de múltiples identidades negras. Este fenómeno guarda paralelismo con el proceso de etnización documentado por Restrepo (2012) en Colombia, donde demandas sociales inicialmente formuladas en términos de clase y reforma agraria — con sujetos identificados como “campesinos”— experimentaron después una reelaboración estratégica como reivindicaciones étnicas. De modo similar, en el México anterior al multiculturalismo de las décadas de 1980 y 1990, muchas luchas sociales se articulaban predominantemente en el lenguaje de clase, fase que Restrepo identifica como previa a la “etnización”. Como resultado del creciente movimiento negro y de las respuestas gubernamentales, lo que Jerry (2023) denomina “materia oscura” —junto con las relaciones sociales de ciudadanía que de ella dependen— se está haciendo visible en México (pp. 51-52). Este proceso de visibilización obliga a reconocer la posición subjetiva de la negritud, tanto para la nación mexicana como para los estados donde residen los mexicanos negros. De este modo, en el marco del multiculturalismo, este plano se está discutiendo, negociando y administrando, como se analizará en el siguiente apartado.

1.4. El giro multicultural y la emergencia del sujeto multicultural afromexicano

1.4.1. Multiculturalismo y la administración de la diferencia

A fines del siglo XX, América Latina experimentó la reconfiguración del Estado frente a la crisis del modelo desarrollista y la expansión del neoliberalismo, lo que dio lugar a nuevos discursos sobre la pluralidad cultural, los derechos colectivos y la diferencia. Este contexto marcó el auge del “multiculturalismo”³⁷ como marco político global, centrado en la política del reconocimiento (Taylor, 1994) y la demanda de derechos colectivos para las minorías (Kymlicka, 1996). En este escenario, la figura del sujeto afrodescendiente y posteriormente

³⁷ El multiculturalismo, como se definió inicialmente en esta investigación, comprende las formas en que Estados y sociedades gestionan el reconocimiento de la diversidad cultural. Taylor (1994) lo conceptualiza como una política del reconocimiento fundada en el respeto a las identidades diversas. Desde una perspectiva liberal, Kymlicka (1996) lo plantea como una ampliación del marco ciudadano para incorporar derechos diferenciados a las minorías. En cambio, Žižek (1997) lo critica como una ideología que enmascara la desigualdad estructural bajo un discurso de tolerancia. Finalmente, Hale (2005) analiza su manifestación en América Latina como un multiculturalismo neoliberal que combina el reconocimiento cultural con mecanismos de control político hacia los pueblos.

afromexicano comenzó a producirse discursivamente: ya no desde una idea biológica de la raza, sino desde un lenguaje que buscó reconocer la diversidad cultural dentro del Estado. Este giro latinoamericano hacia la diferencia no fue un fenómeno aislado, sino que se inscribió en esta transformación global más amplia del pensamiento crítico.

El contexto histórico que reconfiguró la economía global también catalizó una transformación en los marcos del pensamiento crítico, situando a la diferencia como un eje central para el reconocimiento político. Este giro fue el resultado de un proceso prolongado que se gestó desde las décadas de 1960 y 1970, cuando el pensamiento antirracista y anticolonial comenzó a cuestionar la tensión entre una igualdad universal y una fundada en la diferencia. De este modo, la diferencia dejó de ser un estigma para convertirse en un fundamento positivo de identidad y movilización³⁸, desplazando las demandas basadas en la similitud hacia lo que se ha caracterizado como un "juego infinito de diferencias" que situó a las políticas de identidad en el centro del debate (Hall, 2019, pp. 84-85). Sin embargo, este proceso encierra una paradoja crucial, ya que, al convertir categorías negativas en emblemas de orgullo, los movimientos sociales a menudo recurrieron —de forma no intencionada— a nociones que atribuían a dichas identidades una base natural o biológica (Hall, 2019)³⁹. Spivak (2009) conceptualiza esta maniobra como un "esencialismo estratégico", una táctica deliberada y provisional que moviliza categorías identitarias aunque se apoyen en nociones esencialistas. No obstante, la eficacia política de esta estrategia conlleva un riesgo inherente: al tratar la diferencia como una categoría dada y no como una construcción histórica, puede terminar reforzando los mismos límites que busca trascender (Hall, 2019). El peligro

³⁸ Este giro se manifestó en México a través de la gradual superación del modelo integracionista estatal y el consecuente surgimiento de movimientos indígenas y afromexicanos que transformaron su condición de alteridad en plataforma de reivindicación política. Casos como el Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de las Casas, el movimiento del EZLN en 1994 y la lucha por el reconocimiento constitucional afromexicano (que se expondrá páginas más adelante) ejemplifican esta transición de la diferencia como marca de exclusión a la diferencia como eje articulador de derechos y resistencia. Otro ejemplo emblemático en otro contexto lo ofrece el movimiento de las Panteras Negras (*Black Panther Party*).

³⁹ Esta dinámica implica una revalorización y una reapropiación estratégica de estereotipos. Frente a las asociaciones racistas, consignas como "*Black is Beautiful*" de la Panteras Negras transformaron marcadores de diferencia como el cabello afro o el color de piel en emblemas de una identidad colectiva positiva. No obstante, este proceso conllevaba el riesgo de consolidar una concepción de la identidad basada en atributos fijos, reemplazando el estigma por un orgullo que, si bien es positivo, permanece dentro de un marco de diferencias esencialistas que muchas veces recaen en discursos biologicistas positivos (Hall, 1996, p. 255). Del mismo modo, como se analizará posteriormente, en contextos como la Costa Chica de México, las narrativas locales frecuentemente reivindican "lo negro" asociándolo a estereotipos que avalan una supuesta resistencia física o una hipersexualidad. Si bien esta resignificación es tomada como "positiva", a menudo reproduce una lógica biologicista al vincular la identidad a atributos corporales o temperamentales considerados innatos.

específico surge cuando el esencialismo estratégico pierde su carácter provisional y autocrítico, degenerando en un esencialismo no estratégico que enfrenta dos problemas principales: la opresión interna, que silencia las diferencias intragrupalas de clase, casta o género; y la fijación de la identidad, que reproduce la lógica simplificadora y biologicista del poder hegemónico, obstaculizando así la posibilidad de un cambio social más profundo (Spivak, 2009).

La paradoja y los riesgos del esencialismo estratégico, encontraron un campo de expresión concreto en la experiencia latinoamericana. Esta deriva hacia la fijación identitaria se hizo elocuente en la región, donde, como ilustra Wade (2000, p. 20), la supresión del término "raza" y su reemplazo por "etnia" —en el marco de políticas multiculturales— no erradicó el racismo colonial, sino que lo condujo. Bajo aquel nuevo vocabulario, las jerarquías y lógicas de racialización persistieron, operando ahora bajo la apariencia neutral de la diferencia cultural.⁴⁰ Dicho fenómeno se enmarcó en un giro global caracterizado por la expansión de un “capitalismo cultural” que convertía a la cultura en un recurso estratégico, apuntalado por organismos internacionales y nuevos regímenes de valorización simbólica (Yúdice, 2008, pp. 23–24). En paralelo, se consolidó la emergencia de las “políticas de identidad” como idioma estándar de la acción colectiva, marcando una transición respecto de los proyectos “nacional-populares” unificados (Hale, 1997, pp. 567, 572). Tal reconfiguración se desarrollaba, además, en un contexto donde la crítica ideológica señalaba que la permanente “crisis financiera” servía para legitimar el desmantelamiento del Estado de bienestar (Žižek, 1997).

⁴⁰ Esta idea sintetiza un argumento central en los estudios críticos sobre raza y multiculturalismo. Se sostiene que el giro discursivo de la "raza" a la "cultura" o la "etnicidad" en el último tramo del siglo XX no eliminó las categorías raciales, sino que las reformuló en un nuevo lenguaje que, si bien permite un reconocimiento limitado de la diversidad, puede seguir reproduciendo lógicas de poder y jerarquías (Mbembe, 2016; Hall, 2013, 2019). La raza se comprende, así como una construcción social e histórica, y no como un hecho biológico, que adquiere efectos materiales a través de discursos que transforman diferencias en desigualdades (Hall, 2019, p. 58). Autores como Wade (2000) enfatizan que estos conceptos son fluidos y se negocian en distintos ámbitos sociales. No obstante, investigaciones posteriores han documentado que, incluso bajo marcos multiculturales, persisten de manera implícita ideas raciales y esencialistas que asocian rasgos biológicos con identidades culturales (Cunin, 2003; Hooker, 2010; Restrepo, 2013; Segato, 2017, entre otros). Este fenómeno se enmarca en transformaciones globales más amplias, como el paso a la acumulación flexible y el auge del multiculturalismo, que desplazaron la lucha política hacia el "reconocimiento" de identidades, a menudo eclipsando las demandas de redistribución económica (Fraser, 2000; Gupta & Ferguson, 2008).

Frente a estas derivas esencializadoras, desde el pensamiento crítico se fortaleció una comprensión de la identidad como proceso abierto y relacional más que como una esencia fija. El giro multicultural implicó así un desplazamiento hacia la identificación como práctica dinámica, donde las identidades se conciben como puntos de sutura discursiva desde los cuales los sujetos se posicionan y reposicionan en luchas por el significado y el poder (Hall, 1996, p. 258). Este enfoque propició el "fin del sujeto negro esencial"⁴¹ y la centralidad de la identificación situada, estableciendo como "la línea divisoria política más crucial" la que separa las concepciones cerradas y abiertas de la identidad (Hall, 2019, p. 133).⁴² Dicha perspectiva teórica dialogó con las nuevas formas de acción colectiva emergidas desde los años setenta, donde lo político se redefinió como disputa por identidades ciudadanas y por el "derecho al espacio cultural para la identidad" (Wade, 2000, pp. 116, 126; Escobar, 1997, 2001). Paralelamente, se redefinió el discurso sobre la diáspora africana⁴³, donde la identidad negra dejó de fijarse únicamente en el pasado —como ocurría en el panafricanismo— para ser reinterpretada desde la academia y los movimientos sociales como una conexión viva con

⁴¹ Como explica Stuart Hall (1996), el llamado "fin del sujeto negro esencial" no implica la desaparición de la identidad negra, sino su liberación de una concepción fija y naturalizada. Frente a la idea de una experiencia universal de "ser negro", heredera de esencialismos estratégicos útiles en luchas anticoloniales pero potencialmente reproductores de lógicas racistas, Hall propone desplazar la noción de identidad hacia la identificación: un proceso siempre parcial, relacional y situado donde las identidades funcionan como "puntos de sutura" temporales en el flujo cultural (Hall, 1996, pp. 257-258). Paralelamente Mbembe (2016, pp. 51-56) sobre la producción colonial de la negritud, enfatiza que la "identidad negra" no es una esencia anterior al poder, sino una categoría histórica surgida del despojo, la esclavitud y la dispersión diaspórica, que hoy puede reconfigurarse como posición política y cultural abierta.

⁴² Hall (2019) distingue entre concepciones cerradas y abiertas de la identidad. La primera entiende la identidad como algo ya dado, con un contenido estable, unitario y auténtico. Desde esta mirada, "ser negro", "ser indígena" o "ser afroamericano" implicaría poseer una esencia que define quién se es y que debe conservarse intacta frente a lo externo. Este tipo de concepción busca pureza y coherencia interna, y tiende a reforzar fronteras rígidas entre "nosotros" y "ellos", con el riesgo de volverse esencialista o nacionalista. En cambio, una concepción abierta —la que Hall (2019) propone— asume la identidad como un proceso inacabado, siempre en construcción y en relación con el otro; no es algo que se posee, sino algo que se produce continuamente mediante prácticas discursivas, históricas y sociales.

⁴³ Para Gilroy (2014), la diáspora no designa solo el desplazamiento geográfico de los pueblos africanos, sino una formación cultural y política transnacional. En su noción del Atlántico Negro (*Black Atlantic*), la identidad negra se entiende como resultado de rutas y cruces —no de raíces—, donde la memoria, la música y la resistencia conectan África, América y Europa en un espacio de producción cultural en movimiento. Por su parte para Mbembe (2016), la diáspora constituye una dispersión forzada que no solo rompió vínculos territoriales, sino que también produjo una nueva forma de humanidad bajo el signo de la racialización. El "negro" no es una identidad cultural preexistente, sino una invención política del mundo moderno, resultado de un proceso que clasificó a los cuerpos y los sometió a la lógica de la mercancía y la esclavitud. En este sentido, la diáspora representa tanto la pérdida como la posibilidad: pérdida del origen, de la tierra y del reconocimiento, pero también posibilidad de reconstruir la comunidad más allá de las fronteras nacionales o raciales. Finalmente advirtiendo que lo diaspórico no debe reducirse al duelo por la ruptura, sino que puede convertirse en una forma de apertura al mundo, una política del devenir que rehace los lazos humanos desde la experiencia compartida de la violencia y el exilio.

el presente y experiencias compartidas transnacionales (Gilroy, 2014; Mbembe, 2016). Simultáneamente, el lenguaje político experimentó una transformación con el declive del activismo antirracista radical a escala global durante los ochenta y noventa, lo que permitió que las cuestiones culturales adquirieran centralidad. De este modo, el significante "negro", que antes articulaba alianzas amplias, se fragmentó en identidades étnicas particularistas, marcando el paso hacia un multiculturalismo basado en diferencias específicas (Hall, 2019, pp. 86–87).

Precisamente estas transformaciones en el pensamiento crítico y la acción colectiva cristalizaron en la década de 1990 como el momento multicultural por excelencia, caracterizado por la adopción estatal de un lenguaje de derechos culturales que, a su vez, fue traducido, disputado o resistido por movimientos locales. La erosión de la fórmula nacional-popular —evidente cuando "múltiples sujetos reclaman sus propios derechos, historias e identidades"— abrió espacio a marcos de reconocimiento diferenciado que buscaban recomponer la legitimidad mediante la gestión de la diversidad (Hale, 1997, p. 573).⁴⁴ De manera concreta, este giro hacia el reconocimiento diferenciado se materializó en una ola de reformas constitucionales durante la década de 1990. América Latina experimentó entonces una "impresionante campaña de reformas constitucionales" que reconoció el carácter multicultural de las naciones y estableció derechos colectivos —como el derecho consuetudinario, la propiedad colectiva y la educación bilingüe—, con múltiples países ratificando además el Convenio 169 de la OIT (Hooker, 2005, pp. 285-286). En este escenario, agencias internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial incrementaron su participación en comunidades indígenas y afrolatinas, combinando objetivos de inclusión social con la necesidad de adaptarse a una "cultura política internacional" de derechos humanos (Wade, 2005, pp. 18-22).

Cabe señalar que dicha ola reformista respondió a diversos factores, entre los cuales destacan la movilización étnica agravada por las reformas neoliberales, la necesidad de reforzar la legitimidad estatal e, incluso, la estrategia de conceder demandas culturales para

⁴⁴ Para dicho periodo, Gros (2012) registra la redefinición de la "indianidad" como sujeto político y de derecho diferenciado, un proceso impulsado por la confluencia de movimientos indígenas, nuevos discursos identitarios, políticas de acción afirmativa y el tránsito del Estado nacional-populista hacia uno neoliberal. En tal escenario, emergió una noción de ciudadanía compatible con el ejercicio político-jurídico de la etnicidad.

neutralizar reclamos más radicales (Hooker, 2005, pp. 286-290). Como consecuencia, se produjo un proceso de visibilización —especialmente de pueblos indígenas, aunque con mayores obstáculos para poblaciones afrodescendientes— mediante reconocimientos constitucionales que, en algunos casos, incluyeron derechos colectivos sobre tierra, representación y educación (Hoffmann, 2008). De este modo, la "multiculturalización" estatal, compleja y dinámica, se consolidó como parte del modelo político latinoamericano, aunque marcada por profundas ambivalencias (Sieder, 2008, pp. 69-70).

Sin embargo, estas reformas multiculturales no constituyeron una ruptura radical, sino que se implantaron sobre estructuras estatales preexistentes con trayectorias históricas específicas. En el caso mexicano, la antropología se había articulado históricamente con los proyectos estatales posrevolucionarios, participando activamente en políticas incluyentes como el indigenismo del siglo XX. Dicho proyecto del mestizaje funcionó como un dispositivo anterior al multiculturalismo para administrar la diversidad mediante la homogeneización cultural (Correa Angulo, 2012, pp. 29-30), generando un "mosaico homogeneizado" que, al distinguir a América Latina del "imperio del norte", intentó resolver discursivamente "el problema de la línea de color" al absorber "tipos raciales" considerados vestigios coloniales (Weltman-Cisneros & Méndez Tello, 2013, p. 142). No obstante, desde los años setenta el indigenismo oficial entró en crisis, proceso que se aceleró con la globalización neoliberal y la desintegración del campo (Stavenhagen, 2013, pp. 45-46). Así, el cuestionamiento al "indigenismo burocrático, corporativista y clientelista del Estado" se entrelazó con la articulación de actores subalternos a redes transnacionales que expandieron la alianza pan-indígena, al mismo tiempo que con una redefinición de las políticas indígenas en clave de sujetos responsables y autosustentados, acordes con el capitalismo global (Stavenhagen, 2013; Fukuma, 2022).

Esta transición hacia nuevas formas de gestión estatal coincidió con la reconfiguración del modelo de desarrollo nacional. Para mediados de los años ochenta, el Estado mexicano había emprendido el tránsito hacia una economía de mercado desregulada y una democracia política formal, proceso que acarreó la restricción de derechos sociales y un aumento significativo de la pobreza (Valladares de la Cruz, 2003, p. 124). En dicho contexto, los principios identitarios de la ciudadanía se redefinieron, adquiriendo centralidad factores

religiosos, nacionales, territoriales, étnicos y de género. Frente a estos cambios, el aparato estatal buscó reconstruir su legitimidad articulando nuevas identidades plurales que funcionaran como puente entre la lógica global y las demandas locales (Valladares de la Cruz, 2003, pp. 125–127).

Tal escenario coincide con la crítica de Žižek (1997) a la llamada "crisis financiera" permanente, mecanismo que legitima recortes sociales y el desmantelamiento del Estado de bienestar. Según su análisis, este fenómeno refleja un desplazamiento del equilibrio de poder hacia el Capital, que reduce al Estado-nación a un papel co-dependiente y disminuido. Dentro del marco de este capitalismo tardío y multiculturalista, Žižek (1997) advierte que la tolerancia liberal se dirige principalmente hacia un "Otro folclórico despojado de su sustancia", mientras que el "Otro real" es tachado de fundamentalista. Dicha dinámica genera lo que el autor denomina un "racismo a distancia" o "racismo sin raza", que celebra las diferencias domesticadas, pero rechaza cualquier alteridad que cuestione el orden establecido. De este modo, el multiculturalismo puede operar como la "forma de aparición" de su contrario: la homogeneización impulsada por el capitalismo global. Lejos de subvertir el sistema, funciona como válvula que canaliza la energía crítica hacia el terreno de las diferencias culturales, sin cuestionar la homogeneidad fundamental del mercado (Žižek, 1997; 2008).

Precisamente esta lógica del multiculturalismo como forma aparente que encubre la homogeneización capitalista permite comprender el "momento multicultural" como una articulación paradójica entre reconocimiento y gubernamentalidad. Hale (2005, p. 10) lo conceptualiza como "multiculturalismo neoliberal": un modelo de gobernanza que, si bien incorpora un reconocimiento limitado de derechos culturales y promueve cierta igualdad, combina estas medidas con políticas económicas neoliberales que profundizan la capacidad estatal para moldear y neutralizar la oposición, al tiempo que reorganizan las jerarquías raciales. En este régimen, los derechos culturales —cuidadosamente delimitados— plantean escasos desafíos al proyecto neoliberal e incluso inducen a sus portadores a integrarse en su lógica (Hale, 2005, pp. 11–13).

Esta articulación entre neoliberalismo y reconocimiento encuentra su expresión en lo que Restrepo (2011) identifica como una "perversa confluencia" entre ambos proyectos durante

los años noventa. A su vez, Sieder (2008, pp. 69-70) añade que la multiculturalización del Estado —mediante el reconocimiento de diferencias étnico-raciales, la creación de instituciones especializadas y la ratificación de convenios internacionales— se generalizó como horizonte político en la región, constituyéndose tanto en respuesta a demandas indígenas como en un mecanismo para reconstruir hegemonía dentro del marco neoliberal. Fue en este contexto que las "políticas de identidad" se consolidaron como lenguaje común de la acción colectiva, especialmente cuando los pueblos indígenas impulsaron luchas vinculando identidad con territorio, autonomía y formas de organización alternativas al Estado-nación (Hale, 1997, p. 572).

En la práctica, dicho marco de reconocimiento controlado materializó sus contradicciones mediante la distinción entre el "indio permitido" y el "indio radical"⁴⁵, concediendo derechos únicamente cuando no cuestionaran el orden establecido, lo que neutralizaba sus demandas y perfeccionaba el control estatal (Hale, 2006; Fukuma, 2022). Dicho proceso requirió en América Latina una "alterización" sistemática que ubicó a indígenas y afrodescendientes como los "otros" necesarios para definir la identidad nacional. En el caso mexicano, aunque numerosas comunidades indígenas lograron articular demandas de inclusión mediante la etnicidad (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016), persistieron imaginarios que las concebían como autenticidades opuestas a la modernidad, reproduciendo bajo nuevas formas las jerarquías coloniales (Restrepo, 2020).

La selectividad de tal reconocimiento resultó particularmente evidente en el trato diferenciado hacia los afrodescendientes: mientras los pueblos indígenas accedían a nuevos lenguajes de derechos, las comunidades afromexicanas quedaron confinadas al silencio y la folklorización. La lógica del mestizaje, al desvincularse históricamente de la negritud, generó una exclusión específica que, al carecer de reconocimiento jurídico formal hasta época reciente, privó sistemáticamente a dichas comunidades de recursos destinados a otros grupos (Weltman-Cisneros y Méndez Tello, 2013). Tal invisibilidad se manifiesta en lo que Correa

⁴⁵ La distinción entre el "indio permitido" e "indio radical", desarrollada Hale (2006), describe la estrategia del Estado neoliberal para gestionar la diferencia. El primero representa al sujeto aceptado que limita sus demandas al ámbito cultural y participa dentro de los marcos institucionales, sirviendo como muestra del multiculturalismo oficial. El segundo encarna al sujeto que vincula cultura con derechos territoriales y económicos, siendo criminalizado por desafiar el orden establecido. Esta dialéctica permite al Estado promover una diferencia administrable mientras reprime las demandas que cuestionan las estructuras de poder.

Angulo (2012, p. 31) identifica como la ausencia persistente de los "afromestizos" en los debates sobre alteridad en México, una historia marcada por omisiones y apariciones efímeras que reflejan su exclusión discursiva.

Ante a este reconocimiento selectivo, las luchas por la autonomía indígena entre 1990 y 2005 manifestaron con claridad los límites del marco multicultural. Movimientos como el zapatista plantearon la libre determinación como alternativa concreta, topándose con la resistencia de un liberalismo incapaz de aceptar un pluralismo genuino (Díaz-Polanco, 2005, p. 43). Dicha tensión se intensificaba en un contexto donde el neoliberalismo había naturalizado la desigualdad, lo que hacía urgente combatir la hegemonía liberal y construir alternativas que reconocieran la pluralidad radical de América Latina (Díaz-Polanco, 2005, p. 48). Paralelamente, el lenguaje de los derechos humanos experimentó una transformación crucial, pues de ser concebidos como prerrogativas históricas pasaron a entenderse como esquemas universales y ahistóricos, lo que motivó la búsqueda de una universalidad construida desde el diálogo intercultural (Díaz-Polanco, 2005, pp. 54-55). En el caso mexicano, tal pugna cristalizó en las reformas constitucionales de 2001 que, al omitir lo esencial de los Acuerdos de San Andrés, optaron por "compensaciones" de desarrollo en lugar del reconocimiento sustantivo (Díaz-Polanco, 2005, pp. 60-61). Los arreglos resultantes evidencian los mecanismos de la gubernamentalidad multicultural, donde el Estado combina tutelaje y reconocimiento mediante un discurso plural que responde a la movilización étnica y a compromisos internacionales, pero manteniendo una relación paternalista que trata a los pueblos indígenas como "menores de edad" en las políticas públicas (Valladares de la Cruz, 2003, p. 122).

Esta gubernamentalidad multicultural encuentra su lógica de fondo en la manera en que el multiculturalismo se configuró en México como sofisticado mecanismo de gestión de la diferencia. Al institucionalizarse mediante políticas públicas, leyes y discursos oficiales, este modelo mostró un carácter dual: generó inclusión simbólica para grupos históricamente marginados pero funcionó simultáneamente como instrumento de control. El Estado integró así la diferencia cultural sin alterar las jerarquías estructurales, configuración que Žižek (1997) caracterizó como "la forma ideológica ideal del capitalismo global". Desde esta perspectiva, el multiculturalismo adopta una "posición global vacía" desde la cual trata las

culturas locales como el colonizador a los colonizados: como "nativos" cuyas costumbres deben ser estudiadas y "respetadas". Lo que parece una celebración de la diversidad encubre en realidad un mecanismo de superioridad que "afirma la propia superioridad" del observador, estableciendo una jerarquía implícita entre quien observa desde una pretendida universalidad y las culturas convertidas en objeto de estudio, lo que perpetúa la lógica colonial bajo formas aparentemente progresistas.

Justamente esta jerarquía implícita revela el mecanismo de desviación del multiculturalismo, que desplaza la atención hacia conflictos culturales para ocultar la explotación económica y la desigualdad estructural (Žižek, 1997). La paradoja multicultural reside en una "tensión entre contenido y forma": mientras profesa apertura hacia la diferencia, en la práctica opera como un "círculo elitista" que establece una jerarquía donde la visión liberal se autoproclama universal y superior. Así, el "racismo con distancia" opera mediante un doble estándar que, por un lado, acepta al "otro folclórico" inofensivo, pero por otro, rechaza al "otro real" cuyas prácticas desafían el orden establecido (Žižek, 1997). De este modo, el multiculturalismo admite únicamente diferencias superficiales, excluyendo cualquier alteridad auténtica que pueda cuestionar el *statu quo*. Tal dinámica ejemplifica lo que Fraser (2000, p. 108) conceptualiza como "el problema del desplazamiento", donde las demandas de reconocimiento cultural terminan eclipsando las luchas redistributivas en lugar de complementarlas.

El desplazamiento encuentra su materialización concreta en mecanismos de control que operan mediante la definición vertical de los términos de la diferencia. Como dispositivo dual de inclusión simbólica y control político, actores expertos —como antropólogos o funcionarios— definen "los contenidos de la alteridad" y determinan qué constituye —por ejemplo— una auténtica "comunidad negra" (Restrepo, 2002), reinterpretando el discurso comunitario hacia una alteridad radical mientras instrumentalizan programas públicos para administrarlas.

En Guerrero, tal contradicción se manifiesta con claridad: pese al prometido orden democrático, pueblos originarios y afromexicanos permanecen excluidos de los procesos de decisión. Su valoración resulta selectiva y utilitaria, reconociendo únicamente la riqueza cultural mercantilizable mediante el turismo o la agroindustria, mientras se desprecia lo

demás con términos despectivos como "la indiada" o "la negrada" (Hernández Bernal, 2021, p. 105).⁴⁶ A nivel estructural, el reconocimiento multicultural encierra una paradoja fundamental: mientras proclama la "mayoría de edad indígena", impulsa la contrarreforma agraria que mercantiliza tierras comunales. A nivel estructural, el reconocimiento multicultural presentó desde sus inicios una contradicción fundamental: mientras el discurso proclamaba la "mayoría de edad indígena"⁴⁷, la contrarreforma agraria habilitaba la mercantilización de las tierras comunales. Este proceso de "etnofagia" reconocía la pluriculturalidad, pero socavaba su base territorial (Valladares de la Cruz, 2003). En sintonía con el modelo neoliberal, los derechos colectivos sobre la tierra racionalizan su tenencia, reducen conflictos y sujetan a las comunidades a marcos políticos progresivamente más restrictivos (Hale, 2005).

Esa lógica se replica en el ámbito de las políticas sociales y de desarrollo, cuyos programas han demostrado un impacto mínimo en la transformación estructural de las condiciones de vida de los pueblos originarios. Según Hernández Bernal (2021), tal ineficacia responde a diseños verticales y jerarquizados donde los recursos contra la pobreza suelen filtrarse entre cúpulas de poder institucional. Consecuentemente, los programas se planifican sin diagnósticos participativos, excluyendo a la población beneficiaria bajo la visión estatal de lo que "es mejor para ellos". De ahí que los conflictos generados por procesos aparentemente representativos reflejen una brecha simbólica y política. La marginación de pueblos indígenas y afromexicanos en decisiones sobre sus derechos profundiza la crisis en las relaciones entre actores sociales e institucionales (Hernández Bernal, 2021, pp. 124-125). A su vez, la representación en espacios de diálogo tiende a ser monopolizada por grupos políticos específicos, dejando fuera a la diversidad de sectores que conforman los pueblos originarios. Tal representatividad deficiente —que excluye a agricultores, estudiantes, autoridades tradicionales y mujeres— adquiere especial gravedad cuando las decisiones afectan derechos patrimoniales y obligaciones jurídicas colectivas (Hernández Bernal, 2021),

⁴⁶ Tal valoración utilitaria se reflejó en cómo el Estado privilegió una identidad homogénea compatible con el modelo extractivista, utilizando por ejemplo las consultas en 2019 y 2021 como simulacros que legitimaban decisiones preestablecidas (Hernández Bernal, 2021). Estas consultas serán abordadas más adelante.

⁴⁷ La expresión "mayoría de edad indígena" se refiere al reconocimiento y la garantía legal de la plena capacidad de los pueblos indígenas para disponer y administrar sus tierras comunales, poniendo fin a la histórica "tutela" de las políticas indigenistas y del Estado paternalista en los 90.

constituyendo una subordinación institucionalizada que niega a ciertos grupos la participación plena mediante "patrones institucionalizados de valor cultural" que los consideran "indignos de respeto" (Fraser, 2000, p. 114).

Lo anterior revela cómo la aplicación del multiculturalismo genera efectos que contradicen sus objetivos declarados. Al deificar identidades mediante categorías grupales simplificadas, el modelo no solo ignora la complejidad vital de las personas, sino que refuerza la dominación intergrupala (Fraser, 2000, p. 113). Las políticas que imponen clasificaciones rígidas oscurecen así la diversidad interna de los grupos y consolidan jerarquías al interior de estos. Desde la perspectiva de Díaz-Polanco (2005, pp. 52-53), tales políticas se fundan en concepciones esencialistas que imponen una identidad exclusiva y omiten deliberadamente el contexto socioeconómico y político, alimentando la ilusión de soluciones superficiales. De ahí que los procesos de etnización se conviertan en mecanismos de subalternización que, al esencializar las diferencias, evitan transformar las estructuras materiales de dominación.

Esa dinámica converge en la problemática que Hoffmann (2008) identifica: junto a la violencia de la invisibilización, surge la imposición identitaria que acompaña a las reivindicaciones étnicas institucionalizadas. Ello se manifiesta cuando el "ser étnico" se convierte en objeto de políticas públicas, requiriendo una delimitación precisa que propicia una nueva racialización de las relaciones sociales. Bajo dicho marco, la diferencia pasa a organizar la vida pública mediante mecanismos legalizados, como el acceso a recursos basado en una única identificación. Sieder (2008, p. 73) describe este fenómeno como un proceso de fijación identitaria, donde las reformas multiculturales capturan, esencializan y cristalizan en leyes ciertas particularidades, resultando especialmente problemático dado que las identidades son construcciones históricamente dinámicas. De modo que, la inflexión neoliberal y el giro hacia el reconocimiento convergieron en un dispositivo administrativo que naturalizó las asimetrías sociales mediante nuevas formas de discriminación cultural.

Esta dinámica refleja el doble efecto de la multiculturalización identificado por Sieder (2008), quien señala que, si bien expandió derechos, también reconstruyó hegemonías y creó instituciones dependientes de cooperación externa sin incidencia real. Esto se articula con la capacidad del Estado de liberalismo tardío para invertir la situación. Así, en lugar de negar derechos, este mecanismo los concede, pero reservándose la prerrogativa de establecer los

estándares de autenticidad y decidir quién los cumple (Hale, 2006). En este contexto, Hale (1997, p. 581) advierte que las políticas de identidad, pese a poder renovar la política, en la práctica muestran resultados limitados. De este modo, el multiculturalismo neoliberal funcionó como estrategia hegemónica paralela a las reformas estructurales (Hale, 2005). Lejos de fomentar un cambio colectivo real, se convirtió en "el discurso del mestizaje para un nuevo milenio" (Hale, 2002, p. 491), lo que permitió preservar el sistema de valores raciales coloniales pese a los cambios económicos y políticos. Ello creó un dilema para los movimientos de derechos culturales, obligados a elegir entre utilizar los espacios del multiculturalismo para obtener beneficios —aceptando una articulación con el bloque dominante— o intentar una resistencia desde dentro como parte de un proyecto alternativo coherente (Hale, 2005, 2006). En la práctica, el Estado promovió una versión restringida de los derechos culturales, moldeando a la sociedad civil indígena y afromexicana a su medida, "libre de excesos radicales", y delegándole la formación de sujetos (Hale, 2002, p. 496).

Un factor clave que profundizó esta dependencia fue la presión de organismos internacionales durante la crisis económica, la cual vinculó sus financiamientos a la inclusión de componentes étnico-raciales en los proyectos de desarrollo. Según Wade (2005), tales reformas respondieron tanto a agendas de inclusión como a la necesidad estatal de "mostrar una apariencia más democrática" ante la comunidad internacional (p. 22). Dicha dinámica transformó al multiculturalismo en un escenario de competencia por fondos donde, como observó Hale (1997, p. 580), solo ciertas causas como las "indias" o las de "género" eran priorizadas. El sistema convirtió así la diferencia cultural en un asunto administrativo, subordinando el reconocimiento a las lógicas de proyectos y financiamiento. Como consecuencia, se generó una jerarquización en la cual las identidades capaces de traducirse en indicadores medibles y alinearse con las prioridades de financiamiento obtenían recursos y visibilidad política, mientras las demás quedaban marginadas. Semejante mecanismo llevó a que varios grupos adoptaran estratégicamente identidades diferenciadas para acceder a programas (Lara Millán, 2010; López Chávez, 2019). En otras palabras, el marco neoliberal moldeó performativamente las identificaciones étnicas según lógicas de mercado. Esta transformación de la acción colectiva en gestión administrativa es lo que Restrepo (2011) caracteriza como el funcionamiento del multiculturalismo en una "máquina antipolítica", mecanismo que burocratiza las demandas sociales, redirige los malestares hacia la lógica de

proyectos, fomenta "burocracias étnicas" y convierte la lucha política en un proceso de "oenegización".⁴⁸

La eficacia de este sistema responde, según Hale (2005, p. 13), a cómo los actores poderosos reestructuran el campo de la lucha política, separando estratégicamente los derechos culturales del control sobre los recursos materiales necesarios para hacerlos efectivos. De esta manera, el reconocimiento folkloriza al "otro" e ignora sus demandas reduciendo su lucha política a una batalla por el reconocimiento cultural (Žižek, 1997). Así, el multiculturalismo opera como un mecanismo que crea poblaciones regulables mediante racionalidades y políticas específicas, justificando dicho proceso de gestión en nombre de la diversidad cultural (Restrepo, 2011). En este sentido, el multiculturalismo funciona como un mecanismo de inclusión y control simultáneos. Como observó Jerry (2023) en el caso de México, muchas representaciones de las culturas indígenas y afrodescendientes respondieron más a procesos históricos de "invención" que a esencias culturales ancestrales. Por ejemplo, artesanías y vestimentas consideradas "tradicionales" se originaron en relaciones neocoloniales donde los gobiernos impusieron formas de vestir para clasificar y distinguir a los grupos, siendo posteriormente asumidas y resignificadas como propias.

Así se construyó la figura del "afromexicano", donde la diferencia se cristalizó más como estrategia política que como un reconocimiento sustantivo de justicia (Jerry, 2023). Esta institucionalización de la diferencia se basó en supuestos coloniales, otorgando visibilidad sin cuestionar las lógicas subyacentes ni abordar efectivamente el racismo y la discriminación estructural.⁴⁹ Esto es precisamente lo que Restrepo (2002) identifica como la etnización de la comunidad negra, un fenómeno inscrito en una economía política que produce diferencia cultural. Dicho proceso reubica "lo negro" en estructuras de alteridad que perpetúan las

⁴⁸ También escrito "ONG-ización". Se refiere al proceso en el que movimientos sociales, organizaciones comunitarias y actores políticos adoptan la estructura, el lenguaje y la lógica de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), especialmente aquellas financiadas por la cooperación internacional o grandes fundaciones.

⁴⁹ Como se ha señalado previamente, reemplazar términos como "raza" por "etnia" no constituye un cambio conceptual neutro. Hall (1997; 2019) advierte que esta sustitución puede reproducir el mismo esencialismo que intenta superar, al desplazar el racismo del terreno biológico al cultural. En lugar de eliminar el discurso racial, lo que ocurre es su encubrimiento: la diferencia se traduce en cultura, pero las jerarquías permanecen intactas. Hall no propone volver a la noción de raza, sino nombrarla, discutirla y cuestionarla críticamente, pues solo al hacerla visible es posible desmontar las estructuras simbólicas que la sostienen. Así, cuando el multiculturalismo reduce la diferencia a simples repertorios culturales, termina naturalizando aquello mismo que busca evitar nombrar.

asimetrías históricas entre indígenas y negros, configuradas desde la colonización. Esta invención categorial forma parte del funcionamiento contradictorio del multiculturalismo, que actuó simultáneamente como apertura simbólica y mecanismo de control gubernamental. En la práctica, el reconocimiento constitucional del "pueblo negro" requirió su delimitación geográfica y registro como "ciudadano multicultural" (Kymlicka, 1996), forzando a que la diferencia se construyera y representara en términos patrimoniales para obtener validez oficial (Jerry, 2023). Este encasillamiento territorial refleja un patrón de dominación documentado por Gupta & Ferguson (2008), mediante el cual se asignan diferencias culturales a territorios específicos y se clasifica a los "pueblos" como entidades separadas, naturalizando así jerarquías sociales existentes. Wade (2005) añade que esta lógica opera al concentrar los derechos en poblaciones "tradicionales" y territorios delimitados, transformando la diferencia en objeto de política pública. El resultado es lo que Gupta & Ferguson (2008) denominan "encarcelamiento espacial del nativo", un mecanismo que restringe la movilidad para preservar jerarquías raciales y culturales. De este modo, el Estado ejerce control sobre los grupos culturales confinándolos culturalmente a espacios específicos con derechos limitados, lo que impide su integración plena en contextos sociales y económicos más amplios.

El resultado de lo anterior fue que el Estado solo aceptó versiones de la identidad negra que podía administrar, mientras ignoraba la presencia histórica real de las comunidades afrodescendientes. Jerry (2023, p. 55) señala que esta presencia negra ha sido como una "materia oscura" siempre presente en la formación de México, pero sistemáticamente invisibilizada para mantener el ideal de una nación mestiza. De manera que el Estado hace "reconocimiento restringido", diversificando su discurso, pero seleccionando estratégicamente qué diferencias exhibir, financiar y preservar (Hale, 2006). Esto se hace evidente cuando la conceptualización de la diferencia como fenómeno dado por sentado enmascara los procesos históricos y las relaciones sociales que realmente han configurado las divisiones raciales y étnicas (Jerry, 2023).⁵⁰

⁵⁰ Haciendo referencia a lo ya indicado en subapartados anteriores, estas distinciones operaron desde la época colonial como dispositivos de control sobre los sujetos colonizados, para luego integrarse a los mecanismos de organización del Estado-nación moderno y consolidarse como componente fundamental en la formación de la ciudadanía multicultural.

De este modo, queda al descubierto una red de relaciones políticas, sociales y económicas que perpetúan la exclusión estructural de la población negra en México (Jerry, 2023). Un claro ejemplo de esto es cómo, en este contexto, el Estado maneja la representación de lo negro mediante dos figuras opuestas pero complementarias: por un lado, el "afromexicano histórico", confinado a los libros de texto y reducido a su pasado esclavizado; por otro, el "negro permitido", una versión folklorizada y comercialmente viable, expuesta como atracción cultural (Varela Huerta, 2022, p. 22). Esta manifestación de la exclusión responde a un proceso más amplio de mercantilización. Según Varela Huerta (2017, pp. 39-40), en las últimas décadas la "diferencia" se ha convertido en una mercancía para el pensamiento progresista. En este contexto, los sujetos subalternos a menudo se ven impulsados a utilizar estratégicamente las categorías que los esencializan, las cuales son luego exhibidas y comercializadas —por ejemplo, a través del turismo— en esquemas que despolitizan la identidad étnica.

Este proceso de administración y folklorización se refuerza mediante el sistema educativo, donde los relatos sobre esclavitud y mestizaje actúan como mecanismos que limitan la herencia africana a un capítulo cerrado de la historia. Al reducir la historia afrodescendiente al episodio colonial y la condición esclava, el currículo nacional ignora sus contribuciones intelectuales, científicas, artísticas y políticas posteriores. Esta omisión perpetúa el estereotipo del afrodescendiente como objeto pasivo de la historia, negando su agencia y legado continuo en la construcción nacional (Varela Huerta, 2022, pp. 223-224). De esta manera, la dualidad en la representación del sujeto —tanto histórico como folklorizado— refleja la operación de un racismo contemporáneo en formas renovadas. La incorporación de la historia afrodescendiente en los currículos educativos podría cuestionar la ideología mestiza, pero frecuentemente termina desvirtuándose hacia un multiculturalismo superficial o hacia la turistificación y exotización de la "cultura negra" (Varela Huerta, 2022). Este fenómeno ejemplifica lo que Mbembe (2016) denomina "racismo sin razas": un mecanismo que sustituye la terminología biológica por significantes culturales como "cultura", haciendo conceptualmente inatacable la discriminación. Detrás de la retórica sobre diferencias culturales se oculta una selección política que utiliza el reconocimiento como filtro para mantener intactas las estructuras de poder. Para ser más preciso, el Estado permite ciertas

expresiones culturales como las danzas o la gastronomía, pero simultáneamente oculta las desigualdades raciales contemporáneas.

Por tanto, el multiculturalismo mexicano se revela como un sofisticado dispositivo de poder que, bajo una fachada de reconocimiento, administra y regula la diferencia cultural. Al institucionalizar identidades mediante categorías rígidas y territorializadas, el Estado no solo produce un sujeto político delimitable y gobernable, sino que perpetúa asimetrías históricas bajo nuevas formas. Esta gestión vertical de la alteridad, que folkloriza y esencializa lo “negro” mientras ignora el racismo estructural, demuestra la eficacia del paradigma como una máquina antipolítica (Restrepo, 2011). Lejos de ser una mera concesión, el reconocimiento se convierte en un campo de batalla donde el Estado define los términos de la visibilidad legítima, generando una inclusión que neutraliza demandas más radicales de redistribución y justicia. Es en este contexto donde el afromexicano como “sujeto o ciudadano multicultural” (Kymlicka, 1996) surgió como una categoría de gestión estatal, una figura esencializada y cristalizada más como estrategia política de control que como un reconocimiento sustantivo.

Esta invención o construcción estatal, sin embargo, no agota la complejidad de la experiencia afrodescendiente, sino que abre un nuevo frente de disputa. Una “encrucijada” que emerge precisamente de esta tensión: por un lado, la visibilidad concedida por el Estado es difusa, folklorizada y restringida a los marcos que él mismo impone; por otro, se desata una lucha constante por la autodefinición y el significado mismo de lo afromexicano. En el siguiente apartado se analizará cómo estas apropiaciones y resistencias se expresan en una disputa fundamental por los términos de la visibilidad, la denominación y el reconocimiento oficial, un conflicto en el que tanto las comunidades como el Estado pugnan por imponer sus narrativas y definir los contornos de una identidad que es, al mismo tiempo, un producto de del Estado y un campo de batalla para la agencia colectiva.

1.4.2. La emergencia del sujeto multicultural afromexicano

Para comprender la configuración del “sujeto multicultural afromexicano”, es necesario considerar el contexto histórico e internacional que lo posibilitó. En primer lugar, la movilización indígena encontró un respaldo crucial en instrumentos como el Convenio 169 de la OIT (1989) y en los discursos globales sobre derechos indígenas (Wade, 2005). Esta

conceptualización permitió a los afrodescendientes autodeterminarse como un pueblo con características étnicas y culturales comunes, lo que fue fundamental para conquistar reivindicaciones colectivas respaldadas por instrumentos jurídicos internacionales (Antón Sánchez, 2013, p. 56). Según Sansone (2004), dicha conceptualización se entendió como la expresión de una civilización transnacional y multiétnica, representando una nueva etnicidad o modernidad identitaria.

Un marco crucial para esta comunicación transnacional fue la campaña continental de los 500 años de “descubrimiento” de América, que articuló diversas redes subregionales de organizaciones afrodescendientes (Antón Sánchez, 2013, p. 64). No obstante, esta creciente conciencia chocó con un reconocimiento estatal asimétrico durante la década de 1990; mientras se incorporaban derechos para las mujeres y otras "minorías", la relación con los pueblos de ascendencia africana recibió un énfasis considerablemente menor (Hale, 1997). Pese a este marco común, las culturas afroamericanas presentan notables diferencias según su contexto, existiendo variaciones entre sociedades predominantemente blancas y no blancas. Fue en este contexto de fracaso del modelo homogeneizador del mestizaje —que había mantenido invisibilizadas a las poblaciones negras (Hoffmann, 2008)— que surgieron, hacia fines del siglo XX, tanto la etnización como la racialización como respuestas identitarias y políticas.

En este escenario, la eficacia de dicho reconocimiento depende fundamentalmente de cómo se aborde. Según Fraser (2000), es crucial distinguir entre un enfoque que busca justicia social y paridad participativa, y aquellas meras celebraciones simbólicas de la diferencia que dejan intactas las estructuras de desigualdad. Precisamente sobre los límites de un reconocimiento superficial advierte Žižek (2008), señalando que la "tolerancia" post-política puede integrar diferencias como estilos de vida, desplazando el conflicto y neutralizando su potencial transformador. Siendo así, una oscilación arbitraria entre igualdad y reconocimiento, lo que frecuentemente reduce la cuestión a entidades culturales sin exigir una redistribución efectiva de recursos como señala Díaz-Polanco (2005). De modo que, al privilegiar el reconocimiento cultural sobre la lucha contra la discriminación racial, los Estados pueden ignorar la existencia del racismo una vez reconocida la diversidad, sin atender sus dimensiones socioeconómicas (Hooker, 2005).

En consecuencia, se configura una dinámica de reconocimiento simbólico acompañado de una negación sustantiva, dando forma a un multiculturalismo neoliberal que celebra la diferencia cultural mientras vacía de contenido cuestiones como la autonomía política mediante mecanismos asistenciales y empresariales. Si bien las luchas por el reconocimiento poseen un potencial transformador cuando están bien concebidas y pueden contribuir a redistribuir poder y fomentar la cooperación, el modelo de estatus requiere combinar el reconocimiento con transformaciones económicas sustantivas, ya que no toda injusticia distributiva puede resolverse mediante el reconocimiento (Fraser, 2000). Por lo que, aunque las organizaciones indígenas —o afromexicanas— logran importantes victorias en materia de derechos culturales, a menudo terminan empantanadas en negociaciones inequitativas por recursos y poder político. Así, tras cada triunfo legal, se produce una mayor implicación del Estado en la regulación de los detalles de las reclamaciones (Hale, 2005).

Estas dinámicas de reconocimiento y regulación estatal encuentran su expresión concreta en el caso mexicano, donde persisten profundas contradicciones entre una retórica gubernamental de ciudadanía multicultural y contrarreformas que impiden su realización efectiva (Valladares de la Cruz, 2003). En dicho contexto, las movilizaciones sociales enfrentaron resistencias significativas en la traducción institucional del multiculturalismo, manifestadas, por ejemplo, entre las concepciones de autonomía regional y comunitaria. Tal desencuentro retrasó durante meses la aprobación de legislaciones como la denominada "Ley Cocopa", que finalmente se concretó en 2001 con la reforma del Artículo 2º constitucional (Stavenhagen, 2013). Sin embargo, estas reformas evidenciaron las limitaciones del giro multicultural en el país, al ser rechazadas por comunidades y pueblos indígenas por no responder a sus demandas sustantivas. La reforma de 2001, que se apartó radicalmente de los Acuerdos de San Andrés (López Bárcenas, 2016), fue rechazada activamente por las comunidades, revelando la brecha persistente entre el reconocimiento discursivo y la voluntad política del Estado para materializar las demandas sociales.

Así, las luchas por el reconocimiento en México, revelaron la fricción fundamental entre sus demandas y los dispositivos estatales de inclusión limitada. No obstante, el debate multicultural continúa ganando relevancia. Como señala Correa Angulo (2012), aunque está plagado de contradicciones, cada vez adquiere mayor resonancia en los espacios públicos de

participación ciudadana. Para comprender estos procesos de reconocimiento es fundamental distinguir analíticamente entre las categorías impuestas por el Estado y la agencia de los sujetos. Según Restrepo (2020), no existe una correspondencia necesaria entre las clasificaciones estatales, los procesos de sujeción y las subjetividades efectivamente desarrolladas. En este sentido, el "sujeto de la nación" emerge de las articulaciones entre las posiciones asignadas y el espectro de posicionamientos que los actores sociales negocian y disputan. Lejos de ser receptores pasivos, las comunidades —como fue el caso indígena— demuestran una notable capacidad de agencia al reinterpretar estratégicamente las políticas de reconocimiento. De este modo, movilizan, resisten y resignifican las "marcas" de diferencia, utilizando las herramientas del multiculturalismo para abrir espacios de acción que trascienden los límites previstos por el Estado (Restrepo, 2020).

Precisamente en este contexto de agencia y resignificación, la multiculturalización inauguró una nueva fase de activismo étnico centrado en la construcción de la autoridad indígena —o en tiempos recientes afromexicana— como proyecto político, con especial énfasis en la autonomía, como muestran el zapatismo en Chiapas y la policía comunitaria en Guerrero (Sieder, 2008). Durante la década de 1990, la agencia indígena impulsó decisivamente los marcos de reconocimiento, ampliando sus demandas a través del levantamiento del EZLN y la negociación de los Acuerdos de San Andrés (Stavenhagen, 2013). En este contexto, los debates en Chiapas reflejaban la tensión fundamental entre la autonomía indígena y la rearticulación estatal. La autonomía se configuraba, así como una política de identidad que articula cambios estructurales para alcanzar igualdad y justicia, junto con transformaciones socioculturales que permitiría el reconocimiento de las diferencias (Díaz-Polanco, 2005). En consecuencia, como señala Hoffmann (2008), muchos grupos instrumentalizan estratégicamente sus identificaciones para lograr posicionamiento político y visibilización en la lucha por el reconocimiento.⁵¹

⁵¹ Frente a las políticas multiculturales del Estado, las comunidades y movimientos indígenas han demostrado una notable capacidad de agencia al reinterpretar y utilizar estratégicamente el reconocimiento. En México han emergido diversas experiencias autonómicas que trascienden el marco institucional estatal, como lo muestran los municipios autónomos zapatistas y la organización de la policía comunitaria en San Luis Acatlán (Valladares de la Cruz, 2003). Estas prácticas constituyen verdaderos laboratorios políticos donde se inventan nuevas formas de ejercicio del poder, demostrando la capacidad de las comunidades para crear sistemas de gobierno propios (Valladares de la Cruz, 2003). El caso de los caracoles zapatistas y los municipios indígenas representa un ejemplo contundente de esta apropiación local del marco de derechos, evidenciando una profunda agencia política que reconfigura la gobernanza desde abajo (López Bárcenas, 2016).

El movimiento afromexicano presentó una particularidad distintiva en el contexto latinoamericano al conformarse a inicios del siglo XXI sin bases legales y al margen del Estado, con un desarrollo casi dos décadas posterior al resto de Latinoamérica (Hoffmann & Lara Millán, 2012). Su gestación ocurrió principalmente desde la sociedad civil, donde destacó la labor del padre Glyn Jemmott Nelson.⁵² Desde la Casa del Pueblo en José María Morelos, Oaxaca, en 1991 se comenzó a difundir información sobre la herencia africana, lo que condujo al Primer Encuentro de Música y Danza Indígena (López Chávez, 2017). Más adelante, el padre Jemmott impulsó el Comité de Pueblos Negros, que en 1997 organizó en El Ciruelo, Oaxaca, el Primer Encuentro de Pueblos Negros como espacio inaugural de reflexión y organización política (Ciudad Defensora, 2020). Dicho evento reveló las tensiones entre la visión internacional y las formas locales de lo "negro", planteando cuestionamientos fundamentales sobre orígenes, festividades, vivencias identitarias y alteridad en relación con las comunidades indígenas (Weltman-Cisneros & Méndez Tello, 2013).⁵³

Aunque este primer encuentro generó más dudas que certezas, el proceso consolidó una noción de orgullo identitario con el lema "me siento orgulloso de ser negro", lo que motivó la creación de asociaciones civiles como México Negro A.C. ese mismo año (Haas Paciuc, 2019). Para 1998 y 1999 se estructuraron en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca los primeros pasos de un movimiento social que comenzaba a visibilizar la exclusión, el racismo y la marginación de estas comunidades (Ciudad Defensora, 2020). México Negro A.C., junto con otras asociaciones civiles durante la década de los 90, se convirtieron en las principales actoras en la movilización por el reconocimiento (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016; López Chávez, 2017).⁵⁴ Aquel primer encuentro se repitió anualmente, rotando sedes primero

⁵² Tras llegar a Oaxaca en 1984, este religioso originario de Trinidad y Tobago enfrentó y visibilizó la discriminación local mediante la creación de escuelas de artes, gestión de becas y diversas acciones comunitarias (Navarro, Pedroza y Torres, 2016).

⁵³ En estos años, las poblaciones afrodescendientes en toda Latinoamérica enfrentaron intensos debates internos acerca del peso relativo que deberían tener la clase, la raza y el género como principios movilizadores y organizativos. Estos debates plantearon interrogantes fundamentales sobre tres posibles caminos: la participación en las estructuras políticas nacionales de clase, la lucha contra ellas mediante el socialismo, o la priorización de la reafirmación identitaria negra. Si bien carecían de respuestas sencillas, estas discusiones evidenciaron la creciente importancia de una política centrada en la identidad, la diferencia y la cultura dentro de los debates raciales y culturales de América Latina (Wade, 2000, p. 78).

⁵⁴ Durante la década de 1990, existieron otras asociaciones civiles como EPOCA A.C., África A.C. y ODECA-México. Hoy, el número de estas organizaciones ha crecido considerablemente y continúa en expansión.

entre Guerrero y Oaxaca, y posteriormente a nivel nacional, consolidando alianzas con diversas ONG creadas con el tiempo en distintos estados. Estos encuentros se establecieron como hitos fundamentales para el debate sobre el reconocimiento y la construcción identitaria afromexicana (Correa Angulo, 2012; Weltman-Cisneros & Méndez Tello, 2013), iniciando la emergencia del sujeto multicultural y la apropiación local del discurso de la diferencia que posteriormente conllevaría al reconocimiento constitucional de estas poblaciones.

No obstante, esta prometedora gestación desde la sociedad civil pronto revelaría sus contradicciones internas. Los primeros esfuerzos organizativos afromexicanos estuvieron marcados por una imposición identitaria vertical donde actores externos e intelectuales promovieron las etiquetas "afrodescendiente" o "afromexicano" sobre los formas locales de autonombrarse como "moreno, costeño, negro, etc.", aplicando una lógica racial anglosajona y un enfoque centrado en el pasado africano y la diferencia cultural (Lewis, 2012, p. 9).⁵⁵ Aquel "trabajo cultural" generó una "identidad negra regional" respaldada por el multiculturalismo oficial, pero esotérica y con escasa vigencia local. Tal proceso esencialista concebía la cultura como herencia transmitida "casi literalmente en la sangre" (Lewis, 2012, p. 149)⁵⁶, cuya expresión tangible fue la folklorización. Como resultado, se construyeron y promocionaron emblemas culturales descontextualizados —como el redondo y la artesa— carentes de significado profundo para la comunidad. Dicha estrategia, que convertía la cultura en objeto de consumo para forasteros, ahogó las voces locales, complicó las relaciones interétnicas y reprodujo jerarquías sociales. Lewis (2012) interpreta tal fenómeno como una "africanización" de las poblaciones equivalente a la "indianización".

Estas tensiones iniciales en la construcción identitaria explican la profunda desconexión que diversos autores (Lara Millán, 2014; Lewis, 2005, 2012; López Chávez, 2017, 2019; Hoffmann, 2006) han documentado entre las asociaciones civiles y las comunidades afromexicanas. Dicha brecha responde principalmente a la ausencia de una identidad colectivamente construida y aceptada, tanto en la Costa Chica como en el resto de México.

⁵⁵ Este enfoque desatendía las preocupaciones inmediatas de la población, como la subsistencia y la migración, lo que generó resistencias y percepciones de hostilidad. Las tensiones se agravaron cuando algunos promotores utilizaron el movimiento para beneficio personal, cuestionando la legitimidad del proceso.

⁵⁶ Esto promovió el uso de términos como "genes negros" y "sangre africana negra" entre investigadores. Lewis (2012) observó que los pobladores adoptaron progresivamente este discurso, mostrando a los forasteros lo que percibían que "la cultura" quería ver y oír.

Cabe destacar que gran parte de aquella identidad fue elaborada desde instancias externas — asociaciones civiles, Estado, academia y activismo—, lo que agravó el problema de representación. La concentración de decisiones en un reducido número de organizaciones y personas generó fracturas internas significativas. Pese al consenso existente respecto a demandas centrales como el reconocimiento constitucional, la falta de unidad en los orígenes y perspectivas del movimiento provocó divergencias en las rutas de trabajo y fomentó agendas separadas (López Chávez, 2019). Aquella situación derivó en una multiplicación de esfuerzos organizativos, antagonismos y luchas de poder que, en conjunto, debilitaron el proceso de unificación (López Chávez, 2019, p. 312).

A esta problemática de representación se incorpora la influencia de las trayectorias personales de los líderes, cuyas experiencias y formaciones políticas previas —incluyendo posicionamientos partidistas, carreras políticas o vínculos institucionales— los sitúan en escenarios donde instrumentalizaron el movimiento. Tales contextos generan situaciones de dicotomía y vulnerabilidad, particularmente cuando aquellos actores se convierten en juez y parte de la movilización o cuando, en circunstancias coyunturales, priman intereses particulares sobre los colectivos (López Chávez, 2017). Como resultado, esta dinámica ha obstaculizado la construcción de una agenda unificada y la proyección nacional del movimiento más allá de las demandas de las ONG y asociaciones civiles.⁵⁷ Pese a estas tensiones, el entramado organizativo sentó las bases para una evolución significativa en las demandas sociales, que transitó de reivindicaciones básicas al reclamo de derechos específicos como el reconocimiento constitucional, la inclusión censal, la protección territorial y el acceso a servicios públicos.

Frente a este escenario, los líderes y colectivos de la Costa Chica desarrollaron una apropiación estratégica del multiculturalismo. Según Hoffmann y Lara Millán (2012), estas

⁵⁷ Un ejemplo de esto es la agenda y demandas de las localidades de este estudio. En mi estancia en campo, gran parte de las poblaciones de estas localidades comentaron que estas asociaciones civiles no les prestaban atención, pues su demanda de construir un municipio autónomo no figuraba con las demandas de las antes dichas. Incluso, al asistir y conversar con múltiples activistas en el XXV Encuentro de Pueblos Negro organizado en Temixco, Morelos, uno de ellos me dijo que las demandas de estas localidades eran “un capricho” y que eso “es pa’ los indios”. Cabe mencionar, que dentro de estos “activistas” gran parte de ellos estaban afiliados al partido gobernante en turno e incluso múltiples de ellos eran funcionarios del Estado de Guerrero y la Federación, de ahí que al incomodar al gobierno en turno las demandas gestadas por estas localidades eran vistas como contrarias. A ojos de ellos eran el “negro radical” y no el “negro permitido” que el Estado tanto anhela.

poblaciones recurren a la etnización como instrumento para elaborar discursos propios sobre lo étnico y racial. Así, tanto comunidades indígenas como afrodescendientes reinterpretan las políticas de reconocimiento como recursos estratégicos, generando un efecto de demostración donde los movimientos negros adoptan tácticas de lucha indígenas y surgen reclamos territoriales conjuntos, incluso con desplazamientos identitarios como el tránsito de "afrodescendiente" a "indígena" (Hooker, 2013). De este modo, la construcción de un espacio de movilización étnico-racial se desarrolla mediante actores que emergen como interlocutores en redes nacionales e internacionales, con participación destacada de académicos (Hoffmann, 2008). Como señalan Velázquez Gutiérrez & Iturralde (2016), desde 1997 los Encuentros de Pueblos Negros se han consolidado como el principal referente de diálogo y construcción de acuerdos. La acción articulada de estas organizaciones conforma la actual agenda afromexicana, donde las comunidades de la Costa Chica han demostrado una notable capacidad de agencia al reinterpretar estratégicamente las políticas de reconocimiento, forjando organizaciones que combaten el silencio histórico (Weltman-Cisneros & Méndez Tello, 2013).

Sin embargo, estos significativos avances deben contextualizarse dentro de un marco histórico de exclusión estructural. La contradicción del reconocimiento afrodescendiente en México presenta una marcada asimetría: mientras los pueblos indígenas alcanzaron visibilidad temprana e instrumentos jurídicos específicos, las comunidades afrodescendientes permanecieron en una situación de invisibilidad administrativa hasta bien entrado el siglo XXI (Correa Angulo, 2012). Dicha exclusión se sustentó en la arquitectura del Estado-nación posrevolucionario, cuyos proyectos integracionistas se concentraron exclusivamente en las comunidades indígenas, estableciendo una asimetría que borró la presencia afrodescendiente del imaginario nacional y las políticas públicas (Correa Angulo, 2012; Weltman-Cisneros & Méndez Tello, 2013). Antes de la reforma constitucional de 2019, las comunidades afromexicanas carecían de reconocimiento como grupo étnico, lo que las privaba de derechos fundamentales como la libre determinación y el uso de sistemas normativos propios. Tal situación implicaba que el Estado no estaba obligado a garantizar sus derechos, proporcionar apoyos específicos ni combatir la discriminación (Carrillo Méndez, 2021). Hasta 2009, el aparato estatal mostró un interés secundario o inexistente en implementar políticas dirigidas a este sector (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016).

Aquella exclusión se vio reforzada por la exigencia estatal de articular las demandas mediante el "lenguaje de la cultura" y no el de la raza, lo que generó un reconocimiento superficial que, al borrar la historia de estas poblaciones y su racialización, construyó al "sujeto negro" como figura ahistórica (Jerry, 2023).⁵⁸ Este desfase temporal en el reconocimiento puede explicarse, en parte, por la participación previa de los afrodescendientes en coaliciones nacional-populares y movimientos de izquierda, lo que retrasó el desarrollo de reivindicaciones identitarias propias (Hale, 1997).⁵⁹ Como resultado, sus iniciativas políticas muestran profundos reclamos con la izquierda, frustración por la falta de respuesta a sus demandas culturales y una eventual búsqueda de autonomía.⁶⁰

Gracias a este movimiento internacional, las demandas de las comunidades afrodescendientes han evolucionado significativamente, transitando desde reivindicaciones sociales básicas hacia reclamos por derechos específicos como el reconocimiento constitucional, la inclusión censal, la protección territorial y mejores servicios de salud y educación. En 2011, los gobiernos de Oaxaca y Guerrero destinaron mayores recursos al reconocimiento de las comunidades negras. Sin embargo, aquel interés estatal se inscribe en una tendencia histórica de instrumentalizar la identidad afrodescendiente para proyectar una imagen internacional favorable y apuntalar proyectos políticos particulares (Vinson, 2005; Jerry, 2023).

Dicha instrumentalización estatal se hizo evidente en la consulta iniciada por la CDI en 2011 para identificar a las comunidades afrodescendientes en México, proceso que reveló una profunda tensión entre las categorías oficiales y las autoidentificaciones locales. Según Hoffmann y Lara Millán (2012), esta iniciativa tuvo importantes implicaciones políticas al

⁵⁸ Mientras el "lenguaje de la cultura" reduce las demandas a diferencias folklóricas y administrables, reconocer la dimensión racial —entendida como racialización y racismo estructural— obligaría a confrontar las jerarquías de poder históricamente constituidas (Jerry, 2023, p. 55). No se trata de revivir categorías raciales esencialistas, sino de visibilizar cómo la diferencia ha sido históricamente producida para crear exclusiones. El Estado multicultural, al eludir este reconocimiento, admite una diversidad superficial mientras mantiene intacta las problemáticas estructurales que originan la desigualdad.

⁵⁹ Hale (1997, p. 576) ejemplifica este desfase con el caso nicaragüense, donde las comunidades afrodescendientes de la Costa Atlántica participaron activamente en el proyecto revolucionario sandinista. Sin embargo, en México, gran parte de la población afrodescendiente también ha mantenido un fuerte vínculo con la izquierda, evidenciado en su participación histórica en movimientos como las guerrillas en Guerrero, cuyo papel ha sido sistemáticamente omitido en la narrativa oficial (Valera Huerta, 2022).

⁶⁰ Durante mi estancia en campo, gran parte de las personas con las que conversé comentaron haber militado activamente en partidos políticos de izquierda, como el PRD o MORENA. No obstante, muchos manifestaron haberse sentido decepcionados, y sentían que estos partidos u organizaciones no atendían sus demanda.

poner de manifiesto una disputa derivada de la heterogeneidad en las condiciones y autorrepresentaciones comunitarias. De este modo, se evidenció que los modos de autoidentificación no se reducían a definiciones raciales ni podían comprenderse mediante los modelos indigenistas tradicionales. Tal situación problematizó la "traducción" estatal del sujeto afro, mostrando cómo el intento de clasificación oficial entraba en fricción con la compleja realidad identitaria de las comunidades. En consecuencia, la transformación en los mecanismos de interlocución entre el Estado y las comunidades dejó en evidencia los límites del reconocimiento: las organizaciones sociales tradicionales dejaron de ser los principales canales de diálogo, mientras que la política de focalización incorporó progresivamente la variable étnica como criterio de intervención (Hoffmann y Lara Millán, 2012).

Para comprender la complejidad de estas tensiones identitarias, es necesario remitirse a la genealogía y politización de las categorías afrodescendientes. Las personas afromexicanas, descendientes de africanos llegados durante la época colonial, constituyen un grupo con presencia histórica en México de más de cinco siglos, cuya contribución al desarrollo social, económico y cultural del país ha sido significativa (Ciudad Defensora, 2020). Desde una perspectiva antropológica, Mintz y Price (2012) caracterizan estas culturas como sincréticas, compartiendo un pasado de esclavización y utilizando África como referente simbólico dentro del intercambio triangular entre África, América y Europa. El término "afrodescendiente", de alcance transnacional, se consolidó en 2000 durante la preparación de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia en Durban, Sudáfrica (Antón Sánchez, 2013, p. 55). Según Antón Sánchez (2013, p. 56), este concepto representó una ruptura epistemológica con el pasado colonial y formó parte de los procesos de politización identitaria que emergieron a partir de 1992, aludiendo a un pueblo que demandaba reconocimiento y derechos culturales colectivos.

En ese sentido, el uso de conceptos como "raza" o "negro" dificultaba el reconocimiento identitario y cultural de este sector. Frente a tal problemática, a ojos de la academia se empezó a impulsar las categorías de "afrodescendiente"⁶¹ —cuya adopción se aceleró gracias a la

⁶¹ El término "afrodescendiente" se refiere a personas nacidas fuera de África que tienen antepasados de dicho continente (Antón Sánchez, 2013)

influencia de activistas y redes internacionales— y "afromexicano"⁶², la cual ha sido adoptada como proyecto político por diversos liderazgos para impulsar el reconocimiento jurídico nacional (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016; Weltman-Cisneros & Méndez Tello, 2013). Aunque estos términos han sido debatidos por considerarse ajenos a las formas de autonombrarse locales, muchas organizaciones los han adoptado pragmáticamente para facilitar su inserción institucional. La disputa terminológica expresa así distintos niveles de una lucha política donde, pese a la falta de consenso, diversos colectivos articulan sus acciones en torno al reconocimiento cultural y étnico de lo "afro" (Hoffmann & Lara Millán, 2012).

La emergencia de la categoría "afrodescendiente" en América Latina visibilizó la heterogeneidad interna de estos colectivos y sus diversas estrategias de inserción institucional, generando un amplio espectro de demandas que abarca desde la inclusión en provisiones jurídicas para pueblos indígenas hasta derechos específicos basados en marcos antirracistas (Hooker, 2013). Sin embargo, como advierte Restrepo (2011), esta categorización no implica una generalización de las estrategias de etnización entre la población, pues persisten divergencias significativas sobre los contenidos culturales y los límites comunitarios. Si bien la noción del "Atlántico Negro" puede funcionar como estrategia transnacional para demandar derechos, en América Latina la identidad negra se configura principalmente a partir de contextos históricos y políticos nacionales específicos (Gilroy, 2014). Cabe añadir que, sin una crítica sólida a las desigualdades entre naciones, esta categoría puede reproducir problemas de universalismo, privilegiando las voces con mayores recursos y marcos discursivos más consolidados dentro de la idea de "un solo pueblo negro" (Segato, 2017).

En México, antes del reconocimiento constitucional de 2019, la traducción estatal de las demandas afromexicanas se encuadró principalmente en la igualdad individual, relegando los derechos colectivos. Instituciones como CONAPRED abordaron el tema como lucha contra la discriminación (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016, p. 241), no como

⁶² Esto conllevó al Estado mexicano a reconocerla en artículo 2º: como una persona que es descendiente de individuos originarios de poblaciones del continente africano que fueron trasladadas y asentadas en el territorio de México desde la época colonial (DOF, 2024). Sin embargo, esta definición deja fuera a personas como los migrantes y personas naturalizadas mexicanas.

reconocimiento de titularidades colectivas. El resultado fue una “inclusión sin poder”: mayor visibilidad y espacios de participación sin redistribución efectiva del poder ni transformación de las estructuras que sostienen la desigualdad. En esa clave, el multiculturalismo opera como mecanismo de reconocimiento simbólico que mantiene intactos los núcleos duros de la exclusión. La creciente resonancia del tema en foros de participación ciudadana expresa, más que su resolución, las contradicciones del propio modelo (Correa Angulo, 2012). Este fenómeno de “inclusión sin poder” ilustra el caso afromexicano; mientras los pueblos indígenas son reconocidos como sujetos colectivos con derechos específicos, la población afrodescendiente ha permanecido en una situación de ambigüedad administrativa. De hecho, los indicadores culturales tradicionales como la lengua o la vestimenta, como en el caso de los pueblos indígenas, resultan insuficientes para comprender la negritud en México (Hoffman & Rinaudo, 2014). A diferencia de la perspectiva estadounidense que fusiona racialidad y etnicidad, en América Latina —al menos en lo legal— estos criterios estructuran formas de pertenencia y reconocimiento no equivalentes (Segato, 2007).

En este contexto, las comunidades afrolatinas que han logrado reconocimiento como grupos diferenciados lo han hecho predominantemente al "reclamar una posición semejante a la indígena" (Hooker, 2005). Así, la institucionalización de lo afrodescendiente depende de su capacidad para articularse dentro de los parámetros de alteridad que el Estado multicultural está dispuesto a reconocer. De ahí que la incorporación de sus demandas exigiera una reconceptualización estratégica que reconfigurara su identidad en términos culturales al igual que los pueblos indígenas, proceso que culminaría en las reformas constitucionales de 2019 y 2024.⁶³ No obstante, la vía indígena ha demostrado ser eficaz para proteger o exigir autogobierno, tierra y autonomía, pero menos efectivo contra la discriminación sistémica en ámbitos como el empleo y la educación, lo que resulta particularmente relevante para las poblaciones afrodescendientes, mismas que son propensas a ser víctimas del racismo y la discriminación estructural (Hooker, 2013). A partir de ahí, el punto crítico deja de ser solo el diseño institucional y pasa a la gramática que ordena las categorías de diferencia: cómo “raza” y “etnia” se activan en México para visibilizar, pero también para limitar, lo afro.

⁶³ Cabe señalar que, antes de dicho reconocimiento en el artículo 2º en 2019, el Estado tendió a encuadrar las demandas afromexicanas en un marco centrado en la no discriminación, eludiendo el reconocimiento de derechos colectivos sustantivos.

Los conceptos de "raza" y "etnia" poseen genealogías y temporalidades distintas. Si bien el discurso contemporáneo las ha reconfigurado, no la ha disuelto (Hall, 2019). En México, la emergencia pública de estas categorías habilita nuevas visibilidades, pero también expone los límites del reconocimiento en un contexto donde persiste una gramática racial subyacente. En este marco, la inclusión de lo afromexicano en el paradigma multicultural resulta tardía y precaria: responde a reclamos legítimos contra la discriminación, pero el énfasis en los vínculos con África puede generar una exclusión simbólica al representar a estas comunidades como extranjeras dentro de la nación (Ng'weno, 2013). Esta dinámica se ve influenciada por la idea de "África" como figura dual —que oscila entre ser reservorio de misterios y espacio de carencia—, cargando al significante con atributos raciales que simplifican realidades complejas (Mbembe, 2016). Además, el mestizaje opera como sistema de valores raciales que compatibiliza lo indígena con lo blanco, mientras mantiene a la negritud como polo devaluado (Jerry, 2023).

El Estado, por su parte, produce sus "otros" internos para afirmarse, mostrándose a la vez alterofílico y alterofóbico. Así, constituye identidades centrales y relega otras a lo residual; no obstante, estas identidades subalternas generan repertorios culturales que las élites posteriormente apropian como "nativismo" estratégico para simbolizar dominio territorial (Segato, 2017). Cabe señalar que ser negro —dentro del multiculturalismo— implica portar rasgos que, aunque no tengan un vínculo genealógico directo con la esclavización, son interpretados socialmente a la luz de ese pasado traumático, activando lecturas históricas y ahistóricas asociadas a la derrota y la servidumbre (Segato, 2017). Si bien se ha producido un desplazamiento de lo biológico hacia la "herencia social" —manifestada en música, danza y tradiciones—, esto no elimina la raza, sino que traslada el significante racial al ámbito cultural, reordenando y jerarquizando la diferencia (Hall, 2019). De este modo, el reconocimiento oficial inicial consolidó una narrativa que presenta a la negritud como vestigio del pasado, permitiendo al Estado proyectarse como autoridad benevolente mientras elude su responsabilidad ante el racismo estructural (Jerry, 2023).

Las organizaciones y líderes locales critican que las políticas de reconocimiento suelen generar inclusiones sin una redistribución efectiva del poder. Esta paradoja, identificada por Ng'weno (2013) en Colombia, muestra cómo el Estado asociaba legítimamente a los

indígenas con la tierra, pero no a las comunidades negras, situando a estas últimas en un limbo entre la inclusión ciudadana y la exclusión del corazón de la nación. En México, las comunidades afromexicanas enfrentan una situación similar: alcanzan reconocimiento mientras experimentan un déficit redistributivo material, con acceso limitado a oportunidades y servicios básicos (Weltman-Cisneros & Méndez Tello, 2013). Asimismo, persiste una marcada asimetría entre los ámbitos local, nacional y global, donde avances legislativos internacionales no se traducen en representación equitativa a nivel federal (Correa Angulo, 2012).⁶⁴ En este contexto, la brecha entre inclusión discursiva y abandono económico ha generado respuestas autogestivas como fondos de ahorro populares, becas y talleres comunitarios, las cuales constituyen una crítica práctica ante al Estado que no transforma las estructuras económicas subyacentes.

De este modo, mientras el Estado instrumenta políticas multiculturales que delimitan los términos del reconocimiento, los pueblos generan respuestas que exceden estos marcos. Cabe señalar que, antes de 2019, las medidas de visibilidad y consulta avanzaron sin reconocer plenamente derechos colectivos ni garantizar recursos estables (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016). Esta dinámica revela el déficit redistributivo del multiculturalismo, cuyos límites son trazados por locaciones históricas de lo negro y nuevas formas de dominación capitalista (Restrepo, 2002). Por otra parte, el multiculturalismo de corte corporativo reduce la ciudadanía cultural a un acto de consumo privado, sin redistribución de poder ni recursos (Restrepo, 2012). En consecuencia, aunque las reformas abren espacios para la cultura y conciencia política negras, este reconocimiento no se traduce automáticamente en poder material (Wade, 2005). En el caso mexicano, el reconocimiento cultural no conlleva derechos colectivos a tierras y recursos, sino que se limita a habilitar una participación en el mercado de identidades dentro de los límites del proyecto nacional (Fukuma, 2022). Así, las retóricas en torno a la "comunidad negra" operan como un dispositivo ambivalente que, por un lado, legitima al Estado multicultural mientras institucionaliza mecanismos de administración poblacional (Restrepo, 2002; 2011).

⁶⁴ Como se expondrá en los últimos capítulos en el estudio de caso de esta investigación, incluso aun cuando los marcos legales estén plasmados en lo internacional, nacional y estatal, esto no garantiza su cumplimiento. Así, muchas veces las poblaciones indígenas y afromexicanas quedan relegadas a interminables luchas legales.

1.4.3. Reformas constitucionales y marcos internacionales en el marco del multiculturalismo

El multiculturalismo no pudo administrar a las poblaciones por sí solo, sino que necesitó también un marco legal que se cristalizó a través de la adopción de instrumentos internacionales y una ola de reformas constitucionales. Lejos de ser súbito, se desarrolló en un contexto de crisis política y económica donde las reformas neoliberales reconfiguraron el acceso a los recursos estatales. Lomnitz (2008) caracterizó el período 1983-1992 como una "transición democrática calibrada" que fungió como moneda de cambio durante esa compleja reestructuración (p. 54). En este escenario emergieron las políticas de identidad, cuestionando radicalmente la noción del sujeto político unificado del nacionalismo, cuyo "rasgo clave [fue] un cuestionamiento a la premisa de que un sujeto unificado pudiera 'representar'" (Hale, 1997, pp. 577-578). Esta evolución se manifestó en acontecimientos como la "Declaración de Barbados", donde antropólogos reconocieron la "militancia político-cultural indígena", y se radicalizó en "Barbados II" cuando líderes indígenas cuestionaron la "apropiación de las voces indígenas" por parte académica (Hale, 1997, pp. 577-578). Así, el tránsito de la representación a la autodeterminación discursiva marcó el surgimiento de un nuevo sujeto político exigiendo reconocimiento en su diferencia específica.

En este contexto, el derecho internacional comenzó a formalizar mecanismos para corregir la exclusión histórica (Kymlicka, 1996). Fue fundamental distinguir que el racismo no se redujo al prejuicio o a la discriminación, sino que se definió por su articulación con el poder, entendido como la combinación de prestigio social, poder económico y poder político (Segato, 2017, pp. 57-58). Cuando la discriminación se ejerció desde estas élites, las consecuencias difirieron de las acciones institucionales diseñadas para corregir la desigualdad acumulada. Estas últimas fueron la discriminación compensatoria, base de las acciones afirmativas (Kymlicka, 1996; Segato, 2017). La protección de grupos sociales vulnerables se fue consolidando a través de un conjunto de instrumentos internacionales que sentaron las bases jurídicas para las medidas afirmativas. Ya en 1958, el Convenio 111 de la OIT estableció en su artículo 2 la obligación de los Estados de promover la igualdad de oportunidades en el empleo para eliminar la discriminación. Poco después, la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965) introdujo explícitamente el concepto de "medidas especiales" de carácter transitorio, autorizando a los

Estados a adoptar acciones concretas para el desarrollo de grupos raciales, siempre que estas no perpetuaran desigualdades una vez cumplidos sus objetivos. Esta línea se reforzó con el Convenio 169 de la OIT (1989), que garantizó el acceso a la educación en igualdad de condiciones para los pueblos indígenas. Estas disposiciones, orientadas a compensar las formas de discriminación histórica contra poblaciones negras e indígenas, terminaron incorporándose progresivamente en los ordenamientos jurídicos nacionales de la mayoría de los Estados (Segato, 2017, pp. 57-58).

Este marco internacional de protección encontró un terreno fértil en la transformación del Estado mexicano, donde el movimiento estudiantil de 1968 y las crecientes protestas indígenas contra la castellanización forzada y el indigenismo integracionista catalizaron en el futuro poco a poco un cambio sustancial.⁶⁵ Mientras una nueva generación de antropólogos impulsaba la educación bilingüe-bicultural y un indigenismo de participación (Stavenhagen, 2013), el Estado amplió su presencia en regiones indígenas mediante el Instituto Nacional Indigenista (INI) y programas de educación bilingüe. Sin embargo, esta expansión estatal generó fuertes críticas por la subordinación que siguió a la Revolución, revelando cómo las políticas aparentemente incluyentes podían reproducir relaciones de dependencia y sometimiento (Saldívar & Walsh, 2014, p. 468).⁶⁶

El reconocimiento de la diversidad cultural en México experimentó un impulso determinante a través de la influencia del derecho internacional, particularmente con la ratificación del Convenio 169 de la OIT en 1990, que reconfiguró las obligaciones estatales

⁶⁵ Un ejemplo de esto fue el Congreso Indígena de 1974, celebrado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Este fue un evento histórico organizado por la diócesis local y comunidades originarias que reunió a más de 1,200 delegados tsotsiles, tzeltales, tojolabales y ch'oles. Marcó un punto de inflexión en la organización autónoma de los pueblos originarios de México, pues por primera vez discutieron abiertamente problemáticas estructurales en cuatro ejes centrales: tenencia de la tierra, comercio injusto, educación castellanizante y falta de servicios de salud. Este congreso es considerado el "primer eslabón" de los movimientos indígenas contemporáneos y semillero de organizaciones como la posterior guerrilla zapatista, al evidenciar la capacidad de articulación política más allá de las estructuras oficiales del Estado (Santiago, 2016).

⁶⁶ Esta dinámica de subordinación no era nueva: se sustentaba en una larga tradición de invisibilidad jurídica. López Bárcenas (2016) señala que las constituciones de 1824, 1856 y 1857 no solo ignoraron la existencia de los pueblos originarios, sino que activamente intentaron borrarlos del horizonte jurídico. Incluso la Carta de 1917, surgida de una revolución campesina y popular, si bien reconoció derechos sobre la tierra, omitió admitir sus formas de gobierno propio. Este ordenamiento se cimentaba en un principio de igualdad formal que pretendió unificar una sociedad diversa mediante la política del mestizaje, proyecto nacional que también silenció la existencia de las personas afrodescendientes (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 70). En este contexto, el reconocimiento pluricultural que finalmente se concretaría en 1992 aún no se vislumbraba como posibilidad (Vértiz de la Fuente, 2024).

al instituir la consulta previa a pueblos indígenas (Stavenhagen, 2013, pp. 34-35). Este compromiso internacional integró a México dentro del régimen global de derechos indígenas y funcionó como mecanismo catalizador para las transformaciones jurídicas internas.⁶⁷ El desarrollo de este marco normativo culminó en la reforma constitucional de 1992 que reconoció el carácter pluricultural de la nación mexicana. No obstante, este reconocimiento mostró importantes limitaciones al no incorporar plenamente derechos políticos, económicos ni de autonomía para los pueblos indígenas (Vértiz de la Fuente, 2024).⁶⁸ A estas limitaciones se sumaron las modificaciones al régimen de tierras que representaron un retroceso en materia de derechos agrarios, exacerbando las desigualdades estructurales aunque paradójicamente favoreciendo la pluralización de voces en la esfera pública (Stavenhagen, 2013). Si bien el enfoque inicial de las políticas multiculturales se concentró en los pueblos indígenas, el impulso transnacional pronto ampliaría el debate para incorporar a las comunidades afromexicanas.

Paralelamente, el reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes a nivel global se gestó mediante iniciativas internacionales que posteriormente resonaron en el ámbito mexicano. Un momento crucial fue el lanzamiento del proyecto "La Ruta del Esclavo" por la UNESCO en 1994, que buscaba romper el silencio en torno a la trata esclavista y visibilizar las contribuciones fundamentales de estas comunidades (Ciudad Defensora, 2020, p. 14). Este impulso internacional catalizó cambios normativos a nivel local en México, donde el estado de Oaxaca emergió como pionero. Tras reconocer en 1997 la participación política indígena mediante "usos y costumbres", en 1998 Oaxaca dio un paso histórico al incluir en el artículo 16 de su Constitución el mandato de que "la comunidad afroamericana"⁶⁹ debe ser respetada" (Navarro, Pedroza y Torres, 2016).⁷⁰

⁶⁷ El marco internacional incluyó la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (1965) y el Convenio 169 de la OIT (1989). Valladares de la Cruz (2003) señala que fue con esta ratificación cuando "el vacío jurídico constitucional se empezó a cubrir" (pp. 136-137).

⁶⁸ Avendaño Villafuerte (2023) precisa que el artículo 4° constitucional "complementa la declaración de la pluriculturalidad de la nación mexicana [...] sin modificar la estructura formal del sistema jurídico" (p. 70), mientras que el artículo 27 revirtió avances agrarios al permitir la privatización de tierras ejidales y comunales.

⁶⁹ En un principio así fue la categoría que el Estado de Oaxaca empleó para estas poblaciones, posteriormente uso afromestizo, afrodescendiente y en la actualidad afromexicano.

⁷⁰ Posteriormente, reformas legislativas incorporaron explícitamente a los "afromestizos" como "grupo étnico", garantizándoles participación en el reclamo de territorio y en formas de gobierno interno a través de los "usos y costumbres" (Correa Angulo, 2012, p. 40).

El impulso normativo a nivel estatal sentó un pequeño avance para las transformaciones más profundas en el ámbito federal, donde el andamiaje jurídico que convertiría el reconocimiento de los pueblos indígenas de una concesión estatal a un derecho fundamental se vio presionado de manera decisiva por las luchas y resistencias sociales. El emblemático levantamiento zapatista de 1994, por ejemplo, "obligó al gobierno federal a atender constitucionalmente los derechos indígenas y proclamar la Ley Indígena (2001)" (Fukuma, 2022). Los Acuerdos de San Andrés solo comenzaron a materializarse años después de su firma, cuando una amplia movilización ciudadana contribuyó a la salida del Partido Revolucionario Institucional (PRI) del poder.⁷¹ Sin embargo, la forma en que estos acuerdos fueron incorporados a la Constitución no satisfizo ni a los insurgentes que los suscribieron ni a la mayoría de los pueblos indígenas del país (López Bárcenas, 2016; Vértiz de la Fuente, 2024), revelando las limitaciones de un reconocimiento que, aunque impulsado desde abajo, fue finalmente delimitado desde arriba.

La reforma constitucional, publicada en el Diario Oficial de la Federación [DOF] (2001), pretendió materializar los Acuerdos de San Andrés, aunque el texto finalmente aprobado por los partidos políticos resultó sustancialmente diferente al originalmente pactado (Vértiz de la Fuente, 2024). Esta modificación, que tuvo como principal antecedente la reforma de 1992 (González Galván, 2024, p. 385), amplió significativamente el reconocimiento de la pluriculturalidad nacional sustentada en los pueblos indígenas (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 71). El nuevo marco constitucional estableció que la nación mexicana es "única e indivisible" y posee una composición pluricultural basada en sus pueblos originarios.⁷² Esta reforma representó un avance crucial al reconocer y garantizar el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y al pluralismo cultural, político y jurídico (Stavenhagen, 2013, p.38). Como resultado, los pueblos indígenas accedieron al reconocimiento de derechos sustantivos como la libre determinación y sus sistemas normativos internos (Navarro, Pedroza y Torres, 2016; Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016). Simultáneamente, el Estado asumió la responsabilidad de proteger sus costumbres, proporcionar apoyos

⁷¹ Vicente Fox ganó la presidencia en el año 2000 representando al Partido Acción Nacional (PAN).

⁷² La reforma, publicada el 14 de agosto de 2001, estableció en el artículo 2° constitucional que la nación mexicana se sustenta en sus pueblos indígenas, definidos como los descendientes de poblaciones originarias que conservaron parte de sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas (DOF, 2001).

económicos y eliminar prácticas discriminatorias, aunque la implementación concreta de estos mandatos mostraría notables limitaciones en los años siguientes.

No obstante, estos avances formales mostraron severas limitaciones en su implementación. La Ley Indígena aprobada en 2001, lejos de consolidar derechos fundamentales, no reconoció a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, sino como "entidades de interés público" (Valladares de la Cruz, 2003, pp. 141-142).⁷³ Esta concepción restrictiva se vio agravada por políticas como el Plan Puebla Panamá, que al promover "polos de desarrollo" exigía a las comunidades "olvidarse de sus reclamos autonómicos y participar como 'beneficiarios potenciales' de proyectos planeados desde el Estado" (Valladares de la Cruz, 2003, pp. 141-142). Aunque la reforma de 2001 fue la más amplia hasta entonces, dejó fuera derechos cruciales como la representación política directa en los congresos y el control efectivo sobre territorios y recursos naturales (Vértiz de la Fuente, 2024). Otro vacío significativo fue la exclusión de las poblaciones afromexicanas del marco de reconocimiento (Carrillo Méndez, 2021, p. 5). Frente a estas limitaciones federales, destacaron avances a nivel regional. La Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca (2001) estableció un precedente crucial al permitir que las comunidades afromexicanas se acogieran a sus términos, sentando las bases para la creación del Departamento de Atención a Comunidades Afrodescendientes en 2011 (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016, pp. 242-243).

Sin embargo, el proceso de reconocimiento de la diversidad en México presentó límites estructurales profundos, particularmente en lo concerniente a las poblaciones afrodescendientes, las cuales permanecieron excluidas del marco constitucional de 2001. Esta omisión resultaba especialmente significativa en un contexto internacional crecientemente sensibilizado hacia los derechos de estas comunidades. La Conferencia Mundial contra el Racismo, celebrada en Durban, Sudáfrica de 2001, marcó un punto de inflexión al visibilizar las demandas afrodescendientes y adoptar la Declaración y Programa de Acción de Durban (Ciudad Defensora, 2020, p. 17). Fue precisamente en este foro donde

⁷³ Este proceso se enmarcó en una tendencia regional más amplia: entre 1988 y 2001, diecisiete constituciones latinoamericanas incorporaron el reconocimiento de su carácter pluricultural, estableciendo derechos fundamentales como el reconocimiento de territorios tradicionales, educación bilingüe intercultural, sistemas normativos indígenas y cuotas de representación política (Valladares de la Cruz, 2003, p. 133).

emergió y se consolidó el término "afrodescendiente" con el propósito de reconocer la historia y singularidades de estos grupos, superando las denominaciones anteriores que omitían su especificidad histórica y cultural (Ciudad Defensora, 2020, p. 14). Este significativo fue "tomado del consenso general al que se llegó en la cumbre de Durban (2001) para diferenciar nominalmente a la población de origen africano en Latinoamérica" (Correa Angulo, 2012, p. 28). Como respuesta a estos compromisos internacionales, el gobierno mexicano institucionalizó el enfoque antidiscriminatorio como vía de traducción jurídica del multiculturalismo, mediante la creación en 2003 del Consejo Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación (CONAPRED) (Hoffmann & Lara Millán, 2012).

Este marco de compromisos internacionales se amplió sustancialmente con la consolidación del bloque de derechos indígenas, proceso que culminó cuando "la ONU promulgó la declaración [...] sobre los derechos de los pueblos indígenas en 2007" (Stavenhagen, 2013, p. 43). Frente a este escenario, el Estado mexicano adoptó estratégicamente un lenguaje del "reconocimiento", "participación" e "inclusión" como parte de su reconfiguración discursiva, incorporando "en el discurso hegemónico un giro etnicista, en el cual los indígenas aparecían como víctimas históricas [...] mediante una lucha tenaz [y] la auto-organización de la sociedad" (Stavenhagen, 2013, p. 40). Este desplazamiento retórico funcionó como un mecanismo de legitimación estatal que, si bien visibilizó la historicidad del sufrimiento indígena, tendió a encapsular las demandas de autonomía dentro de límites aceptables para el proyecto nacional, estableciendo las bases para lo que posteriormente se extendería como un modelo de gestión de la diversidad aplicable también a las poblaciones afromexicanas.

Este modelo de reconocimiento limitado, que se produjo dentro de los márgenes del orden jurídico estatal sin cuestionar la unidad nacional ni la hegemonía del Estado, constituiría lo que posteriormente se identificaría como el sello distintivo del multiculturalismo neoliberal (Hale, 2002, 2005; Fukuma, 2022). Este marco se explica por la capacidad del neoliberalismo para reconfigurar profundamente "la 'sociedad política' sobre bases de descentralización" que opera "afirmando los derechos humanos básicos [...] y un enfoque de los derechos culturales" (Hale, 2005, pp. 11-13). Bajo esta lógica aparentemente progresista, el Estado "configura, delimita y produce la diferencia cultural" (Hale, 2005, pp. 11-13), estableciendo los

parámetros dentro de los cuales ciertas expresiones de alteridad son reconocidas como legítimas, mientras aquellas que exceden estos límites son sistemáticamente marginadas o excluidas del ámbito de lo políticamente viable.

En este contexto se materializó en una constelación de instituciones, programas y currículos que transformaron la diferencia cultural en categoría administrable. El modelo de ciudadanía multicultural (Kymlicka, 1996) implicó

modificaciones [...] a la Constitución [que] se traducen [...] en derechos [...] así como el establecimiento de políticas públicas [...]: educación bilingüe e intercultural, reconocimiento de formas tradicionales de justicia, derecho a elegir representantes, proyectos socioeconómicos basados en su cosmovisión [...] (Valladares de la Cruz, 2003, p. 128).

Esta política estatal mantuvo una continuidad institucional visible en la evolución del Instituto Nacional Indigenista (INI) a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y actualmente al Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), estructuras siempre "pensadas [...] para alcanzar a estas comunidades" (Correa Angulo, 2012, p. 41).

Paralelamente a esta política dirigida a los pueblos indígenas, se consolidó un marco institucional diferenciado centrado en la lucha contra la discriminación como principal mecanismo de diálogo con las poblaciones afrodescendientes. CONAPRED emergió como la institución clave para la interlocución con estas poblaciones, convocando mesas de trabajo entre organizaciones afromexicanas y otros actores relevantes (Lara Millán, 2017). Este esfuerzo nacional se vio potenciado por la declaratoria de 2011 como Año Internacional de las Personas Afrodescendientes por la ONU, que constituyó una plataforma fundamental para las movilizaciones por el reconocimiento constitucional en México (Lara Millán, 2017). Dicha conmemoración buscaba "redoblar esfuerzos en la lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia" (Ciudad Defensora, 2020, p. 9). Este proceso de movilización coincidió con una pequeña reforma del sistema jurídico mexicano, creando la oportunidad histórica para anclar ciertos derechos colectivos afrodescendientes en la Constitución.

La siguiente fase de avance jurídico se consolidó con la reforma constitucional de 10 de junio de 2011 en materia de derechos humanos, que transformó sustancialmente el marco de protección de los derechos colectivos. Esta reforma modificó el artículo 1º constitucional para establecer que "todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta constitución y en los tratados internacionales de los que el estado mexicano sea parte" (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 72; DOF, 2011), ampliando la noción de persona para incluir sujetos colectivos como los pueblos indígenas. Esta transformación constitucional activó plenamente los derechos de los pueblos indígenas mediante el principio *pro-persona*, equiparó los tratados internacionales al nivel constitucional y estableció obligaciones específicas para todas las autoridades (DOF, 2011). Sin embargo, en el caso de las comunidades afroamericanas, el reconocimiento fue meramente nominal, ya que, si bien pudieron ser consideradas sujetos de derecho a través de los tratados internacionales, no se les otorgaron derechos colectivos explícitos equivalentes a los de los pueblos indígenas.⁷⁴

Esta asimetría en el reconocimiento se materializó concretamente a través de programas institucionales que operacionalizaron el modelo de ciudadanía multicultural (Stavenhagen, 2013, p. 46). La aplicación concreta de las políticas de tinte multicultural reveló cómo la diferencia cultural se convirtió en categoría administrativa. Cada institución utilizó términos distintos para referirse a estas poblaciones, delimitando espacios específicos de atención (Hoffmann & Lara Millán, 2012). Este proceso se ejemplifica en iniciativas como la colaboración entre SAGARPA y FAO⁷⁵, o la consulta que la CDI realizó para identificar comunidades afrodescendientes (Hoffmann & Lara Millán, 2012).

Hacia el 2011, el Estado mexicano adoptó metodologías de reconocimiento y participación que se diseñaron, ante todo, para responder a las problemáticas de los pueblos indígenas. La CDI llevó a cabo dos acciones de reconocimiento de la población afroamericana: nombrar dos representantes de ellas en el Consejo Consultivo de la institución y la Consulta para la Identificación de Comunidades Afrodescendientes. El logro fue

⁷⁴ Como son los derechos del artículo 2º que reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 72).

⁷⁵ La cooperación técnica entre la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA -hoy SADER) en México ha sido una alianza sostenida de más de quince años (iniciado en 1999) para "fortalecer" las políticas públicas rurales.

equiparar constitucionalmente a los pueblos afros con las comunidades indígenas (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016). Sin embargo, de acuerdo con Jerry (2023), la metodología estatal aplicada al proyecto de reconocimiento de las comunidades negras fue adaptada de modelos previamente utilizados con pueblos indígenas; las modificaciones de la consulta, sin embargo, no tomaron en cuenta la especificidad de la población afrodescendiente, pues los esfuerzos institucionales para catalogarlos se concentraron en nociones de lo indígena (p. 90)⁷⁶. Esta política pública ignoró preguntas de fondo sobre el origen y la trayectoria histórica de las comunidades afrodescendientes —dimensiones coloniales y raciales específicas—, omisión que marca el modo en que el Estado oficializa la diferencia (Jerry, 2023, p. 94). Las consultas y diagnósticos de la CDI operaron mediante la elaboración de un mapeo institucional que buscaba reconocer a las poblaciones negras principalmente a través de sus expresiones culturales distintivas frente al mestizo y lo indígena. Sin embargo, este enfoque evitaba abordar explícitamente las dimensiones raciales implícitas en dicha diferenciación (Jerry, 2023, p. 92).

En este contexto de omisión estatal de las trayectorias raciales específicas, la dinámica institucional mexicana impulsó un fenómeno ya identificado en otros países de la región: la "indigenización de la negritud". En el cual las comunidades afrodescendientes, buscando reconocimiento y voz política, adoptaron identidades y repertorios simbólicos indígenas (Ng'weno, 2013; Hooker, 2013). Si bien esta estrategia puede abrir vías para obtener derechos análogos a los de los pueblos indígenas, simultáneamente fija las fronteras de lo que se considera un sujeto colectivo legítimo ante el Estado (Hooker, 2013). Al modelar la inclusión afrodescendiente a partir de categorías indígenas centradas en lo cultural, el Estado mexicano subordinó las dimensiones raciales de la discriminación estructural, impactando negativamente en ámbitos como el mercado laboral y el acceso a la educación (Hooker, 2013). Esta selectividad estatal produce sujetos legítimos a partir de parámetros de alteridad cultural administrable, mientras marginaliza a aquellos cuya diferencia se articula, predominantemente, a través de la racialización. De ahí que el modelo multicultural latinoamericano sea más compatible con las demandas planteadas en términos de diferencia

⁷⁶ Vínculo con el territorio, lengua materna, instituciones, usos y costumbres, etc.

cultural o identidad "étnica" que con aquellas fundamentadas en la diferencia racial (Hooker, 2005, p. 290).

Al mismo tiempo, impulsada por los marcos internacionales, la lucha por el reconocimiento legal del pueblo afromexicano se intensificó a partir de 2012. Este año fue crucial con la realización del Primer Foro Nacional: Poblaciones Afrodescendientes en México (septiembre de 2012), un evento que sirvió para visibilizar sus contribuciones históricas y culturales, e impulsar demandas de derechos (Ciudad Defensora, 2020, p. 9)⁷⁷. La principal demanda política del Foro fue el "pleno reconocimiento constitucional como Pueblo Afromexicano", lo que exigía la armonización legislativa a nivel federal y estatal (Weltman-Cisneros & Méndez Tello, 2013, p. 146). Este encuentro resultó decisivo al visibilizar las contribuciones históricas de la población y articular su principal demanda política: el "pleno reconocimiento constitucional como Pueblo Afromexicano", lo que exigía la correspondiente armonización legislativa (Ciudad Defensora, 2020, p. 9; Weltman-Cisneros & Méndez Tello, 2013, p. 146). Estratégicamente, las ONG y la sociedad civil priorizaron el uso del término "afromexicano" con fines jurídicos, ya que este enlaza directamente con los proyectos globales de derechos avalados por la UNESCO y la ONU tras la Conferencia de Durban, consolidando un consenso que, sin embargo, no anuló las autoadscripciones locales preexistentes (Weltman-Cisneros & Méndez Tello, 2013, p. 146).⁷⁸

La agenda de reconocimiento se consolidó a nivel estatal con el liderazgo de los estados de Oaxaca y Guerrero. Oaxaca inició el proceso en 2013, reformando su Constitución Estatal para reconocer expresamente a los pueblos y comunidades afromexicanas. Este avance incluyó la tipificación de la discriminación contra la población afrodescendiente como delito

⁷⁷ En el Primer Foro Nacional de Pueblos Afromexicanos se presentó un conjunto de demandas orientadas al reconocimiento pleno de los derechos del pueblo afromexicano. Entre ellas, se pidió la incorporación explícita de este reconocimiento en la Constitución y la armonización de las leyes federales y estatales. Asimismo, se propuso incluir la variable étnico-racial en los censos y estadísticas nacionales, crear un observatorio contra la discriminación racial, instaurar un día nacional de los afromexicanos y establecer acciones afirmativas en los ámbitos educativo, sanitario y cultural. También se subrayó la necesidad de programas de sensibilización, becas y medidas de protección territorial frente a megaproyectos, expresando así la aspiración a una participación plena e igualitaria en el desarrollo del país (Africa A.C., 2012).

⁷⁸ Como se detallará en los apartados subsiguientes, este consenso terminológico fue deliberado y promovido estratégicamente por una red de ONG, activistas e intelectuales vinculados al movimiento. Dicha imposición generó tensiones significativas dentro de la población, dado que una parte considerable se identificaba y auto-nombraba mediante términos locales como "negro, afromestizo o moreno", en lugar de adoptar plenamente la categoría "afromexicano".

y el reconocimiento del estado como pluricultural (Carrillo Méndez, 2021, p. 6; Ciudad Defensora, 2020, p. 9). Paralelamente, la lucha se mantuvo a nivel federal con la celebración del Foro Nacional Afromexicano en la Cámara de Diputados, también en 2013 (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016b). Siguiendo esta política, el estado de Guerrero adoptó un camino similar (Carrillo Méndez, 2021, p. 6). En 2014, reconoció a los pueblos afromexicanos en su Constitución y creó la Subsecretaría para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afromexicano (Ciudad Defensora, 2020, p. 9; Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016, pp. 242-243). La reforma constitucional de Guerrero fue integral, armonizando su marco legal con la Constitución Federal y los instrumentos internacionales, y garantizando así un amplio marco de derechos que benefició también a los pueblos y comunidades indígenas en la Ley Número 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero (De La Cruz Díaz et al., 2022, p. 242).

Estos avances a nivel subnacional sentaron las bases para que la agenda de reconocimiento afromexicano trascendiera la esfera estatal. El año 2015 marcó un punto de inflexión en el compromiso con el reconocimiento afrodescendiente a nivel global y nacional. Respondiendo a las demandas de los movimientos sociales, la ONU declaró el Decenio Internacional para los Afrodescendientes: Reconocimiento, Justicia y Desarrollo (2015-2024). Este Decenio se enfocó en garantizar el pleno disfrute de los derechos de las personas de ascendencia africana, reconociendo sus aportaciones y asegurando la aplicación de instrumentos clave como la Convención CERD y el Programa de Acción de Durban (Ciudad Defensora, 2020, p. 10; Yanes Pérez, 2024, p. 110). A nivel nacional, esta declaratoria de la ONU catalizó acciones estatales en México (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016, p. 233). El hito más significativo fue la inclusión, por primera vez, de una pregunta de autoadscripción para la población afrodescendiente en la Encuesta Intercensal del INEGI (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016, p. 233). La cifra resultante⁷⁹ de personas que se reconocieron como afrodescendientes o afromexicanas demostró cuantificablemente una presencia poblacional históricamente negada, convirtiéndose en un poderoso insumo político para las demandas de reconocimiento (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016, p. 243)⁸⁰. Este

⁷⁹ En 2015, se reconoció a 1.38 millones de mexicanos como afromexicanos, lo que representa aproximadamente 1.2% de la población total del país (INEGI, 2015)

⁸⁰ El debate por el reconocimiento de la población afrodescendiente se trasladó a la capital del país en 2016, durante la elaboración de la Constitución Política de la Ciudad de México. Inspirado en los precedentes de

impulso también motivó a otras instituciones, como el CONAPRED, a realizar encuentros nacionales en favor del reconocimiento (Velázquez Gutiérrez & Iturralde, 2016, p. 233).

La visibilidad poblacional y el consecuente insumo político generado por los datos del INEGI de 2015, junto con el impulso global del Decenio, catalizaron una consolidación progresiva del marco jurídico e institucional. Esta tendencia se reafirmó en 2019, año que representó una sólida consolidación en el marco de protección y visibilidad de la población afrodescendiente, tanto a nivel internacional como nacional. En el ámbito jurídico, la Cámara de Senadores de México ratificó la Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia, haciendo obligatoria su aplicación en el país (Ciudad Defensora, 2020, p. 11). A su vez, la UNESCO adoptó el 24 de enero como el Día Mundial de la Cultura Africana y de los Afrodescendientes, reforzando el marco simbólico global (Yanes Pérez, 2024, p. 108). En la esfera nacional, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) amplió su mandato para visibilizar al pueblo afromexicano y generar las condiciones para el pleno reconocimiento de sus derechos, incluyendo el acceso a la justicia, la educación, el empleo, la salud y la vivienda (Yanes Pérez, 2024, p. 108).

La convergencia de las demandas sociales internas y la agenda internacional culminó con la reforma constitucional publicada el 9 de agosto de 2019 (Ciudad Defensora, 2020, p. 11; Mobwa Mobwa N'djoli, 2019, p. 3). Este acto legislativo fue un hito histórico, ya que las previas modificaciones a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (1992 y 2001) se habían limitado a los pueblos indígenas, sin reconocer la presencia afrodescendiente (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 76). La reforma adicionó el Apartado C al Artículo 2º, el cual ya garantizaba los derechos colectivos indígenas, para incluir a los pueblos afromexicanos como parte de la diversidad cultural de la Nación (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 76; Yanes Pérez, 2024, p. 108). Dicho apartado establece de manera explícita: "Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación..." (Ciudad Defensora, 2020, p. 16; Mobwa Mobwa N'djoli, 2019, p. 7). Este logro fue resultado directo

Oaxaca (2013) y Guerrero (2014), el proceso se formalizó con la presentación del Decálogo para el reconocimiento de las personas y poblaciones afromexicanas. Este documento, impulsado por organizaciones sociales y académicos, inició un amplio proceso de reflexión y debate que culminó con la aprobación del reconocimiento en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (Ciudad Defensora, 2020, p. 15).

de la presión constante de organizaciones sociales —principalmente desde la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 76)—, consolidado por el antecedente crucial del reconocimiento previo en las constituciones de cinco entidades federativas (Oaxaca, Guerrero, Coahuila, Ciudad de México y Veracruz) (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 76; Ciudad Defensora, 2020, p. 16; Mobwa Mobwa N'djoli, 2019, p. 15). El reconocimiento federal de 2019 visibilizó así la histórica exclusión institucional de la población que asume su identidad afrodescendiente (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 71).

A pesar de ser un hito, el reconocimiento constitucional de 2019 fue percibido por académicos y activistas como limitado y problemático. La adición del Apartado C se consideró meramente nominativa (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 95), ya que si bien nombró a los pueblos afromexicanos, omitió precisar conceptos y mecanismos claros de identificación (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 78, 87). La principal limitación residió en la ausencia de desarrollo de derechos específicos. El Apartado C simplemente replicó la aplicación de derechos por equiparación a lo "conducente" de los apartados A y B (derechos indígenas), sin establecer contenidos propios (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 83). Esta vaga redacción dificultó la vigencia de sus derechos, relegando a las comunidades afromexicanas a una posición de "comunidades equiparables" (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 83). Adicionalmente, se criticó la omisión de la obligación institucional de implementar acciones para revertir las históricas desventajas económicas, políticas y sociales (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 91). El hecho de ubicar a los pueblos afromexicanos en un apartado C separado del marco de derechos indígenas (A y B) fue interpretado como un acto de discriminación dolosa que mantuvo al grupo en una posición de inferioridad y revictimización (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 77, 95). Por lo que la reforma fue vista como una simulación que desperdició la oportunidad de un reconocimiento pleno, contradiciendo el espíritu de "Reconocimiento, Justicia y Desarrollo" del Decenio Internacional (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 95).

A pesar del reconocimiento formal, la aplicación de la reforma enfrentó serios desafíos. Persistieron las inercias del "monoculturalismo" estatal, y la ausencia de derechos específicos para los pueblos afromexicanos dificultó que la administración pública les aplicara efectivamente los preceptos destinados a los pueblos indígenas, dejando su atención al

arbitrio institucional (Avendaño Villafuerte, 2023, p. 84). Este patrón de exclusión se replicó incluso en los esfuerzos por saldar la deuda histórica con los pueblos originarios. A pesar de los trabajos del INPI para construir una iniciativa legislativa consensuada, el entonces presidente López Obrador presentó a la Cámara de Diputados un proyecto de decreto de reforma constitucional que ignoró el acuerdo alcanzado con las organizaciones indígenas (Vértiz de la Fuente, 2024, p. 3).⁸¹ Este proceso, marcado por omisiones y críticas, demostró que la deuda histórica requería aún de mayores esfuerzos y consultas posteriores para su subsanación.

A pesar de los desafíos en la implementación y la exclusión de derechos clave en la propuesta de reforma constitucional, el reconocimiento de los pueblos afromexicanos avanzó en otras esferas. Específicamente, en el ámbito estadístico, el año 2020 marcó un avance significativo para la visibilización de esta población en México: por primera vez, el Censo de Población y Vivienda incluyó una pregunta de autoadscripción a nivel nacional (Ciudad Defensora, 2020)⁸². Este reconocimiento demográfico se complementó en el plano jurídico con la promulgación de la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas el 17 de enero de 2022 (Vértiz de la Fuente, 2024).

Este progreso gradual, que inició con la visibilidad estadística y el reconocimiento legal sectorial, culminó en un esfuerzo integral por saldar la deuda histórica con ambos grupos mediante la Reforma Constitucional de 2024 sobre los derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos, cambio jurídico trascendental en México cuyo impacto real en el modelo de desarrollo generó un debate significativo. La iniciativa, presentada por el Ejecutivo Federal el 5 de febrero de 2024, tuvo un proceso legislativo acelerado: fue aprobada por la Cámara de Diputados el 18 de septiembre y por el Senado el 24 de septiembre del mismo año. Tras obtener la ratificación de 26 legislaturas locales, el Congreso declaró reformados el Artículo

⁸¹ En 2019, el INPI organizó la Consulta para la Reforma Constitucional y Legal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos (54 foros regionales y un Foro Nacional). De ese proceso surgió un paquete de acuerdos/ejes: reconocimiento de pueblos indígenas y afromexicanos como sujetos de derecho público; libre determinación y autonomía; sistemas normativos y jurisdicción propia; tierras, territorios y recursos con consulta y consentimiento previo, libre e informado; representación política; derechos lingüísticos y comunicación; educación y salud intercultural; igualdad y no discriminación con enfoque de género; y reconocimiento expreso del pueblo afromexicano (DOF, 2019).

⁸² Según el Censo de Población y Vivienda 2020, hay aproximadamente 2.5 millones de personas (alrededor del 2% del total nacional) que se autoidentifican como afrodescendientes en México (INEGI, 2020)

2º y el paquete legal correspondiente el 29 de septiembre de 2024, entrando en vigor al día siguiente con su publicación en el Diario Oficial de la Federación (Cásares García y Cásares García, 2024; Vértiz de la Fuente, 2024). La reforma tuvo un amplio alcance al modificar 15 artículos constitucionales con el objetivo de transversalizar la autonomía indígena y afromexicana en todo el entramado estatal. Las modificaciones abarcaron desde derechos fundamentales (arts. 1, 3, 4, 6, 7) y participación política (arts. 35, 41, 53, 56) hasta las competencias de los órdenes de gobierno (arts. 73, 105, 115, 116, 122, 130), sustentándose en principios rectores como la pluriculturalidad, la libre determinación, el autogobierno y el reconocimiento de sistemas normativos propios (Vértiz de la Fuente, 2024).

La base fundamental de la reforma constitucional de 2024 fue el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propios (DOF, 2024; Gobierno de México, 2024). Este cambio representó un desplazamiento crucial de la lógica asistencialista de "sujetos de interés público" hacia el establecimiento de "sujetos de derecho público" (Vértiz de la Fuente, 2024).

La reforma estructural modificó los apartados A, B y C del Artículo 2º. Constitucional y adicionó un apartado D (DOF, 2024), con el objetivo de robustecer la libre determinación y autonomía de estos pueblos. Específicamente, "fortaleció" facultades en áreas esenciales como: 1. Autogobierno: Elegir y nombrar autoridades; 2. Jurisdicción: Fortalecer los sistemas normativos internos y su jurisdicción; 3. Cultura y Patrimonio: Proteger el patrimonio cultural, las lenguas y la propiedad intelectual colectiva; 4. Desarrollo Integral: Participar en modelos educativos, ejercer la medicina tradicional y asegurar el derecho a la consulta y el consentimiento libre, previo e informado (DOF, 2024; Gobierno de México, 2024). Además, esta reforma impuso una obligación directa a los tres órdenes de gobierno de reglamentar estos derechos y de asignar presupuesto que las comunidades podrán administrar y ejercer de manera directa (Gobierno de México, 2024; González Galván, 2024).

Una de las innovaciones fundamentales de la Reforma Constitucional de 2024 fue la regulación específica de los derechos de los pueblos y comunidades afromexicanas. Estos grupos fueron definidos constitucionalmente como descendientes de poblaciones africanas que fueron trasladadas forzosamente desde el periodo colonial (González Galván, 2024). La reforma les otorgó y consolidó sus derechos en el nuevo apartado C del Artículo 2º. Esto

incluyó la protección de su identidad cultural y patrimonio, el reconocimiento de sus aportes históricos y la garantía de su inclusión en censos y estadísticas oficiales. Adicionalmente, se creó el apartado D para reconocer y garantizar los derechos de las mujeres indígenas y afroamericanas a la participación, el acceso a la tierra, la salud y la educación, abarcando también los derechos de la niñez, adolescencia y juventud dentro de estas comunidades (DOF, 2024; Gobierno de México, 2024)

Pese a este avance, el reconocimiento afroamericano en la Reforma se consideró incipiente (Cásares García y Cásares García, 2024). La principal crítica radicó en que la extensión de derechos a las comunidades afroamericanas se realizó de forma supletoria, remitiéndose "en lo conducente" a los derechos otorgados a los pueblos indígenas. Dicho enfoque fue catalogado como inadecuado, pues obvia la singularidad histórica y jurídica de cada grupo, a pesar de que ambos han sufrido la vulneración de sus derechos (Cásares García y Cásares García, 2024). Si bien el Ejecutivo Federal defendió la iniciativa como un acto de justicia social que integraba los resultados de diálogos y consultas (Gobierno de México, 2024), la reforma enfrentó serias críticas sustantivas y procesales. La crítica fundamental señaló que no modificaba el modelo extractivista (Vértiz de la Fuente, 2024), perpetuando un esquema de desarrollo que privilegia el capital sobre los derechos territoriales. Asimismo, expertos como López Bárcenas señalaron que, al igual que la reforma de 2001, se omitieron derechos esenciales como la representación política efectiva y la autonomía territorial (Vértiz de la Fuente, 2024). También se advirtió sobre la falta de mecanismos efectivos para detener la apropiación cultural y mercantilización del patrimonio de los pueblos originarios, particularmente de sus diseños y creaciones intelectuales (Vértiz de la Fuente, 2024). Además, generó preocupación la eliminación del reconocimiento a los pueblos indígenas como "sujetos de interés público", ya que este concepto era complementario al de "sujetos de derecho público" y su exclusión podría ser jurídicamente perjudicial (González Galván, 2024). Contrario a la narrativa oficial, diversos actores señalaron que el texto legal aprobado no correspondía al consenso logrado previamente y que las consultas previas fueron "mal planeadas" y deficientes (Vértiz de la Fuente, 2024). En consecuencia, aunque las reformas constitucionales han transformado el panorama jurídico y creado nuevos mecanismos de exigibilidad, su potencial transformador real dependerá de que el Estado traduzca el reconocimiento formal en garantías materiales frente a proyectos extractivos y apropiación

cultural, además de incorporar específicamente —no solo de manera supletoria— la historicidad afrodescendiente en el diseño institucional (Cásares García y Cásares García, 2024; Vértiz de la Fuente, 2024; González Galván, 2024).

El reconocimiento de la diversidad cultural en México, impulsado por el marco internacional y por las luchas sociales, transitó de un multiculturalismo principalmente administrativo a reformas constitucionales que buscaron materializar derechos. Sin embargo, este proceso no expresa tanto una contradicción como una estrategia estatal específica: al fijar los términos del reconocimiento, el Estado tiende a producir una ciudadanía diferenciada pero gobernable, encapsulando las demandas de autonomía dentro de los límites de su propio proyecto político. Como señala Hale (2005, pp. 11-13), bajo esta lógica neoliberal el Estado “configura, delimita y produce la diferencia cultural”, reconociendo como legítimas solo aquellas expresiones de alteridad que no cuestionan la unidad nacional ni la hegemonía estatal. Así, pese a los avances formales —como la reforma de 2024— persiste una brecha entre el reconocimiento jurídico y su implementación efectiva, lo que revela los límites estructurales de un modelo que, al tiempo que visibiliza a los pueblos indígenas y afroamericanos, mantiene bajo control sus demandas de libre determinación plena.

Para comprender estos límites estructurales resulta necesario rastrear su genealogía histórica en el caso mexicano, algo que desarrollaré con más detalle en el siguiente capítulo. En pocas palabras, el proceso independentista y la construcción del Estado-nación instauraron un nuevo orden que, bajo una retórica liberal e igualitaria, perpetuó exclusiones estructurales. La abolición legal del sistema de castas y la promoción del mestizaje produjeron un ciudadano ideal definido por la síntesis de lo hispánico y lo indígena, lo que condujo a la invisibilización sistemática de la población afrodescendiente, pese a su participación crucial en la gesta independentista. Más tarde, el proyecto nacional mestizo posrevolucionario se erigió como una estrategia ideológica que, al reivindicar simbólicamente lo indígena, requirió del borrado sistemático de la negritud. Este proceso de invisibilización no fue una simple omisión, sino una condición fundamental para construir el arquetipo ciudadano, operando mediante el silenciamiento histórico y una arquitectura estatal que institucionalizó la exclusión. Así, la negritud fue relegada a una especie de “materia oscura” que, al negarse, permitió reconfigurar la relación entre blancura e indigeneidad en el

imaginario nacional. Este mecanismo convirtió a la población negra en medio de producción simbólica sin capacidad de apropiarse del valor que ayudaba a crear (Jerry, 2023), consolidando un marco exclusionario que mantuvo vigente su propia lógica de blanqueamiento.

El multiculturalismo mexicano se revela así como dispositivo de poder que, bajo fachada de reconocimiento, administra y regula la diferencia cultural. Al institucionalizar identidades mediante categorías rígidas, el Estado no solo produce un sujeto político delimitable y gobernable, sino que perpetúa asimetrías históricas bajo nuevas formas. Esta gestión vertical de la alteridad, que folkloriza lo "negro" mientras ignora el racismo estructural, demuestra la eficacia del paradigma como máquina antipolítica (Restrepo, 2011). Lejos de ser mera concesión, el reconocimiento deviene campo de batalla donde, según Hale (2005, p.13), los actores poderosos "reestructuran el campo de la lucha política, separando estratégicamente los derechos culturales del control sobre los recursos materiales", generando una inclusión simbólica que neutraliza demandas radicales de redistribución. La emergencia del sujeto multicultural afromexicano resulta de una compleja articulación entre la agencia comunitaria —que se reapropió estratégicamente de discursos multiculturales— y un marco estatal que otorgó reconocimiento jurídico limitado y predominantemente simbólico. Este proceso evidencia la paradoja fundamental del giro multicultural en México: un reconocimiento cultural que, al no acompañarse de redistribución efectiva de poder y recursos, perpetúa estructuras de desigualdad. Como advierte Fraser (2000), es crucial distinguir entre la búsqueda de justicia social y paridad participativa, y las meras celebraciones simbólicas de la diferencia que dejan intactas las estructuras de desigualdad. Así, la inclusión del sujeto afromexicano en el imaginario nacional, si bien representa una victoria histórica contra la invisibilidad, se encuentra amenazada por los límites de un multiculturalismo neoliberal que celebra la diferencia mientras vacía de contenido sustantivo las reivindicaciones de autonomía y justicia socioeconómica.

Capítulo II: De los palenques al ayuntamiento: historia política y resistencia del pueblo afromexicano de Huehuetán

Escribir sobre la lucha contemporánea de estas nueve localidades implica un riesgo inevitable: podría leerse como si se tratara de un proceso surgido únicamente al amparo de la coyuntura multicultural y las recientes reformas constitucionales. Nada más alejado de la realidad histórica. Este capítulo parte de la idea de que, para comprender el presente, es necesario escarbar en el pasado y seguir los hilos que tejen la larga memoria de las comunidades. Desde la Colonia, la gente de las tierras del sur de México, y en particular las poblaciones de la Costa Chica han optado por diversas estrategias para conseguir cierta autonomía frente a los poderes centrales, ya fueran la Corona, el Estado o el capital. Aunque su lucha pueda parecer un tema actual, en este capítulo doy cuenta de que todo lo que se planteará más adelante no es el resultado de procesos aislados o espontáneos. Por el contrario, se inscribe en un entramado histórico mucho más amplio de resistencias, disputas y negociaciones con el Estado, un ciclo de protesta que se renueva adaptándose a cada contexto, pero que mantiene una vocación constante por la autodeterminación.

La premisa fundamental que guía este análisis es que los fenómenos de estas poblaciones no pueden ser comprendidos como aislados ni recientes. Retomando la ironía de Eric Wolf (2005) en su obra *Europa y la gente sin historia*, los habitantes de estas localidades afromexicanas “no son gente sin historia”⁸³. Esta expresión, utilizada por Wolf cuestiona la visión eurocéntrica que reconoce exclusivamente a los europeos como los únicos que hicieron historia. El error se repite en el contexto mexicano, donde parte de la academia y el imaginario colectivo sostienen todavía la idea de que únicamente los mestizos e indígenas hicieron la “historia de México”. Wolf (2005) nos advierte que

las sociedades y las culturas humanas no podrán comprenderse verdaderamente mientras no aprendamos a visualizarlas en sus interrelaciones e interdependencias mutuas, en el tiempo y el espacio [...] solo entendiendo estos nombres como hatos de relaciones y colocándolos de nuevo en el terreno del que fueron abstraídos, podremos esperar evitar inferencias engañosas y acrecentar nuestra comprensión (pp. 15, 28)⁸⁴

⁸³ Wolf (2005) parte de Marx y Engels quienes utilizaron la expresión para señalar su falta de simpatía por algunos movimientos nacionales separatistas de Europa oriental, sugiriendo la falta de importancia histórica de estos grupos en el gran esquema del desarrollo.

⁸⁴ En este sentido, sostiene que el mundo humano constituye una totalidad de procesos múltiples e interconectados, y que los intentos por fragmentarlo terminan por falsear la realidad. Conceptos como nación, sociedad y cultura designan solo porciones de esa totalidad y pueden llevarnos a convertir nombres en cosas.

Es desde esta perspectiva que sitúo la experiencia de las comunidades afromexicanas. Aunque invisibilizadas desde la época colonial, participaron de forma activa en la construcción de la nación mexicana y la modernidad global. Como señalan Comaroff y Comaroff (2016), la modernidad surgió desde sus orígenes como un proceso global marcado por relaciones desiguales entre el norte y el sur. Fue el resultado de múltiples aportaciones y temporalidades en constante tensión. Reconocerlo permite entender estas experiencias como parte de una larga historia de interacción, negociación y resistencia frente a un sistema que, aunque cambia, mantiene estructuras de dominación. Sin embargo, esta participación ha sido opacada por una narrativa nacional hegemónica (Espinosa, 2014; Jerry, 2023;).

En México, la historia se ha narrado como si solo mestizos e indígenas hubieran sido sus protagonistas. Tras la independencia, lo afro fue borrado del relato nacional y solo reaparece en el siglo XXI bajo las narrativas del multiculturalismo (Varela Huerta, 2022). Esta invisibilización opera de manera cotidiana y sutil. En el país, el racismo rara vez se nombra, pero se disfraza de clasismo y separa al otro por su apariencia física (Espinosa, 2014). El afrodescendiente sigue siendo una figura ausente del imaginario nacional, distante y marginada, incluso en el ámbito local y familiar, donde persisten estrategias de blanqueamiento como mecanismos de adaptación dentro de un sistema discriminatorio (Espinosa, 2014). Mientras la figura del indígena fue reivindicada tras la Revolución Mexicana como símbolo de la nación mestiza, “el negro, en cambio, nunca fue habilitado como parte integral del entramado étnico mexicano” (Cham, 2024, p. 51).

Por todo ello, no podemos entender la historia a nivel nacional sin tratar de captar la historia regional y local, la historia “desde abajo” (Knight, 2015, p. 36). El objetivo de este capítulo es retomar los procesos locales para mostrar que la movilización actual no es un hecho aislado, sino una nueva etapa dentro de un largo ciclo de protesta y una forma renovada de lucha. El modelo de Knight (2012, 2015) sobre estos ciclos es invaluable para este fin. Knight propone que las manifestaciones de protesta son continuidades históricas que se presentan en forma de ciclos bajo condiciones diferentes. Estas continuidades se mantienen a través de dos factores recurrentes: primero, la transmisión intergeneracional del descontento y la memoria de la lucha a través del mito, la leyenda y el símbolo, en forma de cuentos, corridos y recuerdos de familia; y segundo, la longevidad de las estructuras socio-políticas locales, que ayudan a mantener la protesta durante años, así como una dialéctica ya

vieja de negociación y violencia entre gobernantes y subordinados que ha permanecido como una constante de la política rural (Knight, 2015). Por lo tanto,

resulta ser un mito creer que el cambio es un fenómeno reciente, que alguna vez gobernó un estado monolítico, inmune a la protesta popular, o que las concesiones hechas a los recientes movimientos sociales pertenecen a un orden completamente nuevo. En lugar de esto, podemos postular un ciclo de renovación, estabilización, osificación, protesta y remozada renovación (Knight, 2015, p. 43).

Desde esta perspectiva quiero dar cuenta que la lucha de estas localidades no son un fenómeno aislado ni surgen de la nada. Tienen profundos antecedentes en otras modalidades de resistencia. Históricamente, en Guerrero la resistencia y la movilización popular se han desarrollado intensamente en las Costas y, en menor medida, en la Montaña (Illades, 2016, p. 114). Esto es irónico y significativo, pues las costas son las regiones que concentran gran parte de la población afromexicana en Guerrero, una característica ya documentada en censos coloniales (Aguirre Beltrán, 1981, 1985). Sin embargo, cuando se piensa en resistencia y lucha en Guerrero, muy pocas veces se mira hacia las comunidades afrodescendientes, sino hacia las indígenas. Figuras históricas como Vicente Guerrero o José María Morelos, hoy considerados muy probablemente como afromexicanos, resistieron desde estas tierras (Espinosa, 2014). En la Costa Chica sus poblaciones hicieron lo propio. La región está marcada por diversas luchas sociales durante la década de 1970, algunas de ellas armadas (Varela Huerta, 2022, p. 225).

En este contexto, se consolidó un ambiente de desconfianza hacia las instituciones, así como una sólida capacidad de movilización, características que hoy definen a la región. Por ello, estas poblaciones emergen como actores sociales con una larga historia de resistencia que buscan insertarse en el sistema político nacional para decidir sobre sus localidades. Asimismo, adoptan diversas formas de participación y se integran en movimientos más amplios que operan a distintos niveles (Long, 2007). Dichos movimientos se articulan y fortalecen mutuamente con el movimiento campesino e indígena, apoyándose para alcanzar sus objetivos y enfrentar la estructura estatal en diferentes escalas (Torres Rodríguez, 2000, p. 25). Su lucha expresa la voluntad de un sector que no solo ha resistido históricamente, sino que ahora exige, con base en su identidad étnica, recuperar tierras y recursos, revitalizar su cultura y participar en la planificación de su futuro (Sarmiento, 1991, p. 17). Se trata, en definitiva, de una resistencia más encarnizada y prolongada de lo que se suele reconocer

(Dussel, 1994, p. 393), con una arraigada tradición de lucha contra el “mal gobierno” (Gutiérrez Ávila, 2006, p. 27).

Para analizar este fenómeno, el enfoque de los movimientos sociales complementa la perspectiva histórica y estructural de Wolf (2005). Jasper (2014, p. 6) los define como “esfuerzos sostenidos e intencionales para fomentar o retardar amplios cambios legales y sociales, principalmente fuera de los canales institucionales normales”, caracterizados por una base cultural, moral y emocional. En este sentido, los pueblos indígenas y afroamericanos, al igual que otros sectores populares, construyen nociones políticas y morales que orientan su acción colectiva (Sarmiento, 2004). Su insurgencia, por tanto, no es casual, sino que se activa cuando un “choque moral (moral shock)”, entendido como un evento o información que rompe la normalidad y obliga a reevaluar valores, detona la movilización (Jasper, 2014, pp. 97–99). En este proceso, las emociones otorgan fuerza a las ideas, y la indignación, comprendida como la fusión de ira y ultraje moral, se convierte en el núcleo de la protesta al señalar lo que debe cambiar y proveer la energía necesaria para actuar (Jasper, 2014, pp. 10, 39). No obstante, la indignación por sí sola no basta, por lo tanto debe combinarse con la esperanza.

Así, el surgimiento de un movimiento ocurre cuando el disgusto y la frustración se encuentran con un evento que introduce esperanza, creando una “batería moral (*moral battery*)” que genera un sentido compartido de urgencia (Jasper, 2014, pp. 161–165). Como advierte Knight (2015, p. 43), aunque sea un cliché, es correcto señalar que la pobreza, la desigualdad y la opresión no producen automáticamente revoluciones, pues de ser así habrían ocurrido muchas más en la historia, siendo que en realidad son fenómenos raros. Además del descontento y los agravios, se necesita la capacidad para expresarlo, la cual “depende de la movilización de la oposición, más la respuesta de sus enemigos” (Knight, 2015, p. 43). En el caso de la Costa Chica, los enemigos históricos han sido los caciques de Guerrero, el Estado y sus secuaces, entre los que se incluyen terratenientes, oficiales y, en algunas ocasiones, la iglesia. Todos ellos han mantenido una lógica de dominación que se remonta a la Colonia, donde el otro, por su diferencia, es negado y forzado a integrarse a la totalidad dominante como objeto subordinado y oprimido (Dussel, 1994, pp. 110–111).

En este sentido, el presente capítulo sitúa la lucha por Huehuetán dentro de este prolongado proceso histórico de dominación y resistencia. Recuperando la orientación de

Quijano (2006), la colonialidad del poder convierte a América Latina en un escenario de desencuentros entre experiencia, conocimiento y memoria histórica. Nuestra historia se configura como un laberinto donde "nuestros insolutos problemas nos habitan como fantasmas históricos", por lo que reconocer y entender este laberinto implica debatir nuestra historia e identificar nuestros problemas, lo que requiere identificar nuestros fantasmas, convocarlos y contender con ellos (Quijano, 2006, p. 5).

Este capítulo constituye un esfuerzo por convocar aquellos fantasmas históricos, como el cimarronaje colonial, las revueltas republicanas del siglo XIX, las luchas campesinas y guerrilleras del siglo XX, y la resistencia cotidiana. Solo así podremos comprender que la actual demanda de libre determinación no es una invención del multiculturalismo neoliberal, sino la manifestación contemporánea de una vieja búsqueda de autonomía. Esto demuestra que estamos ante pueblos con historia, cuyos valores y luchas nunca fueron "envenenados e infectados" por su condición colonial como temía Fanon (1983, p. 36), sino que, por el contrario, forjaron con ellos un arsenal de resistencia para contender en el largo ciclo de la protesta social.

2.1. Antes de la Colonia

Antes de analizar las luchas contemporáneas, es necesario contextualizar el panorama histórico que las sustenta. El territorio que hoy conforma Guerrero era un área de convivencia de múltiples culturas poblado desde tiempos remotos por diversos grupos (Illades, 2016, p. 21). Como señala Bartra (2015), este espacio fue originalmente habitado por "migraciones tempranas de chontales, tlapanecos, mixtecos, amuzgos, mazatecos y otros grupos", los cuales fueron posteriormente dominados por nahuas y tarascos, hasta quedar bajo la influencia del imperio mexica en el siglo XV. Dentro de este territorio, lo que es la actual Costa Chica, constituía la "Provincia de *Ayaclaxtla*", un conglomerado de pueblos que se extendía desde el río Ayutla hasta más allá del Santa Catarina. Esta provincia albergaba una notable diversidad lingüística y étnica, donde coexistían pueblos de habla tlapaneca, náhuatl, ayacusteca y amuzga en un territorio reducido (Aguirre Beltrán, 1985, p. 31). Entre ellos se encontraba *Huehuetlán*, cuya población hablaba huehueteco y que, al igual que toda la región, experimentó un proceso de despoblamiento tras la llegada de los europeos.

La llegada de los europeos en el siglo XVI dista de ser la hazaña de un "puñado de valientes" que dominaron por sí solos, como presenta la historiografía tradicional. Por el

contrario, una vez superada la etapa inicial, la resistencia indígena se mantuvo encarnizada y sistemática (Dussel, 1994, pp. 394-396). Asimismo, es ineludible reconocer que la conquista no habría sido posible sin la participación de personas africanas (Tardieu, 2017, p. 23). Estos hombres, frecuentemente invisibilizados en los registros históricos como "semovientes", fueron actores cruciales durante la invasión y el asentamiento.⁸⁵ De este modo, el escenario para las luchas posteriores se configuró a partir de tres realidades fundamentales: una diversidad indígena prehispánica, una conquista violenta con resistencia local persistente, y la participación esencial aunque históricamente negada de personas africanas. Este sustrato complejo constituye la base sobre la cual se edificó la sociedad costeña.

2.2. La Colonia

La configuración histórica de estas localidades, y particularmente de la región, no puede entenderse sino como el resultado de un proceso colonial intrínsecamente violento y asimétrico, perfectamente construido al servicio de la acumulación de capital en los centros metropolitanos europeos (Fanón, 2009). Este sistema, lejos de ser espontáneo, se instauró sobre dos pilares fundamentales que definieron el interés español en la región: las expectativas mineras, materializadas en la rica zona de Taxco, y la búsqueda de puertos viables, concretada con el establecimiento de Acapulco como el terminal de la Nao de China a partir de 1565 (Bartra, 2015, p. 18). Sin embargo, la implementación de este proyecto económico requirió el sometimiento de las sociedades indígenas y, posteriormente, el "injerto de la trata negrera" para ajustar su eficacia como sistema periférico (Fanón, 2009, p. 5), desencadenando una cadena de transformaciones demográficas, sociales y culturales cuyos ecos resuenan hasta el presente.

El régimen de explotación se instauró inicialmente mediante la encomienda y la esclavización directa, instituciones que trastocaron el orden preexistente al imponer el reparto individual de la población indígena y modificar la naturaleza, el monto y la periodicidad del tributo, orientándolo ahora hacia la circulación mercantil (Illades, 2016, p. 36). Las consecuencias fueron catastróficas. La población indígena de la región se vio diezmada no solo por la violencia de la conquista, sino también por la introducción de enfermedades desconocidas. Durante el siglo XVI, Nueva España enfrentó varias epidemias de origen

⁸⁵ El caso de Juan Garrido, un conquistador de origen africano conocido por ser el primero en sembrar trigo en México, ilustra esta "invisibilidad" histórica; a pesar de su fama, "muy poco se sabía de él" (Tardieu, 2017, p. 23), un reflejo de cómo la historia oficial borró la presencia afrodescendiente desde el primer momento.

incierto, entre las cuales destacan las de 1545 y 1576. Como los médicos de la época no lograron identificarlas con males conocidos en Europa, los cronistas las denominaron con el término náhuatl *cocoliztli* (Herrera Ureña, 2023).⁸⁶ A estos brotes se sumó la resistencia indígena a la dominación, ejemplificada en el levantamiento de los Yopes en 1531⁸⁷, el cual desencadenó una campaña de exterminio y la esclavización de los rebeldes, lo que contribuyó al despoblamiento indígena de la Costa (Mena Cruz, 2018). Paralelamente, los abusos del régimen de encomienda agravaron la situación, pues los encomenderos, e incluso quienes carecían de ese derecho, exigían tributos y servicios personales para la producción de cacao, la minería y los trapiches de azúcar, lo que provocó la muerte de gran parte de la población a su cargo (Aguirre Beltrán, 1985: 35-36). Este proceso ha sido calificado como “catastrófico y un verdadero genocidio” (Aguirre Beltrán, 1985), y las estimaciones demográficas lo confirman, ya que la provincia de *Ayacastla* —actual Costa Chica—, pasó de alrededor de 323,000 cabezas de familia⁸⁸ en 1522 a apenas 1,807 a fines del siglo XVI. En Azoyú se reportaron unas 10,000 cabezas de familia en 1519, frente a solo 228 en 1548 (Illades, 2016: 36), y en Huehuetán, de aproximadamente 10,000 cabezas de familia en 1522, solo sobrevivían 20 en 1582, quedando así menos del 1% de la población indígena anterior a la conquista (Aguirre Beltrán, 1985, p. 36).

Ante este colapso demográfico que ponía en riesgo toda la empresa extractiva, la corona española reorganizó la fuerza de trabajo. La encomienda fue sustituida progresivamente por el repartimiento forzoso y, de manera crucial para la Costa Chica, se intensificó la importación de mano de obra africana esclavizada.⁸⁹ Como coinciden Bartra (2015) e Illades (2016), las costas, de tenue demografía original y adicionalmente mermadas por las

⁸⁶ Los testimonios registraron síntomas como fiebre alta continua, deshidratación, ictericia, hemorragias y disentería, lo que hace suponer según estudios recientes que se trataba de un arnavirus americano aún no identificado (Herrera Ureña, 2023).

⁸⁷ En 1531 los Yopes atacaron el asentamiento español de San Luis Acatlán, matando al alguacil mayor y saqueando poblaciones cercanas, en protesta por la explotación de su territorio sin autorización. La respuesta colonial fue una campaña militar dirigida por Vasco Porcallo y Gutierre de Badajoz, calificada en las fuentes como de “pacificación”, que implicó la destrucción de pueblos enteros, el asesinato masivo y la esclavización de aproximadamente dos mil “cabezas de familia” (Mena Cruz, 2018).

⁸⁸ Aunque Aguirre Beltrán (1985) aclara que no sabía si se refería a cabezas de familia o personas dado que el documento solo tenía el número, sin embargo, debido a los términos usados en la época muy posiblemente sean cabezas de familia.

⁸⁹ Según algunos autores (Solís Téllez, 2017; Aguirre Beltrán, 1981, 1985), estos provenían de una gran diversidad de zonas culturales, desde Cabo Verde, Sierra Leona y las Costas de Marfil y Oro, hasta el Congo, Angola, Mozambique y el golfo de Guinea. Aunque dado el tráfico de esclavos, muy posiblemente una parte haya nacido en el Caribe y después traídos a la Nueva España (Mintz & Prince, 2012).

tribulaciones coloniales, requirieron un repoblamiento forzado. El tráfico humano fue tan intenso que para fines del siglo XVIII los negros y mestizos dominaban la demografía de las costas y de las vertientes externas de la sierra (Bartra, 2015, p. 19).

La economía de la región experimentó una transformación significativa, pasando de un sistema tributario inicial a una incipiente producción agrícola y artesanal, impulsada por la demanda de la Nao de China. Se establecieron cacaotales, plantaciones de caña y algodón, así como pequeños trapiches y obrajes (Bartra, 2015, p. 19). Sin embargo, fue la ganadería, favorecida por las vastas llanuras costeras, la actividad que terminó por configurar de manera decisiva el paisaje social y territorial (Aguirre Beltrán, 1985, pp. 101-106). La expansión ganadera generó un voraz acaparamiento de tierras, encarnado en la figura de Don Mateo de Mauleón.⁹⁰ Apoyándose en intermediarios bien conectados, consolidó un enorme latifundio, asegurando estancias en pueblos como Tlacamama, Xicayán, Pinotepa, Cuetzala, Tlacuilula, Quauhtzapotla y Huehuetán (Aguirre Beltrán, 1985, p. 46). Las protestas de los pueblos indígenas fueron ignoradas. Los pobladores principales advirtieron que, al privárseles de estas tierras, se les arrebató su alimento y los recursos de los cuales dependían para subsistir y pagar tributos, obligándolos a abandonar sus comunidades en busca de sustento en tierras ajenas (Aguirre Beltrán, 1985, p. 47).

La descripción de la defensa de los pueblos ante la Corona resulta aún más explícita:

[las más de cien mil vacas de las estancias de Don Mateo y otros latifundistas] “no les dejaban milpas ni sementeras de maíz, ni cacaotales, algodones, tunales, magueyes ni otros frutales que no se los coman y destruyan [, sumándose además los] daños e injurias que les hacen los negros y mulatos y mestizos vaqueros. [Todo esto había conducido al despoblamiento de comunidades como Huehuetán]. (Aguirre Beltrán, 1985, p. 48).

Ante estos hechos, los intereses particulares del Don Mateo primaron sobre las necesidades de los pueblos, pues el ganado se valoraba más que el exiguo tributo de los “naturales”, quienes posiblemente “fueron condenados a la muerte por inanición” (Aguirre Beltrán, 1985, p. 46). Estas estancias ganaderas, no obstante su origen violento, se convirtieron en espacios donde se gestó una singular forma de vida para la población de origen africano. Como relata Vázquez (1964), la insalubridad, el aislamiento y la dificultad para mantener el control llevó a que los dueños, concedieran a los negros y mulatos

⁹⁰ Fue yerno de Don Tristán de Luna y Arellano uno de los primeros encomenderos y beneficiarios de mercedes reales en la región de la Costa Chica durante el siglo XVI. Según Aguirre Beltrán (1985), tras el colapso demográfico indígena y la desarticulación de los antiguos señoríos, la Corona otorgó a Don Tristán amplias extensiones de tierra en la región para el establecimiento de estancias de ganado mayor.

cuidadores de ranchos una amplia libertad de movimiento y acción. Estos vivían “solos con sus familias en aquellos lugares, sin la presencia de los dueños [...] disponiendo a su antojo y capricho de cuanto tenían a su cuidado” (Vázquez, 1964, p. 72). Se suministraban sus alimentos con los productos de los ganados que cuidaban, de las milpas que cultivaban y de la caza y pesca que ejecutaban, considerándose “señor y dueño de muchas de las cosas que lo rodeaban” (Vázquez, 1964, p. 72).

Esta peculiar forma de vida, como sostengo en esta investigación, no fue una concesión benevolente sino el resultado de una negociación tácita basada en la logística del control colonial en un territorio vasto y de difícil acceso. Aun antes de la abolición de la esclavitud en la Nueva España, era más rentable para el sistema permitir esta auto-explotación que emprender costosas campañas de vigilancia y control directo en estas poblaciones. Además, al ser extensas y situadas en una región prácticamente intransitable, resultaba más conveniente otorgar cierta autonomía a estas poblaciones, siempre y cuando permanecieran al servicio de los terratenientes. Esta experiencia forjó una cierta “libertad e independencia” (Vázquez, 1964, p.72) que se convertiría en un pilar fundamental en cuanto al sentido de pertenencia actual de estas localidades.⁹¹

Frente a este sistema, la resistencia también fue una constante desde los albores de la Colonia (Tardieu, 2017, p. 16). Es crucial destacar que, desde mi perspectiva, esta resistencia debe entenderse en toda su complejidad, evitando el reduccionismo que solo la concibe como violencia reactiva. Como señala Tardieu (2017, p. 16), “de un modo paradójico, a plazo más o menos largo, la adhesión a los esquemas sociales imperantes pudo ser una forma de resistencia pasiva muy provechosa para las víctimas del esclavismo”. Así, el espectro de la resistencia esclava abarcó desde las formas más abiertas y organizadas—el cimarronaje, los palenques y las rebeliones—hasta las tácticas discretas e indirectas de la infrapolítica o “armas de los débiles” (Scott, 2003, p. 21).

⁹¹ Algo similar ocurrió en el Caribe, Mintz & Price (2012) argumentan que la confluencia y convivencia cercana en espacios dio origen a una cultura y un sentido de comunidad. Aun fuera en la plantación o en un palenque como cimarrones estas comunidades gestaron en distintos contextos culturas propias. La historiografía debate si estos grupos podían generar una cultura propia. Frente a posturas escépticas, algunos autores (Mintz & Price, 2012; Martínez Montiel, 2006) argumentan que, en su lucha con el medio natural y el opresor, los esclavos y cimarrones conquistaron el derecho de poner en práctica su creatividad y su experiencia colectiva, creando nuevas formas de cultura.

El cimarronaje, definido como la huida del esclavo que se hace montaraz (de la Serna, 2010: 40), fue una respuesta temprana y extendida, facilitada por la geografía agreste de la Costa Chica (Mvengou Cruzmerino, 2016, p. 94). Martínez Montiel (2006, p. 50) identifica diversos modelos: cimarrones, rebeldes, libertos⁹². Algunos de estos grupos, a menudo pequeñas bandas de combatientes luchaban por forjar un modo de vida independiente, representaban un reto militar y económico para el sistema, al significar la pérdida de fuerza de trabajo (Martínez Montiel, 2006, p. 207). Su carácter era frecuentemente diverso, integrando no solo esclavos de diversas procedencias, sino también indígenas e incluso mestizos que buscaban refugio de la persecución judicial (Aguirre Beltrán, 1985, p. 49).

En algunos casos excepcionales, cuando la resistencia organizada lograba resistir a los ejércitos coloniales, el blanco no tuvo más remedio que pactar, concediéndoles la libertad e incluso la autonomía mediante tratados (Martínez Montiel, 2006, p. 207)⁹³. No obstante, como advierte de la Serna (2010, p. 44), esta práctica tuvo un lado oscuro, ya que los palenques reconocidos se convertían, paradójicamente, en elementos del aparato represivo virreinal. Esto se debía a que a veces negociaban la recaptura y devolución de otros fugitivos a cambio del respeto a su autonomía, una lógica clara de supervivencia que perjudicaba al resto de los esclavos. La relación de los cimarrones con el sistema fue, por tanto, ambigua y simbiótica, ya que no buscaban necesariamente el derrocamiento del Estado colonial, sino delimitar un territorio de autonomía dentro de él, subsistiendo gracias al intercambio y, a veces, al robo con los habitantes de las haciendas y ciudades (de la Serna, 2010, pp. 42, 46-47).⁹⁴

⁹² Se debe aclarar la diferencia entre estos términos: el cimarrón era el esclavo que huía a regiones de difícil acceso, donde a veces fundaban pueblos conocidos como palenques. Por su parte, el rebelde emprendía acciones de sublevación directa con el objetivo de cambiar su condición, como ocurrió en el Caribe, especialmente en Haití, donde la geografía limitaba la posibilidad de huir. En cambio, el liberto era quien obtenía su libertad por distintos medios: una vía era la manumisión testamentaria, mediante la cual los amos otorgaban la libertad a sus esclavos en vida o tras su muerte, a menudo en agradecimiento por servicios, lealtad o cuidados, como haber criado a sus hijos; otra vía para la libertad se daba cuando los hijos nacían de una madre libre y un padre esclavo, pues generalmente heredaban la condición de la madre (Martínez Montiel, 2006, pp.106-111), en Nueva España textos de la época se referían a ellos como “mulatos libres” (Aguirre Beltrán, 1981; Bennett, 2003).

⁹³ Un ejemplo de esto es el caso de San Lorenzo de los Negros de Cerralvo (actualmente Yanga, Veracruz), fundado legalmente en 1630. La Corona reconoció la libertad de sus habitantes a cambio del cese de la rebelión, la conversión al catolicismo y, crucialmente, el compromiso de la nueva comunidad de ayudar a las autoridades a reprimir y capturar a otros esclavos fugitivos (Proctor, 2010; Tardieu, 2017; de la Serna, 2010).

⁹⁴ Sin embargo, aunque resulte trágico, estas prácticas pueden interpretarse como estrategias de supervivencia, no muy distintas de aquellas que hoy en día se emplean dentro del capitalismo. El mismo sistema que los oprimía también les proporcionaba herramientas para intentar mejorar su situación. No obstante, al igual que

Junto al cimarronaje, la resistencia cotidiana o infrapolítica fue quizás la forma más extendida de oposición entre los esclavos y pueblos oprimidos. Scott (1985; 2003) explica que la resistencia no siempre se manifiesta de manera abierta o violenta. A veces adopta formas sutiles, casi invisibles, que permiten sobrevivir y resistir, en este caso negociar cierto grado de autonomía. En este sentido, muy posiblemente los esclavos recurrían a un “arte de disimular”: evasión y negligencia en el trabajo, labor deliberadamente lenta, simulación de enfermedad o incompetencia, y refuerzo de estereotipos sobre su supuesta pereza o torpeza, todo con el objetivo de frustrar a sus opresores y disminuir las cargas impuestas. Estas tácticas silenciosas eran, en realidad, estrategias de supervivencia. Permitían a las comunidades oprimidas conservar recursos, proteger sus espacios de vida y negociar mínimas libertades dentro de un sistema que, en apariencia, les negaba toda agencia. Ya que esas mismas estrategias terminaron alimentando estereotipos negativos sobre su carácter y capacidad laboral. Desde el siglo XX hasta hoy (Flanet, 1977; Aguirre Beltrán, 1985), estas poblaciones han sido etiquetadas como flojas, perezosas y poco eficientes (Castillo Gómez, 2000; Alcocer Perulero, 2019), mostrando cómo lo que fue una forma de resistencia se transformó en un discurso de desvalorización social.

En la región y Huehuetán, se desplegaron diversas estrategias y resistencias, las cuales abarcaron desde el cimarronaje de esclavos huidos de haciendas azucareras y puertos como Acapulco y Huatulco (Aguirre Beltrán, 1981; 1985), hasta formas de infrapolítica (Scott, 1985). En este último caso, la población negra aparentaba una lealtad servil hacia hacendados y caciques, desempeñándose como vaqueros, arrieros, capataces, peones e incluso milicia personal (Aguirre Beltrán, 1985), lo cual les generaba ciertas recompensas y recursos tangibles. Un ejemplo de ello ocurrió a mediados del siglo XVIII, cuando la población de Huehuetán recibió la donación de aproximadamente 55,000 hectáreas de tierra por parte de la cacica Doña María Ambrosia de Vargas (Vázquez, 1964). Según las fuentes de la época, al carecer de descendencia, ella cedió estas tierras a los “mulatos” y “gente pobre de Huehuetán”, y otra parte a los indios de Ometepec, quienes siempre la habían cuidado (Lewis,

ocurre actualmente en diversos sectores de la sociedad, los métodos para alcanzar cierta movilidad social no siempre eran —ni son— del todo éticos o morales.

2012, pp. 31-32). Este evento iniciaría una serie de conflictos territoriales que se prolongarían hasta finales del siglo XX.⁹⁵

Esta lógica, sin embargo, trascendería el marco local con el estallido de la Guerra de Independencia. Para estas poblaciones, este conflicto representó un nuevo escenario donde canalizar sus aspiraciones de libertad. Su participación fue significativa, aunque compleja y matizada. Illades (2016, p. 60) señala que, si bien hubo segmentos leales a la Corona, muchos hacendados y peones de la costa, en gran parte mulatos, se integraron a la lucha. Su movilización respondía no solo al rechazo del tributo, sino también a la aspiración de obtener ciudadanía. Pese a ello, es crucial problematizar el carácter voluntario de esta incorporación. Bartra (2015, p. 20) aporta una visión más cruda al argüir que los insurgentes reclutados en las haciendas de la región "no son, pues, voluntarios sino forzados; acasillados que pelean en guerra ajena como de ordinario trabajan por cuenta del patrón en tierras que no les pertenecen". En este escenario, patriotas hacendados como los Galeana, los Bravo o Vicente Guerrero arriesgaban su vida y propiedades, aportando consigo a su peonada:

africanos, naturales y mestizos que a una orden del patriótico amo transitan de la condición de mano de obra a la de carne de cañón. Los negros y pintos de Galeana acompañan a Tata Gildo a la batalla como antes lo seguían a la pizca y a la zafra (Bartra, 2015, p. 20).

Mi interpretación propone que, aunque algunos grupos buscaban libertad y ciudadanía, para la mayoría de los peones y descendientes de esclavos la movilización independentista representó otra forma de sujeción que extendió su condición servil bajo nuevos amos revolucionarios; esta participación, forzada en gran medida, integró brevemente a la población afrodescendiente a nivel local, aunque luego sería invisibilizada por el proyecto político de la independencia y la Revolución (Espinosa, 2014; Valera Huerta, 2022; Jerry, 2023). Así, el periodo colonial estableció las bases comunitarias de estas localidades mediante una etapa definida por la violencia del despojo y la esclavitud, donde la catástrofe demográfica indígena permitió un repoblamiento forzado con africanos de distintos orígenes, cuyos mestizajes y luchas definieron el perfil cultural regional. Cabe señalar que el latifundio

⁹⁵ Desde entonces, los habitantes de Huehuetán participaron activamente en la defensa y delimitación de su territorio, sentando un precedente histórico que anticipa, en cierta medida, estrategias contemporáneas. No obstante, las memorias locales sobre la donación varían: mientras algunas enfatizan la gratitud hacia la cacica, otras aluden a la relación de servicio como vaqueros (Hernández, 1996; Lewis, 2012, p. 30). Durante el trabajo de campo, la mayoría de las personas consultadas desconocía esta historia y me refirió a los adultos mayores. Estos ofrecieron relatos coincidentes, pero diferentes en la motivación atribuida a la cacica, como que tuvo un hijo mulato no reconocido en Huehuetán; que las tierras fueron compradas con oro encontrado por la comunidad; o que las donó porque consideraba a sus cuidadores como sus hijos.

ganadero, aunque instrumento de acaparamiento, generó condiciones para una libertad *de facto* en estancias y pueblos, mientras que las diversas formas de resistencia —desde el cimarronaje (Tardieu, 2017) hasta la infrapolítica (Scott, 2003)— demostraron una capacidad de acción permanente frente al poder colonial. En este contexto, la donación de María Ambrosia de Vargas constituye el fundamento de su derecho territorial, conformando todos estos procesos una parte de la base histórica que explica las luchas contemporáneas por el reconocimiento y la libre determinación que analiza esta tesis. Como advierte Espinosa (2014, p. 104), con frecuencia se olvida "la trayectoria de explotación, de cimarronaje, de luchas por la tierra y por el ganado que vivieron históricamente los habitantes negros de la Costa Chica".

2.3. El México Independiente

La Independencia de México, tal como se enseña desde la infancia, inició con el "Grito de Dolores" en 1810 y concluyó con la entrada del Ejército Trigarante a la Ciudad de México en 1821, forjando una narrativa de unidad y heroísmo que cimentó la identidad nacional. Sin embargo, este relato oficial omitió deliberadamente las profundas tensiones entre los insurgentes, como los conflictos entre logias masónicas e incluso intentos de asesinato entre facciones (Vázquez Semadeni, 2009; Illades, 2016), ya que revelar estas disputas habría humanizado a los héroes, mostrándolos como políticos ambiciosos y debilitando el carácter patriótico unificador necesario para el mito fundacional.⁹⁶ Por otra parte, la lucha independentista contó con la decisiva participación de la población afrodescendiente, especialmente en la Costa Chica, un aporte frecuentemente silenciado. Según Martínez Montiel (2006, p. 28), "es ya una efemérides en la historia de América la participación que tuvieron los afrodescendientes en las luchas de independencia", quienes habían desarrollado

⁹⁶ En este subapartado no me centro en relatar el proceso de la Independencia de México como tal, ya que en el caso particular de Guerrero las fuentes históricas disponibles se enfocan casi exclusivamente en documentar las hazañas de los insurgentes, dejando de lado lo que acontecía dentro de las poblaciones mismas. Existe, además, una vasta literatura dedicada a analizar de manera general el proceso independentista a nivel nacional, pero ese no es el objetivo de este análisis, que busca más bien resaltar los procesos sociales e históricos locales que contribuyeron a moldear las luchas posteriores en Huehuetán y la Costa Chica. Sobre el proceso general de la Independencia existen múltiples estudios clásicos y contemporáneos que lo abordan de forma amplia y detallada. Véanse, por ejemplo:

Torrente, M. (1989). *Historia de la Independencia de México*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. <https://repositorio.unam.mx>

Van Young, E. (2006). *La otra rebelión: La lucha por la independencia de México, 1810–1821*. Fondo de Cultura Económica. <https://archive.org/details/van-young-eric.-la-otra-rebelion.-la-lucha-por-la-independencia-de-mexico-1810-1821-ocr-2006>

una conciencia libertaria mediante su resistencia secular. Este papel fue fundamental para minar el poder virreinal, en un contexto donde la Independencia Haitiana confirmó que "la idea de la libertad en América fue la herencia más preciada de los esclavos africanos" (Martínez Montiel, 2006, p. 28). Esta herencia de lucha, aunque poco reconocida, permeó el auge de los movimientos independentistas en toda Latinoamérica y constituye, hasta el día de hoy, un capital simbólico reclamado por las comunidades afrodescendientes.⁹⁷

No obstante, en México la transición independentista no alteró las problemáticas estructurales. Aguirre Beltrán (1985, p. 50) advierte que "la Independencia en nada modificó el problema inconmensurable de la tenencia de la tierra", pues las élites criollas simplemente sustituyeron a los españoles, replicando e incluso intensificando los mecanismos de explotación. Aunque jurídicamente se concedieron derechos ciudadanos y de propiedad a negros e indígenas, los libertadores "olvidaron suministrarles los medios para hacer efectivo ese derecho" (Aguirre Beltrán, 1985, p. 53). Fue en este contexto que se gestaron algunos de los problemas estructurales de la actualidad como la concentración de tierra y poder en cacicazgos hereditarios, la exclusión política de las comunidades y el conflicto permanente entre el Estado nacional y las demandas de autodeterminación regional, cuyos ecos resuenan en las luchas actuales por territorio y autonomía.

Tras la independencia, el relato oficial sobre la creación del Estado de Guerrero ocultó una realidad fundacional mucho más compleja. Lejos de ser un mero acto administrativo, la fundación del estado en 1849 representó la primera gran batalla contra el Estado centralista, estableciendo un precedente histórico para las luchas posteriores. Este proceso puede entenderse como un nuevo "ciclo de protesta" desencadenado por las luchas internas (choque moral) y sostenido por la esperanza de crear una nueva entidad (batería moral) que solucionara algunas de las problemáticas, esperanza que impulsó movilizaciones sociales (Knight, 2012; Jasper, 2014).

La gestación de Guerrero hasta su consolidación en 1849 fue el resultado de un complejo proceso de negociación, resistencia y conflicto que definió las bases de las dinámicas políticas, agrarias y sociales regionales (Bartra, 2015). En este contexto emergió una clase

⁹⁷ Cabe destacar que esta historia temprana se entrelaza con procesos globales y nacionales determinantes, como la crisis del orden colonial, el influjo de las revoluciones atlánticas, la implementación del proyecto liberal decimonónico y la integración violenta de las economías regionales al capitalismo global (Wolf, 2005; Trouillot, 2011).

de caudillos militares y terratenientes que capitalizó el fervor independentista para construir sólidas bases de poder regional. Como señala Bartra (2015, p. 18), Guerrero se constituyó en "ámbito de caudillos de origen terrateniente y vocación patriótica" que extendieron su dominio de la esfera económica a la militar y política. Figuras como Juan Álvarez y Nicolás Bravo, "aunque contrapuestos en casi todo, coinciden en propugnar la autonomía política de su territorio" (Bartra, 2015, p. 23), respondiendo al sentimiento generalizado de abandono por los centros de poder distantes.

Tras un tortuoso proceso de negociación con los estados de México, Puebla y Michoacán—que se resistían a ceder territorio e imponían condiciones onerosas, como el pago de una parte de la deuda pública—, el estado de Guerrero fue finalmente decretado el 15 de mayo de 1849 (Illades, 2016, pp. 71–72). No obstante, su creación no resolvió las tensiones subyacentes. La nueva entidad nació en condiciones de extrema precariedad, con "dudas fundadas acerca de su viabilidad económica, dado lo escaso de su población, la pobreza en que vivía la mayoría, la ausencia de infraestructura y la falta de cuadros gubernamentales" (Illades, 2016, p. 68). Todo lo anterior favorecería la perpetuación del poder caciquil, ahora enquistado en las instituciones del flamante nuevo estado.

[Los] hombres de Estado forjados al calor de la insurgencia [...] no distinguen demasiado entre los intereses nacionales y los personales [y consideraban] natural el empleo del poder para resarcirse de las pérdidas y, de ser posible, acrecentar sus haberes (Bartra, 2015, p. 22).⁹⁸

El marco ideológico que permitió la intensificación de la concentración de la tierra y el poder fue el liberalismo decimonónico. Tras un breve paréntesis de participación bajo la Constitución de Cádiz, el centralismo cerró los espacios políticos para los campesinos, eliminando municipalidades y elevando los requisitos para votar (Illades, 2016, p. 74). Pero fue con las Leyes de Reforma y las leyes de desamortización que el proyecto liberal mostró su faceta más agresiva contra la propiedad comunal. Como explica Knight (2012, p. 129), "los liberales reformistas se habían propuesto fraccionar las concentraciones de tierras en manos de la Iglesia y de los pueblos". Bajo este paraguas legal, "empresas e individuos podían denunciar y adquirir parte de las tierras que carecían de títulos de propiedad", un concepto amplio que incluía no solo terrenos baldíos sino, crucialmente, "las tierras de los

⁹⁸ Esta fusión entre interés público y privado, entre poder político y económico, se convirtió en una característica estructural de la política guerrerense, un patrón que se reproduciría a escala municipal y que hoy enfrentan las localidades que buscan emanciparse de los poderes caciquiles.

pueblos cuya propiedad era ancestral, o los campos que los labriegos habían ocupado" (Knight, 2012, p. 130). Este proceso creó una "incertidumbre jurídica que imperó en materia de derechos de propiedad" (Illades, 2016, p. 75), de la cual se aprovecharon de manera sistemática los caciques locales y los gobernadores, especialmente "ahí donde la propiedad de tierras y el poder político se concentraban en las mismas manos" (Knight, 2012, p. 130). Esto llevó a las poblaciones de Guerrero a vivir una situación de precariedad y desigualdad al nivel o peor que la colonia.

[Por un lado,] la cosecha de caudillos patrióticos es tan abundante como precario el resto de la economía rural. [Por el otro, las haciendas de la costa,] alejadas del centro del país por la hostilidad de los caminos, se orientaban hacia cultivos de exportación como cacao, café, tabaco, algodón, henequén y caña de azúcar (Bartra, 2015, p. 24).

Esta integración subordinada al mercado requería de mano de obra barata y control sobre la tierra, necesidades que las leyes liberales de desamortización ayudaron a satisfacer al despojar a las comunidades de sus bases materiales de subsistencia. Como sostiene Knight (2012, pp. 134–135), los principales beneficiarios de esta "igualdad agraria" liberal fueron "los campesinos blancos y mestizos, no las comunidades indígenas [en las que claramente también estaban las poblaciones hoy conocidas como afromexicanas]", fomentando el crecimiento de una clase de rancheros que, si bien en otros contextos pudo representar un equilibrio, en Guerrero a menudo operó como un apéndice del poder caciquil.

El periodo de la Intervención Francesa y el Segundo Imperio exacerbó estas tensiones y reconfiguró el mapa del poder local. La derrota del Imperio Francés derivó en una lucha de los caudillos guerrerenses por la hegemonía política (Illades, 2016, p. 81). La muerte de Juan Álvarez en 1867 eliminó al patriarca capaz de arbitrar entre las facciones locales, dejando un vacío de poder que sería llenado por la intervención directa del gobierno central, primero con Juárez y luego, de manera decisiva, con Porfirio Díaz (Illades, 2016, p. 83). Como explica Bartra (2015, p. 26), si Álvarez padre había luchado contra caudillos rivales, su hijo Diego "tiene que luchar también, y, sobre todo, contra los esfuerzos centralizadores del régimen porfirista, encaminados a socavar la autonomía de los cacicazgos regionales". El proyecto porfirista de "orden y progreso" tenía como requisito la domesticación de los poderes regionales. A la postre, "se impone la astucia de don Porfirio", pero este proceso no solo golpeó a la oligarquía local, sino que "atropelló la autonomía del estado, agravando al pueblo guerrerense [alimentando] un fuerte sentimiento regionalista, que junto a las demandas

democráticas y de justicia social, alimentará la hoguera revolucionaria de 1910" (Bartra, 2015, p. 26).

2.4. El Porfiriato guerrerense

El periodo porfirista (1876-1911) agravó todas las problemáticas anteriormente mencionadas. El proyecto nacional del Porfiriato se caracterizó por una férrea centralización del poder, un proceso que paulatinamente erosionó la autonomía de los estados. Como documenta Illades (2016), si bien inicialmente la política estatal mantuvo cierta independencia, el gobierno federal recuperó facultades constitucionales mediante una estratégica utilización de los poderes Judicial, Legislativo y Ejecutivo. Una muestra de esta imposición fue la abolición de la alcabala, que debilitó fiscalmente a las entidades federativas mientras fortalecía la recaudación federal (Illades, 2016, p. 86). Este centralismo se materializó en la reforma constitucional de 1887, que permitió la reelección indefinida y facilitó la instalación de gobernadores leales al centro, los llamados “porfiritos”, cuyo objetivo era reducir a los cacicazgos regionales (Illades, 2016, p. 86). En Guerrero, esta política generó una profunda enemistad con la clase política local, ya que Díaz incorporó a su gobierno a “numerosas personas de fuera de la entidad, incluidos científicos y técnicos” (Illades, 2016, p. 86). La imposición de gobernadores foráneos culminó con el intento de instalar a Antonio Mercenario en 1894 —un hombre que conocía el estado sólo por supervisar las minas de la esposa de Díaz en Huitzuco— (Knight, 2012, p. 35), fue la chispa que detonó la inconformidad y derivó en violencia (Illades, 2016, p. 89).

En este contexto, hubo una serie de revueltas que reivindicaban “el derecho popular a votar libremente” (Illades, 2016, p. 89).⁹⁹ Sin embargo, como era característico del régimen, la represión fue brutal. Así, el régimen logró imponer su ley: caciques y caudillos surianos fueron “neutralizados, dominados o vencidos”, y las revueltas locales, carentes de articulación nacional, estaban condenadas al fracaso ante la eficacia con que Díaz cooptó a la clase política, controló el ejército y aumentó los servicios públicos, abonando a la llamada pax porfiriana (Illades, 2016, p. 90). El instrumento clave para anular la autonomía local fue la figura del jefe político. Como explican Bartra (2015) y Knight (2012), existía una tensión

⁹⁹ La revuelta de Mochitlán, Guerrero, acaudillada por Anselmo Bello, fue una respuesta directa a esta imposición. Todo culminó cuando el general Victoriano Huerta sofocó la rebelión empleando la táctica de “guerra de reconcentrados”, consistente en “concentrar a la población y arrasar sus medios de vida para aislar de todo apoyo a los rebeldes” (Illades, 2016, p. 89).

inherente en la estructura política decimonónica “entre autoridad electa y designada; entre el ayuntamiento que expresa la voluntad popular y el jefe político nombrado por el gobierno estatal” (Bartra, 2015, pp. 29–30). Aunque las constituciones liberales no regulaban esta figura, las estatales la implantaron como un apéndice directo del gobernador, nulificando la libertad municipal (Bartra, 2015, pp. 29–30). Los jefes políticos concentraban los hilos del poder local, y solo en regiones aisladas como las sierras y el lejano sur las municipalidades conservaban algo de su antigua libertad (Knight, 2012, p. 43). En la Costa Chica, como en todo Guerrero, esta figura se convirtió en el brazo ejecutor de la oligarquía estatal, reforzando un “nuevo y rígido centralismo en detrimento de los intereses y la independencia municipales” (Knight, 2012, p. 45). La población prefería a un hombre de la localidad para este cargo, y tras 1911 se escucharían demandas como “este pueblo se rehúsa a que lo abandone en manos de un extraño llegado de fuera” (Knight, 2012, p. 45).

Lejos de ser funcionarios rectos, los jefes políticos veían en su posición una oportunidad para el enriquecimiento ilícito, haciendo de la corrupción una práctica común. Completaban sus ingresos con multas que iban a parar a sus bolsillos y con otras alternativas lucrativas, como el control del trabajo de las cuadrillas de presos (Knight, 2012, p. 46). En Guerrero, los jefes “cosecharon buenas ganancias suministrando partidas de trabajadores para la construcción de la carretera Chilpancingo-Acapulco” (Knight, 2012, p. 47). Esta estructura de poder, corrupta y centralizadora es el antecedente directo del sistema de dominación contra el que se rebelarían las nueve localidades actuales de esta investigación (ver capítulos III y IV de esta tesis), y explica por qué la reivindicación de la lucha por el poder local, municipal y el combate al despotismo de los prefectos políticos se convirtieron, como apunta Bartra (2015, p. 33), en ejes de la lucha popular guerrerense desde fines del siglo XIX, fundamentales en la revolución de 1910.

Para ello, el centralismo político fue la contraparte necesaria de una profunda transformación económica sustentada en un marco legal diseñado para el despojo. La “modernización” porfirista, aunque desigual, se concretó en el tendido de vías férreas, la expansión bancaria, la exportación de materias primas y el crecimiento de una agricultura comercial (Illades, 2016, p. 91). Sin embargo, este progreso tuvo un costo social devastador. La política liberal decimonónica de “poblar para desarrollar” se intensificó, ofreciendo tierras, arados y bueyes para fundar colonias agrícolas, a veces con inmigrantes extranjeros,

y promulgando leyes favorables a la inversión foránea (Illades, 2016, p. 103).¹⁰⁰ La desamortización de la propiedad corporativa y las leyes de deslinde permitieron el crecimiento de las haciendas y los ranchos a expensas de las comunidades campesinas, los bienes de la Iglesia y las tierras comunales, privatizados progresivamente y fuente de innumerables conflictos rurales (Illades, 2016, p. 105). Hacia 1910, la concentración de la tierra alcanzó un clímax sin precedentes: cuatro quintas partes de las comunidades rurales y casi la mitad de la población campesina mexicana se encontraban dentro de los límites de las haciendas, sujetas a su control social y político (Knight, 2012, p. 131). En la Costa Chica de Guerrero, este proceso tuvo un impacto particular. Un poderoso grupo de ganaderos, compuesto por las familias Miller, Reguera, López Moctezuma, Zamora y Guillén, se consolidó (Vázquez, 1964; Lewis, 2012; Illades, 2016). En este periodo la hacienda de Cuajinicuilapa¹⁰¹ fue adquirida por la sociedad Pérez y Manera, y bajo el liderazgo de Juan Smith, un “hombre tesorero y de gran empresa, se dedicó con gran impulso al beneficio del algodón. Smith logró consolidar un dominio territorial de unas 125,000 hectáreas, encontrándose la hacienda “en todo su apogeo cuando sobrevino la Revolución” (Aguirre Beltrán, 1985, pp. 53–54).¹⁰²

Ante todo ello, la resistencia al proyecto porfirista no tardó en manifestarse adoptando múltiples formas, desde la rebelión armada hasta la defensa legal y la resistencia pasiva. Es crucial destacar que, si bien las revueltas abiertas fueron aplastadas, mantuvieron viva una tradición contestataria que estallaría en 1910. Knight (2012, p. 63) argumenta que la oposición política articulada nunca se desvaneció del todo, aunque la mayoría de los ataques provinieron del nivel local y no del nacional. Estos movimientos eran predominantemente “personalistas y de objetivos limitados, preocupados por desalojar a algún bribón del palacio estatal”, con postulados ideológicos subordinados a estos fines y que rara vez constituían un

¹⁰⁰ Por ejemplo, la Ley Lerdo de 1856, que obligaba a las corporaciones civiles y eclesiásticas a vender sus propiedades, lo que en el mundo rural “significó legalizar la disolución de la propiedad comunal”. Por si fuera poco, esto se agravó con la Ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos de 1863, misma que definía como baldíos todos los terrenos no destinados a uso público o cedidos, y otorgaba a cualquier habitante el derecho a denunciar hasta 2,500 hectáreas a precios irrisorios —en Guerrero, una hectárea costaba un peso con setenta y cinco centavos—. Entre 1863 y 1867, esto resultó en la venta de 1,733,468 hectáreas nacionales a apenas 309 personas y sociedades (Illades, 2016: 103, 105).

¹⁰¹ Hacienda que anteriormente fue propiedad de Don Mateo y que tanto en la colonia como en este periodo llegaban a acaparar gran parte de las tierras que actualmente son los Ejidos de Huehuetán, Tenango y El Arenal, tierras que son parte de estas nueve localidades que buscan crear el nuevo municipio.

¹⁰² Después de que esta hacienda fuera incendiada por gente de Huehuetán y pueblos vecinos en la Revolución Mexicana estas tierras serían compradas por la familia Miller (Lewis, 2012).

enjuiciamiento total del régimen (Knight, 2012, p. 64). Sin embargo, “no por ello dejaron de mantener viva una tradición contestataria que algunos grupos y familias que se encontraban políticamente desfavorecidos del sistema conservaron durante décadas” (Knight, 2012, p. 64). Al no ser de los beneficiados por el régimen, estas “facciones de fuera” eran comunes, representando un descontento soterrado pero persistente (Knight, 2012, p. 64).

La tensión agraria fue otro combustible principal de este descontento. En el norte de Guerrero, si bien no hubo un movimiento agrario cohesionado con base en los pueblos, los resentidos por los altos arrendamientos se sumaron masivamente a las fuerzas revolucionarias cuando estalló la oportunidad (Knight, 2012, p. 127). El conflicto no fue solo entre haciendas y pueblos; los rancheros prósperos, especialmente cuando actuaban como caciques locales, fueron “tan eficaces para socavar la autonomía de los pueblos como los terratenientes” (Knight, 2012, p. 147). La desamortización fortaleció el poder de los caciques existentes, quienes usaron la ley en su beneficio, adjudicándose títulos de propiedad que originalmente la comunidad había confiado a vecinos para salvaguardar las tierras. Parte importante de la élite guerrerense debió su fortuna a este método (Knight, 2012, pp. 147–148).

Entre 1880 y 1890, la Costa Chica fue escenario de tensiones significativas cuando el pueblo mestizo de Ometepec adquirió tierras comunales de Igualapa y Huehuetán, provocando con ello una respuesta violenta de parte de la población negra e indígena (Knight, 2012, pp. 148–149). Este episodio no constituyó una simple rencilla intercomunal, sino un conflicto estructural. De hecho, este patrón replicaba la dinámica colonial, donde un pueblo mestizo funcionaba como metrópoli que ejercía control político y económico sobre las comunidades circundantes, apropiándose de recursos como tierra y agua, una constante histórica en la región (Knight, 2012; Gaussens, 2021). Como señala Knight (2012, p. 27), cuando esto ocurría, “la rebelión agraria podía asumir el carácter de una guerra de castas localizada”. Este tipo de resistencias también podía adoptar la forma de lo que Knight (2012, p. 158) denomina “bandolerismo social”, cuyos nexos con la rebelión popular eran tan estrechos que resultaba difícil diferenciarlos. Existían “regiones de bandidos en Guerrero que los rurales preferían evitar” (Knight, 2012, p. 158), lo que indica la existencia de territorios fuera del control efectivo del Estado porfirista, donde se cultivaba una cultura de oposición

y una especie de autonomía de facto como sucedió en algunos episodios donde los pobladores de Huehuetán, hartos de estos atropellos, se alzaban temporalmente.

Al concluir el Porfiriato, Guerrero era un polvorín. La vieja guardia de caciques decimonónica —los Álvarez, Jiménez, Neri— había fallecido, y con ellos desapareció el caudillaje forjado en las guerras del siglo XIX (Bartra, 2015, p. 28). Pero su desaparición física abrió la puerta a una centralización más férrea y a un despojo más sistemático ejecutado por nuevos actores que se forjarán en la Revolución.

Las comunidades campesinas, compuestas de afrodescendientes¹⁰³ e indígenas de la Costa Chica, como las de Huehuetán, respondieron con una compleja gama de estrategias: desde la adaptación y la negociación de una frágil semi-independencia bajo el régimen hacendario, hasta la resistencia violenta contra el despojo de sus tierras comunales. La reivindicación de libertad municipal y el combate contra el despotismo de los prefectos políticos, que Bartra (2015, p. 33) identifica como ejes de la lucha popular, ya estaban plenamente instalados en el imaginario político local. Por lo anterior, sostengo que el periodo que va de la Independencia al Porfiriato estableció los patrones fundamentales que definen la conflictividad en la Costa Chica de Guerrero, y en particular, la lucha por la autonomía municipal de Huehuetán. Desde la temprana batalla por la creación del estado mismo fue un acto de autodeterminación regional contra un centralismo negligente, un guion que se repite hoy a escala municipal. La perpetuación de una estructura agraria injusta, iniciada con la fallida reforma liberal y agravada por las leyes de desamortización, privó a las comunidades campesinas —afrodescendientes e indígenas— de su territorio, consolidando el poder de las haciendas y luego de los cacicazgos. La fusión entre poder económico y político, y la constante tensión entre autonomía local y centralismo, ya fuera desde la Ciudad de México o el propio Chilpancingo, se convirtieron en constantes históricas. El sentimiento de abandono, la falta de representación y la lejanía de los centros de decisión, denunciados con anterioridad, son los mismos argumentos que posteriormente alzarán a los pueblos de la Montaña y la Costa Chica.

2.5. La Revolución Mexicana en la Costa Chica

Las narrativas tradicionales de la Revolución Mexicana suelen centrarse en los grandes episodios y figuras nacionales, iniciando "tradicionalmente con las celebraciones del

¹⁰³ O también llamados *morenos*, en la terminología de las fuentes de la época.

Centenario de la Independencia, en 1910" (Knight, 2012, p. 19). Sin embargo, la complejidad del proceso revolucionario se descifra en el ámbito local. Fue en "el México de la provincia", y particularmente en regiones periféricas como la Costa Chica de Guerrero, donde se libraron batallas decisivas que, aunque ignoradas por la historia nacional, configuraron identidades políticas y patrones de resistencia de larga duración (Knight, 2012, p. 19). La Revolución no fue un paréntesis de caos, sino un periodo fundacional donde se articularon, con singular intensidad, reclamos agrarios, resistencias y estrategias políticas que hasta el día de hoy resuenan en la exigencia actual. Más allá de ser una mera "guerra civil burguesa" dirigida por "elementos frustrados de la clase media" (Illades, 2016, p. 116), en la Costa Chica la Revolución adquirió el carácter de una guerra campesina (Wolf, 1969) con un marcado componente étnico y comunitario (Knight, 2012).

El escenario que encontró la Revolución en Guerrero estaba "presidido por el latifundio" (Bartra, 2015, p. 33). El nuevo siglo se inició en Guerrero en medio de oposiciones electorales suprimidas que condujeron a alzamientos armados y terminaron en sangrientas represiones. Para 1904 se restableció la calma, y pese a la ida y venida de gobernadores provisionales o interinos, las pugnas por el poder no pasan a mayores. Sin embargo, a partir de 1907 se presentan en el país tres años agrícolas desastrosos, y aunque las cosechas guerrerenses no se pierden, el acopio forzoso que realiza el gobierno genera escasez y es recibido con hostilidad (Bartra, 2015, p. 37). Este modelo, sin embargo, presentaba particularidades regionales cruciales para comprender la naturaleza de la protesta social. A diferencia del centro del país, donde predominaba el peonaje acasillado, en la Costa Chica

el latifundio no agravía a los campesinos debido al peonaje acasillado o al enganchamiento forzoso, sino por el cobro de rentas y el acaparamiento de cosechas; [se trataba de] férreos mecanismos por los que el pequeño productor trabaja por cuenta del terrateniente-habilitador-comprador, pero corre con todos los riesgos agrícolas (Ferrer Vicario, 2012, pp. 129-131).¹⁰⁴

¹⁰⁴ Al releer esta cita, resulta evidente que, después de más de cien años, la situación respecto al cobro de rentas y el acaparamiento de cosechas permanece casi inalterada. En octubre de 2025 —fecha en que redacto estas líneas— se desarrolla un paro nacional de agricultores que exigen mejores precios para sus cosechas, dado que su cultivo resulta económicamente inviable debido a los precios de mercado controlados por un reducido grupo de élites acaparadoras. A pesar de que los actores en el conflicto han cambiado, por ejemplo: con la incidencia de empresas transnacionales que ofrecen productos genéticamente modificados más baratos; y la presencia del crimen organizado que ha suplantado a las autoridades en el cobro de imposiciones; la dinámica en la Costa Chica permanece inalterada. En esta región, la figura del acaparador persiste como un actor casi inamovible, siendo en su mayoría mestizos descendientes de los caciques regionales, mismos que han convertido el acaparamiento en su principal fuente de riqueza. En Huehuetán, esta problemática persiste y ha motivado que los campesinos se sumen al paro nacional. Sin embargo, escribo estas notas con la conciencia de que, por las limitaciones de tiempo y entrega de la maestría, muchos de estos temas solo podrán ser mencionados

Esta explotación, sumada a "las cargas impositivas, que abonan la indignación popular contra las autoridades locales, estatales y federales" (Bartra, 2015, p. 35), creó un caldo de cultivo para el descontento. Cabe señalar que el latifundismo se concentraba precisamente en las costas y estribaciones serranas, donde las expectativas de lucro de actividades como la silvicultura, la ganadería extensiva y la agricultura comercial —algodón, arroz, café, tabaco y copra— fomentaban el acaparamiento de tierras (Ferrer Vicario, 2012; Bartra, 2015).

Así, "al final de la década, el proselitismo antirreeleccionista no sólo es bien acogido por los regionalistas guerrerenses, tradicionalmente opuestos al centralismo de Porfirio Díaz, también encuentra el terreno abonado por un profundo descontento popular, en donde las injurias coyunturales se suman a los agravios históricos" (Bartra, 2015, p. 37). Para comprender la dinámica revolucionaria en una región como la Costa Chica, es esencial trascender las explicaciones puramente clasistas o nacionales. Knight (2012, 2015b) ofrece una clave analítica poderosa al proponer que los mexicanos mostraron cinco clases de lealtades primarias que, juntas o en variadas combinaciones, determinaron su conducta política durante los años de Revolución. Estas lealtades fueron: étnicas, regionales, ideológicas, de clase y clientelistas (Knight, 2012, p. 20). Este marco de los "muchos Méxicos" es fundamental para analizar la Costa Chica, donde el conflicto fue, ante todo, local y multifacético. Knight (2015, p. 50) identifica que subyace en estos conflictos un fuerte elemento agrario, siendo endémicos durante el Porfiriato los choques entre pueblos y haciendas. Pero añade una capa de complejidad crucial: "había conflictos por tierras entre pueblos también". Y es aquí donde señala expresamente el caso que nos ocupa:

A veces [por ejemplo, en el violento choque entre Ometepepec, por un lado, e Igualapa y Huehuetán por el otro, en la Costa Chica de Guerrero] había elementos de conflicto clasista y étnico, es decir, campesinos indígenas [o afromexicanos] contra rancheros mestizos; pero a veces estos conflictos locales [...] acerca de tierras, aguas, títulos y mojoneras [...] involucraron pueblos más o menos iguales (Knight, 2015, p. 50).

Esta precisión revela la trama de agravios históricos por la tierra que enfrentaba a comunidades vecinas, una tensión que la Revolución catalizó y llevó a su punto de ebullición.

Las rebeliones iniciales de la Revolución fueron locales, motivadas por causas locales, encabezadas por líderes locales, señala Knight (2015, p. 51), y el caso de la Costa Chica es

superficialmente. Aun así, espero que en el futuro alguien —o incluso yo mismo— retome estas cuestiones que hoy quedan abiertas.

un arquetipo.¹⁰⁵ El conflicto se enmarcó en una pugna entre familias y comunidades por el dominio político-económico de la región. En la región, cerca de los límites con Oaxaca, Enrique Añorve de Ometepec juró por la Revolución y tomó bajo su mando las fuerzas maderistas locales (Vázquez, 1964, p. 211), mientras que, al mismo tiempo, Liborio Reyna, supuesto abogado, reclutó a los habitantes de Huehuetán e Igualapa, quienes habían sufrido pérdidas de tierras comunales frente a los de Ometepec (Knight, 2012, p. 282). La problemática era que la familia Reyna estaba entre los perdedores y los Añorve entre los beneficiados en las pugnas por la tierra previas a la Revolución (Vázquez, 1964, p. 227). Así, los intereses políticos y personales se enlazaron desde el inicio.

La chispa que encendió el conflicto fue, una vez más, la cuestión de la tierra y los títulos de propiedad. Cuando la Revolución alejó temporalmente a Enrique Añorve de la región, Liborio Reyna se hizo con el cargo de jefe político y alentó a los indígenas y morenos de Huehuetán e Igualapa para que recobraran sus tierras (Knight, 2012, p. 282). El proceso pronto devino en violencia. El jefe de policía de Huehuetán (aliado de Reyna) envió un ultimátum al alcalde de Azoyú: o retornaban a los huehuetecos los títulos de propiedad de las tierras en disputa o ellos tendrían que “quebrar a los que [se] resistan [a] no entregarlos” (Vázquez, 1964, p. 211). Una demanda similar se emitió a Igualapa (Vázquez, 1964, p. 211). Ante la negativa, estalló la revuelta. Al no hacerse la devolución de los títulos, los indígenas se entregaron a la violencia, se apropiaron de los documentos, ocuparon las tierras e infligieron venganza contra los terratenientes (Knight, 2012, pp. 282–283).

Los relatos de la época, aunque sesgados y ambiguos, detallan actos de extrema violencia contra un español¹⁰⁶, contra un lugareño acusado de traición e incluso contra un sacerdote católico que era también ranchero, a quien los lugareños “le odiaron a muerte” por haber comprado tierras comunales (Knight, 2012, pp. 282–283). Los insurgentes se repartieron las

¹⁰⁵ La región era además un espacio de difícil acceso y control, marcado por una geografía insalubre que alejaba a los foráneos: “Los mexicanos de la altiplanicie sucumbían rápidamente por la malaria y la fiebre amarilla”, observándose que “casi todos los habitantes del altiplano interior tenían un exagerado temor a las costas” (Knight, 2012, p. 32). Esta endemismidad fortaleció identidades regionales muy marcadas, confirmando que “la gente de la costa muy difícilmente pelea fuera de su terreno” (Knight, 2012, p. 32), un factor clave para entender el localismo de las luchas que ahí se desarrollaron.

¹⁰⁶ Si bien decían que era un español, en realidad era Juan Smith, el estadounidense que compró la hacienda de Cuajinicuilapa (Aguirre Beltrán, 1985). Probablemente la confusión se dio debido a que se comunicaba en español y rara vez en inglés. También, he de añadir que toda esta región era de difícil acceso en esa época y muy pocas personas salían de ella. Las personas que salían emprendían largos viajes de días a caballo o pie solamente para ir a Acapulco. Fue hasta la década de 1970 que se inauguró una carretera federal que conectaba Acapulco con esta región.

tierras invocando el nombre de la causa revolucionaria (Knight, 2012, p. 283). Como señala Knight (2012, p. 283), los terratenientes implicados reconocieron que las tierras en cuestión habían pertenecido a la “extinguida comunidad” de Igualapa, aunque argumentaban haberlas “adquirido legalmente”. En este caso no se trataba de opulentos hacendados; los propietarios en Oaxaca y Guerrero eran rancheros, tenderos, pequeños comerciantes e incluso un cura. Muchos se identificaban como maderistas y, sin duda, lo eran. Esta complejidad social matiza la narrativa de una lucha bipolar y evidencia cómo el despojo histórico había generado un entramado de derechos enfrentados y resentimientos profundos. Durante la breve recuperación de su patrimonio, los indígenas y campesinos dividieron las tierras, llevaron sus vacas a pastar, quitaron los alambrados y destruyeron los campos de plátanos y de caña de azúcar (Knight, 2012, p. 283), acciones que simbolizaban no sólo una redistribución económica, sino la destrucción física de los símbolos de la propiedad privada que les había sido arrebatada. Aguirre Beltrán (1985) da cuenta de este suceso:

La Revolución bajó de Morelos. Llegó inesperadamente. Los indios zapatistas hicieron sonar sus cachos de toro frente a las puertas mismas de la Hacienda [Cuajinicuilapa]. Dispararon sus treinta-trienta y sus retrocargas contra personas y semovientes. Gritaban mal de los ricos terratenientes: la tierra, dijeron, es de quien la siembra. En la casa de la Hacienda se construyeron aspilleras, se compraron armas de fuego en los Estados Unidos con el producto del algodón, y mucho parque. Los peones acasillados y los vaqueros, dirigidos por los hijos de don Juan [Smith], se enfrentaron a los zapatistas, y rechazaron los primeros ataques. Mas la cosa iba para largo. Primero un año, luego otro, y otro más. El ganado disminuyó sacrificado por los revolucionarios. Los indios mataban las reses sólo para utilizar la grasa. El cuero y la carne se pudría en los campos o servía como alimento a los zopilotes ahitos. Los campos sembrados de algodón fueron arrasados. Ni un petate de algodón volvió a ser introducido a la casa de la Hacienda. Las máquinas desmotadoras fueron destruidas. Y un día, cuando don Juan y sus hijos estaban ausentes de *Cuijla*, llegaron los indios y la incendiaron. Sólo quedaron los paredones. (p. 51)

No obstante, el triunfo zapatista fue breve (Knight, 2012). El regreso de Enrique Añorve como comandante del Ejército de la Costa Chica marcó un contundente revés. Para su facción, el maderismo representaba "liberalismo político" y el fin del "gobierno centralista", mientras que percibían la revuelta como un estado de anarquía promovido por delincuentes violentos (Knight, 2012, p. 283). Como respuesta, Añorve implementó una represión implacable para "limpiar" la región, lo que provocó la huida de Reyna y el retorno de los terratenientes a sus propiedades. Durante este periodo, las tierras de la hacienda de don Juan fueron adquiridas por German Miller, un empresario estadounidense que había llegado décadas atrás (Lewis, 2012). Aunque se desconoce el destino de las compensaciones para los

indígenas, la aparente paz encubría tensiones latentes. El despojo continuó de forma violenta, con más tierras de Huehuetán vendidas a hacendados. La familia Miller afirmaba poseer las tierras de Huehuetán desde aproximadamente 1890; según German Miller, las habría comprado directamente a los descendientes de Ambrosia Vargas (Manzano, 1991; Lewis, 2012).

Para la década de 1910, Miller poseía alrededor de 200,000 hectáreas dedicadas a ganado y algodón, donde había alrededor de 8,000 personas que vivían en ellas y a quienes parcelaba su tierra sin alquiler y de quienes compraba el algodón (Jacobs, 1982; Lewis, 2012). Esta relación creaba una dependencia económica que aseguraba mano de obra barata y segura, y creaba una relación de protector-protegido (Vázquez, 1964; Manzano, 1991; Lewis, 2012). Esta dependencia explica por qué, a diferencia de otros pueblos de la Costa Chica, los trabajadores de Miller permanecieron relativamente pacíficos para 1911 (Lewis, 2012, p. 37). Sin embargo, la lucha se recrudeció en marzo de 1912 cuando los zapatistas tomaron Ometepec, solo para ser derrotados por las tropas de Añorve y los vaqueros de Miller. La persecución culminó en Huehuetán con aproximadamente setenta zapatistas muertos y decenas de casas incendiadas (Lewis, 2012, p. 39). Para fines de 1913, Zapata establecía contactos con líderes rebeldes de la Costa Chica y reunía recursos para un nuevo ataque en Guerrero (Knight, 2012, p. 682). Aunque la lucha entre pueblo y hacienda fue menos intensa en Guerrero que en Morelos, el ideario agrarista zapatista resonó profundamente en comunidades que llevaban años luchando por la restitución de tierras comunales (Knight, 2012; Vázquez, 1964).¹⁰⁷

A pesar de las derrotas, la resistencia no se apagó. Con la ayuda de los indios de Igualapa, los zapatistas comenzaron a ganar terreno (Lewis, 2012, p. 39). A medida que se intensificaron los conflictos entre zapatistas y hacendados, las propiedades de la élite, incluida la de Miller, fueron atacadas, particularmente por los morenos de Huehuetán y los indios de Igualapa (Lewis, 2012, p. 39). El saqueo de la Casa Miller se convirtió en un símbolo de la revuelta, pues los insurrectos se llevaron los animales y vaciaron la casa

¹⁰⁷ La adhesión al zapatismo en la región no fue homogénea. Como documenta Lewis (2012), la situación entre estas poblaciones fue compleja: algunos ayudaron a Miller mientras que otros huyeron de los combates. Otros, incluidos los residentes de Azoyú y Huehuetán, intentaron retomar Ometepec de Añorve con la ayuda de los zapatistas". Esta complejidad se refleja en el testimonio recabado por Lewis (2012, p. 38) de un comisario de Huehuetán: "Huehuetán era zapatista y campesino, mientras que Ometepec estaba lleno de 'hombres de negocios'".

(Manzano, 1991). La contraofensiva de los hacendados, aliados con la causa maderista y respaldados por los mestizos de Ometepéc y de los pueblos vecinos, fue brutal y buscó la aniquilación física y simbólica de las comunidades rebeldes. Huehuetán y San Nicolás fueron quemados hasta los cimientos (Lewis, 2012, p. 39). Dentro de esta embestida, los fusilamientos se volvieron el pan de cada día; no hubo juicios, simplemente al que era reconocido como insurgente se le ejecutaba de inmediato por órdenes de Añorve (Vázquez, 1964, p. 211). La petición final de los hacendados a Madero deja ver la profundidad de su aversión contra estos pueblos: pidieron “no reconstruirlos ‘porque mientras existan, también lo hace la inquietud pública’” (Manzano, 1991). El objetivo no era solo sofocar la rebelión, sino literalmente borrar del mapa a las comunidades insurgentes.

La participación de la población morena o afrodescendiente fue decisiva y multifacética, desafiando cualquier categorización simple. Solís Téllez (2017) recoge una descripción de esa época sumamente reveladora sobre el papel de las diferentes composiciones en la formación de las brigadas revolucionarias en la Costa Chica:

en la formación de la brigada Plan de Guadalupe la oficialidad estaba constituida casi en su totalidad por raza blanca, que era la ilustrada [...] la indígena dio muy poco contingente en razón del amor que sentían por sus sembradíos y por ser además de índole pacífica [...] y la mayor parte de la tropa la ha dado la raza negra, tanto por su carácter belicoso y el gusto por la portación de armas, cuanto porque cuando las cosechas se pierden, no tienen ya qué cuidar, y de soldados están en su elemento y tienen asegurada la subsistencia (p. 76)

Esta descripción, aunque cargada de estereotipos raciales, apunta a realidades socioeconómicas cruciales. La mención a que no tenían “qué cuidar” sugiere una población con menos apego o acceso a la tierra propia que los indígenas, o más vulnerable a las crisis agrícolas, lo que la hacía más propensa a enrolarse al movimiento. Lewis (2012) confirma esta complejidad al señalar la existencia de morenos de otros pueblos que combatieron en ambos bandos.

[Por un lado,] el caporal Alfredo López convenció a cuarenta y siete morenos para que se unieran a las fuerzas antizapatistas como los fusileros del sur [mostrando la influencia del clientelismo de los hacendados. Por otro lado,] los ataques a las propiedades de la élite fueron llevados a cabo particularmente por la población morena de Huehuetán e indígenas de Igualapa (Lewis, 2012, p. 39).

Esta ambivalencia no era simple oportunismo, sino el reflejo de una población atrapada en redes de poder contradictorias, donde la lealtad al patrón podía chocar con el deseo de tierra y justicia.

El balance final del periodo es ambivalente, como lo fue en muchas partes de México.

Contra lo que pudiera parecer, la insurgencia consciente y programática no es fenómeno generalizado en la segunda década del siglo. Lejos de ser de revolución social, en muchas zonas del país, estos años, son de caos y rapiña (Bartra, 2015, pp. 51–52).

En regiones donde triunfaron fuerzas reaccionarias, la población vivió la lucha armada como simple extensión, por otros medios, de las previas relaciones de sumisión (Bartra, 2015, p. 53). Sin embargo, y este es un punto crucial que sostengo en esta investigación, la Costa Chica no fue una de esas regiones del todo. Si bien las fuerzas de Añorve y los hacendados lograron imponer periodos de pacificación violenta, nunca pudieron erradicar del todo la resistencia. De manera que la Revolución Mexicana en la Costa Chica de Guerrero fue

un conflicto surgido en la periferia de un estado situado en la periferia de la Revolución; ese conflicto, entonces y ahora, parece insignificante desde la perspectiva nacional. Para los de la zona era diferente. Su verdadero significado radicaba en que era una lucha para "conservar o eliminar el dominio político económico de la élite formada por comerciantes y terratenientes (Knight, 2012, p. 857).

Si bien los caciques de la independencia habían perdido fuerza ante los jefes políticos del Porfiriato, al concluir la Revolución múltiples de sus principales actores comenzaron a posicionarse en la política local. De este modo, los caciques de antaño fueron paulatinamente reemplazados, dando lugar a nuevos caciques revolucionarios cuyo legado ha dejado, hasta el día de hoy, fantasmas difíciles de erradicar, como se verá en los siguientes subapartados.

2.6. El Guerrero postrevolucionario

Contrario a lo que podría suponerse, el fin de la lucha armada y la instauración de un nuevo gobierno no resolvieron todas las problemáticas existentes. Por el contrario, persistieron asuntos pendientes como el reparto agrario, la pobreza y la marginación. A lo largo del siglo XX, en Guerrero se gestaron diversas movilizaciones que fueron configurando el panorama político estatal e incluso influyeron en luchas posteriores como la de Huehuetán. Durante este periodo, el país vivió una notable efervescencia en la organización gremial, siendo Guerrero uno de sus epicentros más significativos. Esta "calentura societaria", si bien en ocasiones anticipó el corporativismo, también dio origen a importantes luchas campesinas y democráticas (Bartra, 2015, p. 55).

Este escenario se caracterizó por una marcada inestabilidad política en el ámbito estatal. Según documenta Illades (2016, p.114), la posrevolución no trajo consigo la paz a la entidad, sino que se sucedieron constantes desapariciones de poderes y renunciaciones voluntarias de gobernadores, hasta el punto de que solo siete lograron completar su periodo entre 1925 y

2005. Esta continua alteración del poder central propició el surgimiento de poderes locales autónomos, frecuentemente violentos. Durante la década de 1920 emergió así un fenómeno particular de liderazgo político representado por caciques y caudillos, quienes forjaron clientelas campesinas que en ocasiones incluían séquitos armados (Knight, 2015b). Estos caudillos, muchos de ellos antiguos líderes revolucionarios, habían sobrevivido para convertirse en caciques de mediana edad durante los años treinta. Su modo de operar se basaba en el populismo, impulsando localmente una reforma agraria de carácter vertical que promovía activamente la distribución de tierras como medio para recompensar a sus aliados campesinos y castigar a los terratenientes opositores (Knight, 2015a, p. 52).

Un ejemplo de este fenómeno fue el gobernador Adrián Castrejón, cuyo gobierno entre 1929 y 1933 coincidió con la llamada "involución" callista de la reforma agraria a nivel nacional¹⁰⁸, pero que en Guerrero impulsó lo que Bartra (2015, p. 78) caracteriza como una "efectiva acción reformista". Castrejón repartió cerca de 130,000 hectáreas en 1929, lo que según Illades (2016, p. 137) representa la cifra más alta alcanzada por el gobierno estatal antes del cardenismo. Más importante aún, su administración catalizó la organización popular desde el poder. Bajo su gobierno se realizó en 1929 el Primer Congreso Agrario, donde alrededor de 400 delegados fundaron la Liga de Resistencia Obrero Campesina de Guerrero, organización que posteriormente se integraría a la Confederación Nacional Campesina (Bartra, 2015, p. 78). Lejos de ser "cascarones vacíos", estos organismos funcionaron como "instancias de combate, con membresía entrona y participativa" (Bartra, 2015, pp. 78-79). A estas se sumaron organizaciones más independientes, como el Frente Zapatista fundado en Iguala en 1931 (Bartra, 2015, p. 78). Este entramado organizativo, que Bartra (2015, p. 55) denomina "agrarismo rojo", una suerte de zapatismo gremial propio de tiempos de paz permitió que los líderes sindicales o agrarios incursionaran en la política electoral mediante la creación de partidos regionales o el uso de los existentes, siendo común que compitieran por alcaldías y diputaciones.¹⁰⁹

Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, el reparto agrario se intensificó decisivamente. Mientras que entre 1915 y 1934 se distribuyeron en el país 7.6 millones de hectáreas, durante

¹⁰⁸ La "involución" callista de la reforma agraria se refiere al freno o desaceleración que experimentó el reparto agrario en México durante el periodo de influencia de Plutarco Elías Calles (especialmente después de su presidencia, en el llamado Maximato, 1928-1934).

¹⁰⁹ Este constituye un antecedente crucial para entender la politización de las demandas agrarias y el surgimiento de una clase líder local, un patrón que se repetiría décadas después.

el cardenismo se repartieron 18 millones (Illades, 2016, p. 137). En Guerrero, esta política permitió asignar una cantidad de tierras muy superior a la de los tres lustros anteriores, concentrándose muchas de ellas —aunque no particularmente fértiles— en la Costa Grande, Costa Chica y el Norte de la entidad (Illades, 2016, p. 137). Como señala Jacobs (1982), fue mediante esta política agraria que la hacienda llegó a su fin, dando paso al sistema ejidal y la pequeña propiedad como nuevas formas de tenencia de la tierra. Sin embargo, la implementación del ejido no fue un proceso pacífico ni unánimemente celebrado. Knight (2015b) argumenta que la "condicionalidad y el comunalismo" del ejido no fueron ampliamente valorados, pues la mayoría de los campesinos preferían parcelas de propiedad vitalicia. No obstante, aclara que la idea de que los ejidos fueron impuestos a un campesinado reacio constituye un mito conservador, ya que no se conoce ninguna comunidad que haya renunciado a ejidos no deseados y, de hecho, muchas "lucharon a brazo partido" para obtener y retener sus ejidos (Knight, 2015b).

Si bien la lucha contra el hacendado fue un factor de unión durante la Revolución, la reforma agraria en cambio actuó como un potente factor de división al interior del campesinado (Knight, 2015a). Este proceso fomentó conflictos entre pueblos vecinos y rivales que pugnaban por obtener las mejores dotaciones ejidales. En Huehuetán, el epicentro de este conflicto fue el extenso exlatifundio de la familia Miller, una disputa cuyos orígenes se remontan a la Colonia (Lewis, 2012). Con el impulso del reparto agrario a nivel nacional, la lucha se recrudeció de forma violenta: "los Miller armaron a sus vaqueros, mientras que en los pueblos surgieron gavillas que mataban el ganado de los terratenientes" (Solís Téllez, 2017, pp. 112-113). Cabe señalar que estos conflictos no fueron únicamente por la tierra, sino que también incluyeron luchas por el poder político, obras públicas, faccionalismo, etnicidad y tensiones con el Estado (Knight, 2015a).¹¹⁰ De este modo, los conflictos entre localidades y cabeceras municipales fueron una constante durante todo el siglo XX, gestándose la creación de nuevos municipios no desde una base comunitaria, sino frecuentemente desde

¹¹⁰ Cabe destacar que estos conflictos no constituían meros pleitos entre iguales. Por el contrario, la dinámica de poder entre una cabecera municipal como Azoyú —de mayoría mestiza— y sus localidades subordinadas —pueblos afromexicanos e indígenas— estaba imbuida de diferencias étnicas y de poder que la reforma agraria exacerbó en lugar de resolver (Solís Téllez, 2017). Así, la lucha por la tierra se entrelazó inextricablemente con las localidades y la distribución del poder político local.

los intereses de caciques políticos (Torres Rodríguez & Martínez Ocampo, 2022).¹¹¹ Para entender la persistencia de estos conflictos, Knight (2015a) ofrece una clave interpretativa profunda:

Siendo antiguos, estos conflictos tenían mucho bagaje cultural. En cada caso, la gente del pueblo consideró a su propia comunidad como inocente y correcta; el problema tuvo que ver con el otro pueblo, un nido de bandidos, criminales y malhechores. [Estos estereotipos], regularmente repetidos en corridos, peticiones, chistes y rumores, se atrincheraron, aun cuando las causas originales de la disputa habían sido olvidadas en la niebla del pasado (Knight, 2015b).¹¹²

Como se vio, el periodo que va desde el fin de la Revolución hasta mediados del siglo XX dejó un legado profundamente ambiguo en la Costa Chica de Guerrero. Por un lado, la reforma agraria cardenista logró, como señala Jacobs (1982), acabar con el sistema de haciendas y crear una nueva estructura de tenencia de la tierra basada en el ejido y la pequeña propiedad. Los datos de Illades (2016, p. 140) muestran el éxito cuantitativo de este proceso: “Para 1970, casi 80% de la tierra [en Guerrero] estaba en posesión de ejidatarios y

¹¹¹ La fundación de 25 municipios en Guerrero desde la Revolución Mexicana evidencia un patrón consistente: la mayoría se estableció a mediados del siglo XX como resultado de gestiones políticas de líderes locales, siendo avalada por el Congreso local bajo diversos argumentos. De hecho, una revisión de los decretos publicados en el Periódico Oficial del Estado de Guerrero revela que estas creaciones municipales, incluyendo las más recientes, se justificaron para solucionar problemáticas de pobreza, marginación o reparaciones históricas, pero sin cumplir estrictamente con los requisitos establecidos en la Ley Orgánica del Municipio Libre. Este incumplimiento sistemático sugiere que el congreso en turno decide qué municipio crear según sus intereses particulares. Un ejemplo representativo lo constituye Aplaxta de Castrejón, donde la persistencia de un político regional consiguió primero su designación como cabecera provisional en 1913 y posteriormente su reconocimiento formal como municipio en 1924 (Torres Rodríguez & Martínez Ocampo, 2022). Igualmente, ilustrativo resulta el caso de Cochoapa el Grande, creado en 2002 con el objetivo declarado de combatir la pobreza y marginación de las comunidades mixtecas (Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero, 2002). No obstante, lejos de alcanzar sus propósitos, esta creación municipal no solo mantuvo las problemáticas estructurales, sino que las acentuó, situándose entre los municipios con mayores índices de pobreza en el país. Esta dinámica se repitió en 2021 con la creación de cuatro nuevos municipios (Las Vigas, San Nicolás, Nuu Savi y Santa Cruz del Rincón), fundamentados en el reconocimiento de identidad étnica y reparación histórica, pero igualmente establecidos al margen de la ley orgánica (Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero, 2021). Durante el trabajo de campo, varios informantes señalaron que su aprobación respondió a dos factores principales: la preservación del sistema de partidos políticos y la existencia de negociaciones con diputados locales. Precisamente por rechazar el sistema de partidos, los pobladores de Huehuetán argumentan que el congreso estatal ha denegado su solicitud municipal, aun contando con fundamentos constitucionales favorables, lo que revela cómo la Ley del Municipio opera como un candado jurídico. Retomando la conceptualización de Hale (2006), podría afirmarse que los nuevos municipios representarían a los “indios y negros permitidos”, mientras que Huehuetán encarnaría al “negro radical”. Así, el Estado acepta demandas de reconocimiento siempre que no cuestionen las estructuras de poder ni la distribución establecida de recursos.

¹¹² Un caso arquetípico en la memoria de la Costa Chica es el conflicto entre Juchitán y Huehuetán. Ambas localidades, que entonces pertenecían al municipio de Azoyú, recibieron tierras ejidales durante el reparto cardenista, lo que generó disputas sobre la distribución de los terrenos. La presión demográfica y la competencia por las mejores parcelas avivaron estas tensiones, las cuales quedaron plasmadas en la memoria colectiva a través de la famosa chilenita “Alingo Lingo”: “Juchitán y Huehuetán andan peleando terrenos [...]. Juchitán dice ganamos, Huehuetán dice veremos” (Solís Téllez, 2017, p. 124).

comunidades agrarias”. Por otro lado, este reparto estuvo lejos de ser una panacea. “La reforma agraria no ha desatado los viejos nudos de la dependencia”, sentencia Bartra (2015, p. 104), explicando que, si antes el arrendatario estaba comprometido con el terrateniente, después “el ejidatario endeudado tiene que vender al tiempo a través de los coyotes”, terminando la producción “en manos del mismo acaparador de siempre: una burguesía comercial que sin necesidad de ser gran terrateniente sigue controlando la economía de la región”. La estructura económica de dependencia persistió, sólo que bajo nuevas formas. En este caso, la política caciquil e intermediaria del partido hegemónico de ese momento.

2.7. De mediados del siglo XX hasta el siglo XXI

La segunda mitad del siglo XX en Guerrero estuvo marcada por una profunda agitación social y política que contrastaba con la realidad nacional. Mientras en México se consolidaba un periodo de estabilidad bajo la hegemonía de un partido prácticamente único, en el estado prevalecía un escenario diferente (Illades, 2016). Esta divergencia se manifestó particularmente durante la administración del gobernador Raúl Caballero Aburto (1957-1963), cuyo gobierno militar fue "marcadamente autoritario, concitando el rechazo de no pocos guerrerenses" (Illades, 2016, p. 156). Dicho autoritarismo estatal se conjugó con la persistencia de cacicazgos locales que controlaban tanto la economía como la política, generando un terreno fértil para la movilización social. De este modo, las élites políticas y económicas reprimían sistemáticamente cualquier intento de los sectores marginados por mejorar su condición económica o ampliar su participación política, con el fin de preservar sus privilegios e intereses (Balderas Martínez, 2018).

En este contexto surgieron figuras y organizaciones que canalizaron el descontento popular. La Asociación Cívico Guerrerense (ACG), dirigida por Genaro Vázquez Rojas, se convirtió en el epicentro de un movimiento civil que aglutinó a campesinos, estudiantes, comerciantes y maestros (Balderas Martínez, 2018).¹¹³ La ACG, en alianza con otras asociaciones cívicas, inició un "proceso de aglutinación de fuerzas y fortalecimiento de su organización, principalmente entre los sectores campesinos más agraviados por el régimen

¹¹³ Genaro Vázquez Rojas (1931-1972) fue un maestro normalista y guerrillero mexicano originario de Guerrero. Inicialmente, fue un líder social y sindical que fundó la Asociación Cívica Guerrerense (ACG) para luchar por los derechos campesinos y la democratización. Ante la represión gubernamental, optó por la lucha armada, transformando su organización en la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR), con el objetivo de derrocar el sistema y establecer un orden social justo. Murió en 1972 en circunstancias no esclarecidas, siendo considerado una víctima clave de la Guerra Sucia en México.

caballerista" (Dehouve & Bey, 2006, p. 57). La inconformidad detonó en Acapulco y se extendió rápidamente por todo el estado en 1960, culminando en una "huelga cívica popular" que paralizó la capital, Chilpancingo, y exigió la desaparición de poderes. La respuesta del Estado fue una violenta represión, pero la movilización consiguió su objetivo: la destitución del gobernador en 1961 (Illades, 2016; Balderas Martínez, 2018). Los acontecimientos de 1960 fueron un "parteaguas en la historia guerrerense" (Illades, 2016, p. 160), un referente simbólico que demostró la capacidad de la movilización popular. Sin embargo, el cierre de los canales institucionales y la continua represión empujaron a líderes como Genaro Vázquez y Lucio Cabañas¹¹⁴ hacia la lucha armada.¹¹⁵

Durante los sexenios de Gustavo Díaz Ordaz y Luis Echeverría Álvarez, surgieron más de treinta organizaciones armadas como respuesta al autoritarismo y la represión estatal, siendo sus episodios más emblemáticos las masacres de Tlatelolco (1968) y el Jueves de Corpus (1971) (Balderas Martínez, 2018). En Guerrero, estado predominantemente rural con altos índices de pobreza pese a sus recursos naturales, emergieron el Partido de los Pobres (PDLP) de Lucio Cabañas y la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) de Genaro Vázquez. La ACNR, formalizada en 1968, se organizó como una estructura clandestina que integró en su dirección político-militar a "todas las fuerzas patrióticas que hubieran pasado a organizar la lucha armada en el campo" (Balderas Martínez, 2018, p. 18). El punto culminante de este periodo ocurrió en 1974 con el secuestro y rescate del cacique Rubén Figueroa Figueroa, evento que culminó con la muerte de Cabañas y desencadenó la "guerra sucia" durante el gobierno de Figueroa (1975-1981), caracterizada por la arbitrariedad y numerosas desapariciones políticas. Posteriormente, en la Costa Chica, la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC23S) —compuesta principalmente por jóvenes estudiantes— intentó coordinar a nivel nacional a las diversas organizaciones armadas con el objetivo de establecer

¹¹⁴ Lucio Cabañas Barrientos (1938-1974) fue un maestro rural y líder guerrillero de Guerrero. Egresado de Ayotzinapa, su lucha inicial no fue con las armas, sino con la palabra, defendiendo a los campesinos de la opresión de los caciques. Fue la violencia del Estado, que atacó a su pueblo, lo que lo obligó a refugiarse en la sierra y fundar el Partido de los Pobres. Murió enfrentando al ejército, como un rebelde forzado durante la Guerra Sucia en México.

¹¹⁵ Este viraje se enmarcaba en un contexto geopolítico más amplio. Como señala Balderas Martínez (2018, p. 14), "una de las etapas más intensas de la Guerra Fría, transcurrió en la década de 1970 en la región latinoamericana" y la Revolución cubana de 1959 se convirtió en un "referente para varias organizaciones, que siguieron sus pasos en busca de la transformación de sus sociedades". El surgimiento de organizaciones político-militares con una estrategia de guerra de guerrillas fue un fenómeno global con una clara tendencia marxista orientada a la toma del poder (Balderas Martínez, 2018).

un estado socialista. Aunque generalmente catalogada como organización urbana, la LC23S desarrolló importantes frentes rurales como la Brigada Genaro Vázquez en Guerrero y la Brigada Revolucionaria Emiliano Zapata (BREZ) en la Costa Chica de Oaxaca, demostrando así la versatilidad de sus estrategias de lucha (Balderas Martínez, 2018).¹¹⁶

Paralelamente a la insurgencia armada, y con frecuencia entrelazada con ella, se desarrolló una constante lucha por la tierra. Entre 1970 y mediados de la década de 1990, las movilizaciones agrarias más significativas en la Costa Chica enfrentaron a caciques y campesinos por disputas territoriales (Lara Millán, 2014; López Chávez, 2017). Los campesinos no solo buscaban implementar procesos productivos, sino también defender las tierras costeras frente a megaproyectos turísticos y el acaparamiento por terratenientes (Balderas Martínez, 2018). Este movimiento formó parte de las movilizaciones nacionales de los setenta, provocadas por la introducción de cultivos intensivos y la ganaderización, procesos que generaron despojo de tierras, crisis de los cultivos tradicionales y mayor proletarianización en comunidades indígenas y afrodescendientes (Balderas Martínez, 2018).

Si bien la historiografía regional a menudo ha caracterizado a los afrodescendientes como "pistoleros de ganaderos", Balderas Martínez (2018) advierte que esta es una generalización, ya que ellos experimentaron condiciones de pobreza similares a las de los indígenas y también fueron víctimas del despojo. Frente a esta situación, dichas comunidades desarrollaron una notable capacidad de organización para defender sus derechos mediante la vía legal. En el caso específico de Huehuetán, cuyas tierras fueron donadas a su población desde la época colonial, el Estado nunca reconoció formalmente dicha donación. Esta falta de titulación facilitó que, tras la Independencia, cualquier persona con recursos pudiera adquirirlas mediante diversos mecanismos, una situación que se perpetuó hasta finales del

¹¹⁶ Es crucial destacar, desde mi perspectiva, aunque resulta difícil documentar la participación directa de las localidades que actualmente conforman el proyecto de Huehuetán en los movimientos armados, su impacto regional fue innegable. Cabe señalar que el papel de la guerrilla en la Costa Chica trasciende a las figuras canónicas, aunque existe poca información al respecto debido a la persistente reticencia de la población a hablar del tema, motivada por las secuelas de persecución política. Durante mi trabajo de campo, múltiples interlocutores —identificados solo por sus apodos— mencionaron que habitantes de varias comunidades hoy reconocidas como afromexicanas participaron activamente como colaboradores de estos movimientos. Más allá de los roles específicos, puede afirmarse que estas insurgencias establecieron bases organizativas que posteriormente facilitaron el surgimiento de otras formas de resistencia social, como la CRAC-PC y la UPOEG. Si bien el objetivo de este capítulo se centra en las localidades estudiadas, es innegable que la visión de la libre determinación y autonomía que hoy se enarbola se origina parcialmente en aquellas luchas. La represión estatal, la violencia caciquil y la respuesta insurgente conformaron una memoria colectiva de resistencia y una profunda desconfianza hacia las instituciones, elementos que perduran y nutren la cohesión comunitaria en la demanda actual de Huehuetán.

siglo XX, cuando el Estado intentó privatizarlas. En consecuencia, se emprendieron múltiples juicios agrarios en los que las localidades y ejidos se movilizaron para defender la integridad de sus tierras, demostrando una capacidad de articulación que sentó las bases para las luchas posteriores.

El caso propio de esto se dio con estas mismas localidades actuales y sus ejidos, como el de Huehuetán. La sentencia emitida el 30 de septiembre de 1993 por el Tribunal Superior Agrario culminó una larga lucha por la legalización de su territorio. Se formalizó la entrega de 9,563.60 hectáreas a 392 familias campesinas, convirtiendo una posesión *de facto* de más de un siglo en propiedad ejidal legal y definitiva. El punto clave fue el informe del Registro Público de la Propiedad, que confirmó que el terreno no tenía dueño particular, permitiendo su clasificación como "terreno baldío propiedad de la Nación". Este fallo no fue un regalo, sino el resultado de tres años de un meticuloso proceso legal impulsado colectivamente por la comunidad (DOF, 1993a).

Otro ejemplo es el ejido de El Arenal, también parte actual de las tierras ejidales de estas localidades, cuya lucha es una verdadera odisea legal y administrativa. Una sentencia del 13 de mayo de 1993 puso fin a un conflicto de 42 años. El proceso, iniciado en 1951, había dejado a la mitad de los campesinos legalmente reconocidos, pero sin tierras, debido a un error en la resolución presidencial de 1966. La solución llegó en 1982, cuando el Gobierno Federal, para subsanar la injusticia, compró varias fincas privadas y las convirtió en propiedad de la nación con el propósito expreso de entregarlas al ejido. La sentencia final, concretó la ampliación con 367.75 hectáreas para 68 familias (DOF, 1993b).

Incluso podemos rastrear esta problemática mucho más atrás. Aunque el acceso al texto completo es limitado —debido al deterioro—, la publicación en el Diario Oficial de la Federación del 8 de diciembre de 1937 de una sentencia sobre el poblado de Tenango atestigua la "ampliación del ejido por incorporación de tierras al régimen ejidal". Esto significa que, ya en la década de 1930, la comunidad de Tenango se organizó exitosamente para demostrar ante la máxima autoridad agraria que sus tierras eran insuficientes y para lograr, por la vía legal, despojar de la propiedad a antiguos dueños e integrar nuevas tierras a su patrimonio social (DOF, 1937).

No obstante, la asignación de tierras no resolvió los problemas estructurales de estas localidades. La década de 1980 marcó un punto de inflexión, ya que la caída de los precios

del petróleo y la reducción del gasto público intensificaron la crisis económica. Esto provocó una expulsión masiva de campesinos hacia las ciudades y acentuó las desigualdades sociales (López Chávez, 2017; Lewis, 2012). Asimismo, el control hegemónico del PRI comenzó a fracturarse, lo que permitió la irrupción de nuevos actores políticos, principalmente partidos de izquierda como el Partido de la Revolución Democrática (PRD) (López Chávez, 2017). En este marco se implementaron las reformas neoliberales, cuyos efectos negativos maduraron hacia mediados de los ochenta. Estas políticas impulsaron una "colonización corporativa de regiones y poblaciones que estaban relativamente fuera de la lógica del capital"¹¹⁷, como la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca (Serna Moreno, 2018, p. 153). Dicho modelo extractivista convirtió la defensa del territorio en una preocupación central para indígenas y afrodescendientes, generando una confrontación constante con empresas transnacionales mineras, petroleras y forestales.

En Guerrero, este fenómeno fue particularmente intenso entre 2005 y 2010, cuando se concesionaron alrededor de 200,000 hectáreas en la Costa Chica y La Montaña a compañías mineras, frecuentemente sin el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades (Serna Moreno, 2018). Esta situación agudizó las tensiones sociales, generó escasez hídrica al priorizar el desarrollo urbano, redujo la producción agrícola e incrementó la migración forzada, profundizando así la vulnerabilidad local. Frente a este escenario, los habitantes de la Costa Chica —que hasta entonces se identificaban predominantemente como campesinos— comenzaron a adoptar identidades étnicas como estrategia para acceder a espacios de representación y visibilizar sus demandas (López Chávez, 2017; Lara Millán, 2010). Este tránsito hacia la "etnización" fue, por tanto, deliberado. En este proceso, el movimiento indígena funcionó como un modelo crucial en la defensa del territorio, la autonomía y el desarrollo de marcos legales (López Chávez, 2017; Lara Millán, 2014). La conmemoración del V Centenario en 1992 actuó como catalizador, dando lugar al Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (CG500), una coalición que

¹¹⁷ Si bien coincide con Serna Moreno (2018) en la existencia de una colonización corporativa, la afirmación de que estas regiones estaban "relativamente fuera de la lógica del capital" debe ser rechazada desde una perspectiva de sistema global. La crítica de Wolf (2005) demuestra que tratar a estas sociedades como entidades aisladas es un error. Por el contrario, estas poblaciones han estado, desde hace siglos, articuladas y subsumidas a los circuitos de intercambio y los modos de producción que dieron origen al capitalismo global (Wolf, 2005; Trouillot, 2011). Por lo tanto, las políticas neoliberales de los ochenta no representan la entrada del capital a la Costa Chica, sino una reestructuración profunda, violenta y más extractiva de una subordinación histórica ya existente.

integró a comunidades nahuas, mixtecas y negras en una protesta convergente en la Ciudad de México (López Chávez, 2017; Fregoso, 2024; Sarmiento, 2004). El consejo representó un viraje al abandonar la retórica de la lucha de clases e incorporar un componente étnico-racial central en su reclamo por la tierra (Sarmiento, 2004; Fregoso, 2024). Posteriormente, el impacto del EZLN en 1994 y la creación de México Negro A.C. en 1996 incentivaron la formulación de demandas más específicas para los pueblos afroamericanos (Fregoso, 2024). Estas dinámicas de movilización regional y reconfiguración identitaria, sin embargo, enfrentaron la resistencia de estructuras de poder local profundamente arraigadas. Un ejemplo de esto es el cacicazgo en el municipio de Azoyú, donde la persistencia de un sistema político cerrado explica la radicalización de las demandas actuales.

2.8. El Cacicazgo del Azoyú: "El poder se queda entre compadres y familia"

Una vez expuesto el proceso general de resistencia de estas localidades, surge la pregunta central: ¿qué motiva a nivel municipal la búsqueda de separarse de su cabecera? Históricamente, estas poblaciones han mantenido fuertes tensiones con las élites políticas locales y, como respuesta, han desplegado diversas estrategias que a menudo culminaron en movilizaciones sociales interconectadas, configurando un prolongado ciclo de protesta (Knight, 2015a). Dichas movilizaciones se detonaron recurrentemente a partir de un "choque moral" que derivaba en una "batería moral", proporcionando a las comunidades esperanza y energía para la acción colectiva (Jasper, 2014). Si bien cada conflicto histórico tuvo sus particularidades, en la coyuntura actual ese "choque moral" específico proviene de lo que las comunidades perciben como una falsa alternancia política en el municipio de Azoyú. Esto se refiere a un sistema en el que, pese a existir formalmente elecciones y cambios de autoridades, el poder real nunca circula fuera de un grupo oligárquico cerrado, generando una continuidad del dominio disfrazada de democracia. En consecuencia, la demanda actual de autonomía no es un fenómeno súbito, sino el resultado acumulado de una exclusión política prolongada. Esta exclusión es mediada por un sistema que, aunque adopta formas democráticas en su apariencia, en la práctica opera mediante lógicas caciquiles, redes de parentesco y violencia selectiva. La estructura política de Azoyú funciona, así, como una oligarquía endogámica donde el poder se gestiona como un patrimonio dentro de un círculo cerrado de familias. Este agotamiento y desencanto ante una "continuidad disfrazada de alternancia" es el catalizador fundamental de la acción colectiva en las comunidades

marginadas. Por lo tanto, este subapartado analizará cómo el caciquismo, el parentesco instrumental y el clientelismo —prácticas consolidadas por más de un siglo— han generado las condiciones estructurales para el proyecto municipalista de Huehuetán, vinculando esta problemática histórica con la coyuntura actual.

Como ya se ha mencionado, el estado de Guerrero, por sus particularidades históricas y geográficas, ha sido un terreno fértil para el florecimiento de poderes locales. Illades (2016, p. 18) explica que ya en el siglo XIX, ante la falta de un Estado nacional consolidado y solvente, sumado al aislamiento y la precariedad económica, se formaron cacicazgos locales que, aunque debilitados tan sólo parcialmente por la dictadura porfiriana, volvieron a nacer durante la Revolución. Este fenómeno se institucionalizó y transformó a lo largo del siglo XX.

El cacique no es solo una figura de poder local, sino un articulador fundamental entre la comunidad y el Estado. Wolf (1966) introdujo el concepto de broker (intermediario) para analizar precisamente estas relaciones. Para Wolf (1966), la vinculación entre distintos niveles sociales "implica el desarrollo de vastas redes de relaciones sociales donde los intereses y orientaciones diversas deben reajustarse y compaginarse", y es el broker quien efectúa tales reajustes. Siguiendo esta línea, Torres Rodríguez (2000) ha profundizado en la función del cacique como una figura clave en la articulación del sistema político y económico global. En Azoyú, este papel mediador es explícitamente reconocido, ya que los caciques han actuado como puente entre los campesinos, los indígenas y las instancias de gobierno y ley. No obstante, dicha mediación se ha ejercido históricamente a través de prácticas caciquiles basadas en el control y la manipulación (Valladares de la Cruz et al., 2021, p. 39).

El caciquismo, por tanto, debe entenderse no como una anomalía, sino como un mecanismo que puede generar distintos resultados políticos (Knight, 2015b). A lo largo del tiempo, muchos de los caciques surgidos de las luchas revolucionarias, que inicialmente podían representar genuinamente a sus comunidades, fueron perdiendo su carácter "del pueblo" para convertirse en élites osificadas (Knight, 2015b). Los "jóvenes maestros agitadores de la década de 1930 se convirtieron en los 'barrigones' caciques del PRI en las décadas de 1950 y 1960" (Knight, 2015b). Este fenómeno se alinea con la estrategia del régimen priista: funcionó como una "institución un tanto habsburga", un "libre ensamblaje de caciques y líderes" que representaba intereses de élites más que una ideología (Knight,

2015b). El poder caciquil, por su naturaleza no institucional, traduce el poder socioeconómico informal en peso político, un poder que las elecciones formales ocultan pero raramente alteran (Knight, 2015b).

Si el caciquismo es el mecanismo, el parentesco y las redes clientelares son sus engranajes. El poder en Azoyú no puede entenderse sin analizar cómo las relaciones familiares, matrimoniales y de compadrazgo han sido estratégicamente instrumentalizadas para construir y mantener la hegemonía política. El parentesco no es un ámbito pasivo, sino que puede modelar las relaciones entre grupos sociales y regular el acceso a cargos de poder (Balandier, 1969, p. 93). Desde esta perspectiva, las genealogías, el parentesco y las alianzas matrimoniales pueden transformarse en instrumentos en las luchas por el poder (Balandier, 1969, p. 80). Wolf (1990) complementa esta visión al explicar que "los mecanismos de parentesco tienen la capacidad de expandirse y modificarse para adaptarse a diversos intereses". La familia se vuelve maleable y es utilizada estratégicamente en la esfera política. Específicamente, la organización de parentesco surge para proteger un patrimonio y mantener coaliciones, imponiendo regulaciones sobre los lazos para controlar el acceso a dicho patrimonio (Wolf, 1990). En el caso de Azoyú, el patrimonio en disputa es el control del poder municipal mismo. La "capitalización de esposas, de descendientes y de alianzas" se convierte, en palabras de Balandier (1969, p. 68), en un medio para mantener el poder. Este fenómeno es observable en Azoyú a través de lo que denomino una "endogamia política", donde las familias dominantes se casan estratégicamente entre sí para consolidar su control.

Tabla 1.

Lista de presidentes del municipio de Azoyú (1908-2007)

Presidente	Año	Partido político
Eliseo Justo Gazca	1908–1909	Desconocido
(Periodo convulso: revolución)	1910–1916	
Antonio H. Franco	1917	PNR
Lorenzo Roque	1918	PNR
José María Rodríguez	1919	PNR
Sixto F. Miranda Pantoja	1920	PNR
Efrén López Luján	1921	PNR
Melquiades Bautista	1922	PNR
Juan Herrera	1923	PNR
Zacarías Crispín	1924	PNR
Domingo Justo	1925	PNR
Vicente Quintero Moctezuma	1926	PNR
Francisco Meza	1927–1928	PNR
Nicolás Soto Díaz	1929–1930	PNR

Cándido Miranda	1931	PNR
Miguel Justo Domínguez	1932	PNR
Francisco Meza	1933	PNR
Vicente Quintero Moctezuma	1934	PNR
Maclovio Zurita Piza	1935	PNR
Manuel López Bazán	1936–1937	PNR
Agustín Ruiz Romano	1938	PNR
Vicente Franco	1939	PRM
Cayetano Franco	1942	PRM
Irineo Germán	1941	PRM
Vicente Franco	1942	PRM
Manuel F. López	1943–1944	PRM
Isaac Quintero Moctezuma	1945–1946	PRM
Gabriel Estrada Herrera	1947–1948	PRI
Eduardo Salazar Miranda	1949	PRI
Agripino García López	1950	PRI
Severiano Rodríguez Soto	1951–1952	PRI
Aníbal López Rendón	1953	PRI
Elpidio Vargas Ramírez	1954	PRI
Faustino López Bautista	1955–1956	PRI
José Camacho Espinoza	1957–1958	PRI
Constantino Justo Justo	1959	PRI
Bardomiano Hernández Carmona	1960	PRI
David Bautista Priego	1961–1962	PRI
Salomón Suástegui Apresa	1963–1965	PRI
Filogonio Justo Graciano	1966–1968	PRI
Mario Bautista Carmona	1969–1971	PRI
Emilio Rendón Ramos	1972–1974	PRI
Tarsicio Estrada Bautista	1975–1977	PRI
Lauro Justo Herrera	1978–1980	PRI
Tomás Evaristo Abundis	1981–1983	PRI
Lauro Justo Herrera	1984–1986	PRI
Roberto Rodríguez Justo	1987–1989	PRI
Sabdi Bautista Vargas	1990–1993	PRI
Lauro Justo Herrera	1994–1996	PRI
Raúl Evaristo Abundis	1997–1999	PRI
Tobías Bautista Miranda	1999–2002	PRI
Consuelo Ivancovich Muñoz	2002–2005	PRI
José Efrén López Cortés	2005–2008	PRI
Omar Justo Vargas	2009–2012	PRD
Luis Justo Bautista	2012–2015	PRI
Leticia Bautista Vargas	2015–2018	PRD
José Efrén López Cortés	2018–2021	MORENA
Luis Justo Bautista	2021–2024	PRI-PRD
Luis Justo Bautista	2024–2027	PAN-PRI-PRD

Fuente: elaboración propia a partir de datos del Instituto de participación ciudadana del Estado de Guerrero (IEPC-GRO) y Enciclopedia Guerrerense. Guerrero Cultural Siglo XXI, A.C.

Como evidencia la lista de presidentes municipales (véase tabla 1), los apellidos compuestos como Márquez Estrada o Estrada Flores revelan matrimonios que amplían las

redes de poder y generan una doble pertenencia que hereda la legitimidad de dos linajes con autoridad. Desde la perspectiva de Lévi-Strauss (1981), quien concibe el parentesco como un sistema de intercambio, en Azoyú se teje una densa red de alianzas matrimoniales y rituales con consecuencias directas sobre el ejercicio del gobierno. Por ejemplo, la unión de los linajes Justo y Bautista en el alcalde Luis Justo Bautista, o combinaciones como Bautista-Vargas, Justo-Vargas y López-Bautista, no son coincidencias sino manifestaciones de una estrategia deliberada de consolidación del poder.

Más allá de los lazos de sangre y matrimonio, el poder se expande a través de relaciones clientelares y de amistad instrumental. El compadrazgo y las amistades son cruciales en esta red. Wolf (1990) distingue la amistad instrumental de la puramente emocional, caracterizándola por "una búsqueda inherente de acceso a recursos". En este tipo de relación, "cada persona actúa como un potencial conector con individuos externos, trascendiendo los límites de los grupos preexistentes para establecer nuevas cabezas de puente". Esta descripción encaja perfectamente con la dinámica local, donde el compadrazgo crea obligaciones mutuas que se traducen en lealtad política.

Estas redes de parentesco, amistad y compadrazgo son el tejido del sistema político. Como afirma Torres Rodríguez (2000, p. 36), "son ellas y no la organización gubernamental formal, las que constituyen la clave para entender la jerarquía y la lógica del sistema político mexicano". En este "Estado clientelista", los funcionarios y autoridades actúan como dispensadores de beneficios a través de redes jerárquicas de patronazgo (Torres Rodríguez, 2000; Balandier, 1969). Este sistema, que se nutre de la dependencia personal, es fundamental para la competición política y el mantenimiento del control.

Estas redes de parentesco, amistad y compadrazgo son el tejido del sistema político. Como afirma Torres Rodríguez (2000, p. 36), "son ellas y no la organización gubernamental formal, las que constituyen la clave para entender la jerarquía y la lógica del sistema político mexicano". En este "Estado clientelista", los funcionarios y autoridades actúan como dispensadores de beneficios a través de redes jerárquicas de patronazgo (Torres Rodríguez, 2000; Balandier, 1969). Este sistema, que se nutre de la dependencia personal, es fundamental para la competición política y el mantenimiento del control.

El epicentro de esta red de poder es la familia Justo. Su presencia se remonta a los albores del siglo XX, con Eliseo Justo Gazca como presidente en 1908. A partir de ahí, el apellido se

repite con una regularidad asombrosa, evidenciando una herencia del poder por línea familiar: Domingo Justo (1925), Miguel Justo Domínguez (1932), Constantino Justo Justo (1959), Filogonio Justo Graciano (1966–1968), y de manera emblemática, Lauro Justo Herrera, quien ocupó la presidencia en tres ocasiones (1978–1980, 1984–1986, 1994–1996), consolidándose como un cacique regional. La línea de sucesión continúa con su hijo, Omar Justo Vargas (2009–2012), y su sobrino, Luis Justo Bautista (2012–2015 y 2021–2027), cuya genealogía (hijo de Luis Justo Herrera, hermano de Lauro) confirma que el poder se transmite por sangre. Los Justo funcionan, en términos de parentesco, como un linaje dominante que ha sabido adaptarse a los cambios partidistas para perpetuar su control.

Otro apellido importante es Bautista, pues funciona como una pieza clave que, mediante alianzas, ha reforzado la concentración del poder. Desde Melquiades Bautista en 1922 hasta Leticia Bautista Vargas en 2015, este linaje ha permanecido en posiciones de poder, a menudo entrelazándose con los Justo, como lo demuestra el alcalde actual¹¹⁸. Por último, la familia López, presente desde 1921 con Efrén López Luján hasta los periodos de José Efrén López Cortés (2005–2008 y 2018–2021), ilustra la complejidad y las tensiones dentro de esta élite. En mi trabajo de campo algunas personas me comentaban que los López, históricamente vinculados a los Justo por lazos de compadrazgo, han entrado en una fase de conflicto político por el municipio en décadas recientes.

Esta dinámica de alternancia entre un número reducido de familias crea lo que los habitantes describen como una simulación: "cambia el partido, pero los mismos mandan". La transición del poder del PRI, que dominó hasta 2008 con José Efrén López Cortés, al PRD con Omar Justo Vargas en 2009 y volviendo José Efrén López con MORENA en 2018, no representó una ruptura, sino un reacomodo interno de la misma élite (Valladares de la Cruz et al., 2021). De hecho, aunque Illades (2016) señala que a nivel estatal el PRD logró arrebatarse al PRI muchos municipios de mayoría indígena en la primera década del siglo XXI, en Azoyú este cambio de partido no implicó un cambio en las familias gobernantes. Se trata de una "alternancia pactada", un juego de turnos entre primos, compadres y cuñados. La concentración del poder en esta red familiar no ha estado exenta de fisuras y violencia. Cuando las tensiones internas por el control del "patrimonio" municipal se desbordan, la violencia se convierte en un mecanismo de disciplina y regulación de la oposición. El caso

¹¹⁸ Luis Justo Bautista

de Azoyú en este sentido se refleja al ser "uno de los municipios en Guerrero donde mayor número de actores/as del campo político se han asesinado" (Valladares de la Cruz et al., 2021, p. 39).

Es crucial destacar, desde mi perspectiva, que esta estructura de poder —cerrada, endogámica, violenta y excluyente— es el "choque moral" directo para la movilización política de Huehuetán. Entendido como ese momento en que la situación dejó de percibirse como parte del orden normal de las cosas y pasó a vivirse como un abuso intolerable, condesando años de agravios en descontento que detonó que algo tenía que cambiar (Jasper, 2014). La sensación de que "el poder se queda entre compadres y familia" no es una simple percepción, sino la constatación de un sistema que ha marginado sistemáticamente a las localidades periféricas de la toma de decisiones y del acceso a recursos municipales. La experiencia histórica de la población de Huehuetán demuestra que la alternancia formal entre partidos es irrelevante cuando las mismas redes familiares continúan controlando el municipio. La erosión de la legitimidad institucional es total.

Por lo tanto, la demanda de creación del municipio de Huehuetán trasciende una simple gestión administrativa para constituirse en un acto político de ruptura y la continuación de un prolongado ciclo de protesta (Knight, 2015a). Esta lucha representa la respuesta colectiva a un dominio oligárquico centenario que ha convertido el poder municipal en una herencia familiar, dentro de un sistema donde la democracia ha sido vaciada de contenido y donde, como señala Knight (2015b), las elecciones "ocultan el caciquismo, pero usualmente no cambian caciques". Ante la ausencia de canales efectivos de representación, las comunidades se ven impulsadas a construir los propios. Así, el caso de estas localidades evidencia cómo el secuestro de las instituciones por redes de parentesco y poder caciquil convierte la secesión en la única salida percibida para los excluidos. Esta lucha por la autonomía municipal emerge así como la respuesta contemporánea a un sistema de dominación que, pese a haber mutado desde sus formas coloniales, preserva una esencia excluyente. La herencia de resistencia documentada a lo largo de este capítulo demuestra que la búsqueda de autodeterminación es un hilo conductor que vincula el cimarronaje colonial, el movimiento agrario y la lucha legal por los ejidos, para culminar en el actual proyecto municipalista como un acto de deslinde definitivo frente a un poder local históricamente excluyente. En este punto de ruptura, el análisis debe desplazarse de los antecedentes históricos a las condiciones concretas del

presente. La decisión de emanciparse de Azoyú no se explica solo por el peso del pasado, sino por la urgencia de las problemáticas actuales que padece la población. Por ello, el siguiente capítulo examinará la realidad cotidiana de estas localidades, donde la exclusión política ejercida por el cacicazgo se traduce en una precariedad generalizada, violencia institucional y el despojo silencioso de sus recursos territoriales, configurando el escenario inmediato que alimenta y justifica sus demandas.

Capítulo III: Remunicipalización y elecciones: estrategias dentro del reclamo formal.

El recorrido histórico previo ha sentado las bases para comprender la actual movilización por la autonomía municipal en la Costa Chica. Si bien la emergencia de una identidad afromexicana es un catalizador crucial, las estrategias de lucha que emplean las localidades afromexicanas no pueden entenderse de forma aislada ni únicamente desde el marco del multiculturalismo. Este funciona más bien como un medio. Las motivaciones para separarse de Azoyú se anclan en problemáticas estructurales e históricas que, como se ha mostrado, no han sido resueltas y que se inscriben en una larga trayectoria de exclusión política, presupuestal y territorial. En este capítulo analizo cómo surge el movimiento por la creación del municipio afromexicano de Huehuetán y por qué puede entenderse como parte de una serie de “ciclos de protesta” en la Costa Chica de Guerrero (Knight, 2012). La movilización actual retoma alianzas históricas entre pueblos afromexicanos e indígenas, como las que se tejieron en la Revolución Mexicana, pero ahora con otro objetivo: fundar nuevos municipios por fuera del sistema de partidos tradicionales y defender el territorio usando la identidad política y el derecho, en lugar de las armas. Siguiendo a Jasper (2014), parto de la idea de que un movimiento no nace solo porque exista descontento. Para que el malestar se convierta en acción colectiva se necesitan ciertos mecanismos culturales, emocionales y organizativos, así como un trabajo de “crear nuevos significados” que active las motivaciones profundas de las personas (Jasper, 2014: 8–9). La protesta requiere una chispa concreta, un “choque moral” que rompa la sensación de normalidad —por ejemplo, una decisión legal vivida como abiertamente injusta— y que ayude a que más gente se sume (Jasper, 2014, pp. 246, 264, 266). En este sentido, la indignación, combinada con la esperanza de que las cosas puedan cambiar, forma una “batería moral” que genera un sentido de urgencia compartido y hace posible la acción colectiva (Jasper, 2014, pp. 143, 283).

La estructura municipal en la Costa Chica de Guerrero reproduce una polarización profunda entre cabeceras y comunidades rurales. Como señala Gaussens (2021, p. 199), “la polarización de la sociedad costeña entre ricos y pobres encuentra su principal expresión, dentro de cada municipio, en la separación de la cabecera municipal del resto de las localidades”. Esta separación no sólo es territorial o económica, sino también cultural y racial, y genera una tensión constante entre fuerzas centrífugas que impulsan la autonomía

local y fuerzas centrípetas que refuerzan el control político, administrativo y presupuestal desde las cabeceras.

Para los habitantes de las localidades afromexicanas estudiadas, la cabecera municipal no aparece como una autoridad legítima, sino como un espacio distante y hostil. La cabecera concentra a los grupos de poder económico —principalmente comerciantes y ganaderos— que han establecido mecanismos para apropiarse del aparato gubernamental local. Estos grupos reproducen un modelo de gobernanza vertical, con matriz cultural mestiza y estructuras patriarcales¹¹⁹, que perpetúa relaciones asimétricas y mantiene a las comunidades en condiciones de marginalidad estructural y subordinación política (Nicasio González, 2019; Rodríguez Wallenius, 2009a). La vida “urbana” de la cabecera se opone así a la ruralidad de las localidades, cuya “rusticidad es vista como anacrónica, su cultura como decadente y su gente, atrasada” (Gaussens, 2021, p. 120). Las cabeceras funcionan, además, como ejes organizadores de la economía regional y centros de provisión de servicios, profundizando las brechas existentes. Según Alarcón (2007, citado en Gaussens, 2021, p. 53), estas ciudades “funen como ejes de concentración de actividades y servicios, representando los verdaderos referentes de la actividad productiva y la organización social”. Hacia fuera, operan como eslabones periféricos dentro de jerarquías regionales y nacionales más amplias: conectan a las localidades subordinadas con centros mayores de poder, como Acapulco y Chilpancingo, o incluso con ciudades como Cuernavaca, Puebla y la Ciudad de México (Gaussens, 2021; Rodríguez Wallenius, 2009b). Esta configuración jerárquica se ve reforzada por las condiciones geográficas de Guerrero: la topografía accidentada y la limitada red vial aíslan a las localidades rurales, profundizando su desconexión con el gobierno municipal y propiciando el desarrollo de pequeños centros urbanos que funcionan como núcleos subregionales (Nicasio González, 2019; Gaussens, 2021).

¹¹⁹ La dimensión de género en las estructuras caciquiles locales constituye un aspecto significativo, aunque insuficientemente explorado en la literatura especializada. Como señala de la Peña (1986, p. 48), “el machismo - la rudeza física, la capacidad de dominio sexual - es un rasgo atribuido por igual a caciques y caudillos. Si bien esta dimensión trasciende los objetivos centrales del presente trabajo, resulta imposible ignorar su relevancia como potencial línea de investigación futura. Durante las conversaciones informales sostenidas en el transcurso del trabajo de campo, diversos testimonios aludieron a patrones sistemáticos de abuso contra mujeres por parte de estas figuras de poder local, así como a la existencia de numerosos “hijos regados” — término utilizado localmente para referirse a descendientes no reconocidos formalmente— constituyen otra manifestación tangible de las asimetrías de género entretejidas con las estructuras de dominación política territorial.

3.1. Dinámicas sociales y demográficas

En este contexto se ubica el municipio de Azoyú, Guerrero, caracterizado hoy por una notable diversidad étnica formada por tres grupos principales: indígenas (*Me'phaa* y *Na'Savi*), afroamericanos y mestizos. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020), la población total del municipio asciende a 15,099 habitantes, frente a los 12,865 registrados en la Encuesta Intercensal de 2015 (INEGI, 2015), lo que implica un crecimiento de 17.3% en cinco años (véase Tabla 2.). Más allá de este aumento general, la evolución de las autoadscripciones resulta clave para entender las transformaciones internas y el contexto político en el que se inscribe la lucha por la creación del municipio de Huehuetán.

Tabla 2.

Población total del municipio de Azoyú 2015-2020.

Año	Población total	Indígenas (<i>Me'phaa</i> o <i>Na'Savi</i>)	Afroamericanos	Mestizos
2015	12,865	7,331	3,160	4,374
2020	15,099	5,544	3,685	5,870

Fuente: Elaboración propia con base en datos de INEGI (2015, 2020).

Tabla 3.

Población de las localidades que quieren conformar el municipio de Huehuetán.

Localidad	Población total	Indígenas*	Afroamericanos	Mestizos
La Bocana	80	1	16	63
Los Chegües	180	3	128	49
Huehuetán	1,764	9	1,556	199
Los Metates	144	2	137	5
Los Quiterio	146	1	141	4
Talapilla	432	27	208	197
Tenango	651	45	70	536
Las Trancas	13	0	10	3
El Arenal	151	59	66	26
Total	3,561	147	2,332	1,082

Nota. *La población indígena reportada en esta tabla corresponde únicamente a personas de 3 años y más que declararon hablar una lengua indígena. No se consideró la categoría de autoadscripción indígena porque el Censo de Población y Vivienda 2020 no ofrece datos desglosados por localidad para esta variable. Las cifras presentadas son aproximadas (véase la sección metodológica para mayor detalle).

Fuente: Elaboración propia con base en datos de INEGI (2020).

En 2015, la población indígena de Azoyú ascendía a 7,331 personas (56.9% de la población total), mientras que en 2020 se redujo a 5,544 (36.7%), lo que supone un descenso del 24.4%. Este cambio contrasta con el crecimiento de la población afroamericana: en 2015 se registraban 3,160 personas (24.5%) autoadscritas como tales y, en 2020, 3,685 (24.4%), con un incremento de 16.6%. El grupo mestizo pasó de 4,374 (34%) a 5,870 (38.9%) en el

mismo lapso, con un aumento cercano al 34.2%. Esta reconfiguración —aparente decrecimiento indígena y aumento relativo de población afromexicana y mestiza— puede explicarse, por un lado, por cambios reales en la composición poblacional, asociados a la migración y al crecimiento de asentamientos mestizos y afro (Quecha Reyna, 2021; Quiroz Malca & Ortiz Domínguez, 2011; Dehouve, 2015). Por otro, y quizá con mayor peso, responde a las políticas, discursos y dinámicas del multiculturalismo, que inciden en la autoadscripción étnica en años recientes. En el caso de estas localidades, posiblemente algunas personas que antes se consideraban indígenas habrían optado por identificarse como afromexicanas o mestizas al percibir un reposicionamiento de la identidad afromexicano en el marco local, nacional e internacional (Cunin, 2003), o bien para evitar la estigmatización que históricamente han experimentado los pueblos indígenas¹²⁰ (Espinosa, 2014; Cham, 2024).

Tabla 4.

Población total del municipio de Azoyú en contraste con el municipio no reconocido de Huehuetán.

Municipio	Población total	Indígenas*	Afromexicanos	Mestizos
Azoyú (originalmente)	15,099	5,544	3,685	5,870
Azoyú (localidades que no se quieren separar)	11,538	5,397	1,353	4,788
Huehuetán (localidades que se quieren separar)	3,561	147	2,332	1,082

Nota. * La población indígena y mestiza presentada en esta tabla es una aproximación a nivel municipal. Para delimitarla se utilizaron datos de autoadscripción indígena del Censo de Población y Vivienda 2020, disponibles a escala municipal. Sin embargo, este criterio no pudo aplicarse en la **Tabla 3** debido a la ausencia de información censal desagregada por localidad (véase la sección metodológica para más información).

Fuente: Elaboración propia con base en datos de INEGI (2020).

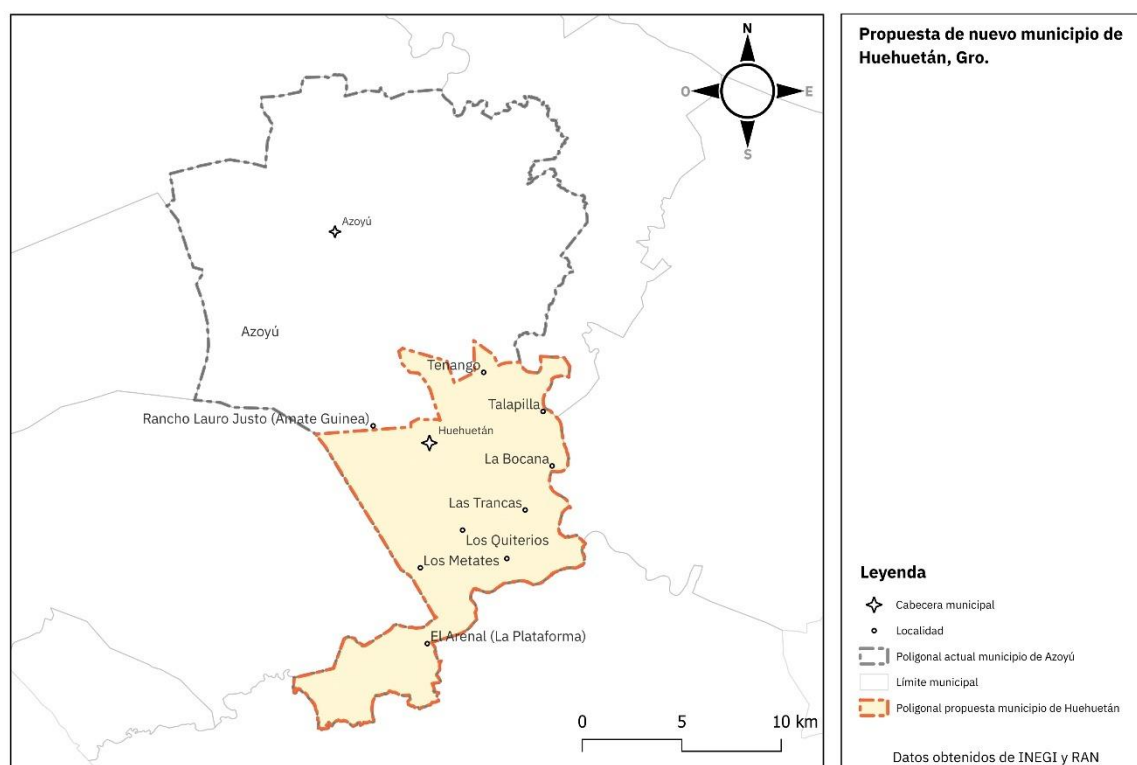
En el contexto actual, las localidades que buscan conformar el nuevo municipio incluyen Huehuetán, La Bocana, Los Chegües, Los Metates, Los Quiterios, Talapilla, Tenango, Las Trancas y El Arenal. De acuerdo con datos del INEGI (2020), el conjunto estas localidades albergan 3,561 habitantes, lo que representa el 23.58% de la población total del municipio de Azoyú (véanse Tablas 3 y 4). De concretarse la separación, Azoyú conservaría 11,538 habitantes, equivalentes al 76.42% de su población actual (véase Tabla 4). Así, la

¹²⁰ Digo esto porque en la localidad de Huehuetán encontré múltiples casos de familias donde los padres se adscriben a distintos grupos: por ejemplo, uno se identifica como afromexicano y el otro como indígena. En ese sentido, es posible que en censos previos —cuando aún no se incluía a la población afromexicana— sus hijos hayan sido registrados como indígenas o mestizos. De ahí que, con la inclusión de la categoría afromexicana, los números hayan cambiado en los últimos censos.

conformación del municipio de Huehuetán modificaría la distribución demográfica en la región, consolidando una población de 3,561 habitantes. En términos étnicos, la población del municipio de facto de Huehuetán estaría compuesta mayoritariamente por afromexicanos: 2,332 personas, es decir, el 65.26% de sus habitantes. Le seguirían 1,082 mestizos (30.26%) y 147 indígenas (4.14%). Por su parte, tras una eventual separación, Azoyú conservaría una población de 1,353 afromexicanos, reduciendo significativamente su proporción de población afromexicana en comparación con Huehuetán, que se consolidaría como un municipio de mayoría afromexicana. Este panorama es ampliamente reconocido por los propios habitantes, pues gran parte de la población de estas localidades se autonombra como “negros” o “afromexicanos”. Tanto la Encuesta Intercensal 2015 como el Censo 2020 muestran que buena parte de su población se ha autoadscrito como tal, lo que evidencia una creciente autopercepción étnica.

Mapa 2.

Propuesta de nuevo municipio de Huehuetán, Gro.



Nota: Este es el mapa del municipio de Azoyú el cual ha sido modificado para dar cuenta de la localización de las localidades de este estudio y dada una hipotética separación, el territorio que sería parte del municipio de Huehuetán.

Fuente: Camacho Leines, E. (2025). Propuesta de nuevo municipio de Huehuetán, Gro. [Mapa inédito].

No obstante, este reconocimiento oficial todavía enfrenta obstáculos institucionales. Como expresó Pedro, habitante de una de estas localidades:

Hemos estado luchando con el INPI para ser reconocidos como afromexicanos, pues aún no hemos sido reconocidos como comunidades afromexicanas, a pesar de que en el censo de 2020 gran parte de nuestras localidades nos autoadscribimos como afromexicanos (comunicación personal, 2 de julio de 2024).¹²¹

Pero esta autoadscripción, también puede ser vista como estrategia, pues gran parte de la población esperan el reconocimiento del INPI, para poder obtener presupuesto e iniciar programas sociales que benefician a la comunidad. Lo interesante, es que, durante mi trabajo de campo, noté que muchos habitantes se refieren frecuentemente a sí mismos como “negros” o “morenos”, términos que aluden directamente a su color de piel, siendo el término afromexicano algo que nombran rara vez. Resulta que incluso aquellas personas que no encajan del todo en este fenotipo optan por identificarse como afromexicanos, argumentando que su pertenencia se fundamenta en haber nacido en la localidad o en descender de alguien considerado “negro”.

Esta manera de anclarse en la negritud se ha reforzado con campañas y eventos que dieron paso a lo que algunos autores conciben como un movimiento etnopolítico, un proceso de etnogénesis o etnización (Vázquez León, 1997; Correa Angulo, 2012; Dietz, 2017, López Chávez, 2017). Ejemplo de esto fue el Encuentro de los Pueblos Negros en 2003, organizado en localidad de Huehuetán por México Negro A.C., encabezada por el padre jamaiquino Glyn Jemmott, junto con pobladores, investigadores y activistas de la región (Ortiz Domínguez, 2007). Sumado a esto se dieron distintos eventos, uno de los más recordados y creo yo significativos en este proceso de “etnización” fue el “Encuentro de Afromexicanos y sus raíces” organizado en la región en 2014, y que culminó en la cabecera municipal de Azoyú, donde la entonces diputada Teresa Mojica se autonombró afromexicana y animó a la población del municipio de Azoyú a autoadscribirse como afromexicanos en la próxima encuesta intercensal 2015 (Chávez, 2014).¹²² Esta confluencia de discursos, actores y

¹²¹ El 10 de marzo de 2025, tras una serie de trámites y formularios ante el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), todas las localidades obtuvieron oficialmente el estatus de comunidad afromexicana. Sin embargo, en el momento en que sostuve aquella conversación, solo tres localidades contaban con este reconocimiento: Talapilla, Tenango y Los Chegües.

¹²² Teresa, originaria de Huehuetán, Guerrero, fue diputada por el PRD. Actualmente encabeza la colectiva Afrocaracolas: saberes itinerantes y es fundadora del Museo Comunitario Afromexicano de Huehuetán. Resulta significativo que este evento se haya organizado en la cabecera municipal de Azoyú y no en la propia localidad de Huehuetán. A partir de 2015, junto con su hermana Beatriz Mojica, impulsó una serie de campañas de concientización afromexicana en distintos puntos de Guerrero, ocupando cargos de elección popular mediante

asociaciones locales impulsó el uso de la denominación “afromexicano” para referirse a sí mismos como grupo con historia y orígenes propios. Aun así, aunque lo “afromexicano” sea el discurso predominante en esos espacios, en la vida cotidiana gran parte de la población no lo utiliza de manera frecuente y sólo lo evoca cuando personas ajenas a la comunidad les preguntan por su autoadscripción. En este sentido, el aumento de la población afromexicana en los censos no puede entenderse sólo como consecuencia de la natalidad o de la migración, sino como resultado de un proceso de etnización, pues estas poblaciones han existido incluso antes de la fundación de México como nación. Solo que ahora, en el marco de las políticas multiculturales surgen como sujetos étnicos. A partir de la segunda mitad de la década de 2010, las organizaciones afromexicanas y el reconocimiento legal —que alcanzó un punto culminante con la reforma constitucional del artículo 2.º en 2019— han motivado a muchas personas a reivindicar públicamente su pertenencia afromexicana. Este proceso responde al incremento de discursos de “orgullo afro”, a la promoción de derechos colectivos y al reconocimiento estatal, que posiciona a lo afromexicano como sujeto de políticas públicas, beneficios e inclusión sociopolítica (López Chávez, 2017; Cham, 2024; Bejarano et al., 2013).

La decisión de adoptar la autoadscripción afromexicana, en lugar de la indígena o mestiza, se vuelve más comprensible si se consideran los escenarios del multiculturalismo descritos por distintos autores (Yúdice, 2008; Hall, 2011; Spivak, 2009; Büschges, 2007; Bejarano et al., 2013), quienes han planteado nociones como “esencialismo estratégico”, “identidad estratégica” o “etnicidad como recurso”. Desde estos enfoques, la identidad étnica, lejos de ser estática, se activa y negocia según intereses políticos, coyunturas históricas y luchas de poder concretas. En un contexto donde la identidad afromexicana gana visibilidad oficial y se abren programas e iniciativas que podrían beneficiar a estos sectores, muchas personas “descubren” o reafirman su “ancestralidad” afrodescendiente como una forma de fortalecerse en el acceso a derechos, recursos e incluso a la legitimación de proyectos políticos como la creación de un municipio propio.

Este proceso forma parte de procesos globales que aterrizan en lo local, como ocurre en Azoyú, donde lo afromexicano se ha posicionado como una de las estrategias de estas

acciones afirmativas dirigidas a personas afromexicanas. En 2020, antes del proceso electoral de 2021, ambas cambiaron de partido para incorporarse a MORENA, organización política en la que militan actualmente.

poblaciones en el marco del multiculturalismo. De ahí que se trata de una “identidad como estrategia de lucha” que abre la posibilidad de constituir un nuevo municipio encabezado por Huehuetán y otras localidades. La composición étnica y la dinámica demográfica del municipio Azoyú son, por ello, mucho más que números: reflejan un proceso complejo en el que distintos grupos renegocian su identidad conforme cambian las circunstancias sociales, políticas y económicas.

El sentimiento de abandono aparece de manera constante en el discurso de los pobladores de estas localidades. Una y otra vez señalan la indiferencia de los gobiernos municipal y estatal frente a sus problemáticas como la principal motivación para su lucha. La historia, como se ha visto, parece darles la razón. Como da cuenta Jasper (2014) para que el descontento se convierta en movimiento colectivo, debe atravesar un proceso de interpretación cultural que Jasper describe en términos de asignación de culpa (*blame*) y construcción de marcos (*framing*). En primer lugar, las quejas o agravios no bastan por sí mismos, por lo que necesitan una especie de detonante como la desigualdad económica, que de ser interpretada como injusta y, además, como algo que puede ser transformado por la acción humana, en lugar de asumirse fatalistamente como parte de un orden “natural” (Jasper, 2014, pp. 232, 272). A partir de ahí, la movilización requiere “encontrar a alguien a quien culpar”, es decir, identificar villanos concretos responsables del problema social (Jasper, 2014, pp. 55, 86). Este proceso culmina en la creación de marcos (*frames*) que condensan el diagnóstico del problema, una “teoría de las víctimas” y una “teoría de los villanos”, ofreciendo un relato comprensible de quién sufre, quién causa el daño y por qué es moralmente intolerable (Jasper, 2014, p. 32). ¿Pero que llevó en la actualidad al descontento de estas localidades, y emprender así su lucha por su separación y el proyecto para conformar el municipio de Huehuetán? Mas allá de las problemáticas estructurales, cabe parar en las condiciones actuales que viven estas localidades para responder esto.

3. 1.1. Economía y división del trabajo

En estas localidades, la economía es predominantemente rural y se basa en la agricultura de subsistencia y la ganadería (INEGI, 2020). Las familias suelen cultivar maíz para autoconsumo y, en algunos casos, venden una parte en mercados cercanos. La falta de recursos tecnológicos, la escasa mecanización y la dependencia de las lluvias limitan la productividad, obligando a complementar ingresos mediante trabajos informales dentro de la

misma comunidad. En lugares como Los Quiterios se elaboran ollas de barro y otros utensilios, aunque casi siempre para uso doméstico, sin que se consoliden talleres formales ni cadenas de valor que impulsen un comercio estable (INEGI, 2020; INPI, 2025). La ganadería ocupa un lugar secundario. La crianza de un número significativo de animales exige inversiones iniciales y gastos constantes; por ello, sólo quienes cuentan con mayor poder adquisitivo pueden mantener grandes rebaños y convertir esta actividad en una fuente importante de ingresos. La mayoría de las familias tiene uno o dos animales —vacas o chivos— destinados al autoconsumo o a ventas ocasionales¹²³ (INEGI, 2020), lo que hace de la ganadería una actividad complementaria, incapaz de transformar por sí sola la economía local.

Aunque los estudios clásicos sobre estas poblaciones (Aguirre Beltrán, 1985; Flanet, 1977) tendieron a ver estas como homogéneas¹²⁴, asumir que todas las comunidades rurales son iguales en términos económicos y étnicos es un error (Wuthnow, 2018). En localidades relativamente pequeñas son evidentes las diferencias entre quienes cultivan maíz de temporal para consumo propio y quienes poseen ranchos; entre familias que reciben remesas desde Estados Unidos y aquellas cuyos ingresos provienen de empleos temporales e irregulares, como la construcción. También se perciben contrastes en el tipo de vivienda: no es lo mismo habitar una casa de materiales sólidos y con ciertas comodidades que vivir en casas de adobe con techos de teja o lámina. Cuando los habitantes afirman que “todos nos conocemos”, no niegan estas desigualdades; aluden a la convivencia cotidiana y a la existencia de códigos compartidos —saludos, fiestas, favores— en un contexto marcado por fuertes asimetrías internas.¹²⁵

¹²³ Y no solo los datos del INEGI dan cuenta de ello. Yo mismo lo pude constatar durante mi trabajo de campo: la gran mayoría de las familias poseen únicamente una o dos vacas o chivos, que utilizan principalmente para la leche o para elaborar quesos. Son muy pocas las personas que cuentan con varias cabezas de ganado o extensiones grandes, por lo que la mayoría depende en realidad de sus cosechas. Solo un puñado de habitantes mantiene una lógica más cercana a la ganadería extensiva. Esto contrasta con la forma en que la literatura académica suele retratar a la población afromexicana de la Costa Chica, casi siempre vinculada a la figura del ganadero o del vaquero. En el caso de estas localidades, lo que observé es que gran parte de la población trabaja como jornaleros en ranchos o fincas cercanas, desempeñando labores de vaquería, pero al mismo tiempo rara vez se les asocia con el trabajo campesino. Ese tipo de labor, en el discurso académico y popular, se suele atribuir casi exclusivamente a los pueblos indígenas.

¹²⁴ Un ejemplo de esto es ver a ciertas localidades como San Nicolás o Huchuetán como lugares donde habitan solamente afromexicanos, considerando que las cabeceras municipales era el único lugar donde existían relaciones interétnicas entre distintos grupos.

¹²⁵ A menudo, en el entorno rural de la Costa Chica se escucha la frase “aquí todos nos conocemos” o “somos familia”. Si bien estas expresiones pueden sonar simplistas, reflejan un sentido de cercanía y homogeneidad

En términos étnicos —afromexicanos, indígenas o mestizos— no se observa una política explícita y sistemática de exclusión por razones étnicas en el acceso a la tierra o al trabajo agrícola. Sin embargo, en cuanto a la clase, es claro que quienes cuentan con mayores recursos suelen poseer más tierras o cabezas de ganado, reproduciendo desigualdades socioeconómicas. Según relatos locales, tener “feria o familia poderosa” facilita el acceso a insumos agrícolas y a espacios de comercialización en cabeceras como Cuajinicuilapa, Azoyú u Ometepec. Las familias económicamente mejor posicionadas —a menudo vinculadas a redes políticas partidistas o con residencia en la cabecera— suelen ser las primeras en recibir apoyos gubernamentales para el campo, dejando en desventaja a pequeños productores. Junto a esta economía rural limitada, la migración emerge como una de las dinámicas más influyentes (INPI, 2025; CONAPO, 2020). Muchos habitantes, especialmente jóvenes, migran a regiones más prósperas del país o a Estados Unidos en busca de mejores oportunidades laborales (Quiroz Malca & Ortiz Domínguez, 2011). Las remesas que envían permiten cubrir necesidades básicas, mejorar viviendas e incluso financiar celebraciones religiosas o festivas (Ortiz Domínguez, 2007). Este fenómeno no sólo impacta la economía: configura aspiraciones y proyectos de vida. Algunos se preparan para migrar, otros esperan el dinero que llega “del otro lado” y otros se insertan en pequeñas cadenas productivas sostenidas por esos recursos.

No obstante, cabe añadir algo obvio, todo este entramado económico —agricultura, ganadería, migración— está atravesado por relaciones de género. La agricultura (sembrar, arar, cosechar) y la ganadería (alimentar el ganado, mantener corrales) suelen considerarse labores masculinas. Las mujeres se ocupan principalmente del ámbito doméstico y de actividades económicas informales, como venta de alimentos, productos básicos o servicios (peluquería, manicura), que también sostienen la economía familiar. Sin embargo, cuando los hombres migran, muchas mujeres asumen el trabajo agrícola y el cuidado del ganado, con una carga laboral notable (Quecha Reyna, 2021; Ortiz Domínguez, 2007) que no se traduce en titularidad formal sobre la tierra o los animales.

que se vive dentro de estas comunidades, a pesar de que, como subraya Wuthnow (2018), es imposible que alguien conozca realmente a cada habitante o que todos compartan exactamente las mismas condiciones socioeconómicas. Más que verdades literales, estas frases proyectan la idea de que el lugar en el que viven— concebido como comunidad—actúa como un núcleo de interacciones cotidianas, complicidades y lealtades.

La migración intensifica y visibiliza estas desigualdades: se multiplican los hogares de “jefatura femenina” donde las mujeres sostienen la vida cotidiana con escasa autonomía en la toma de decisiones económicas o comunitarias, mientras los varones mantienen el control de los recursos desde la distancia.¹²⁶ En el exterior, las mujeres afromexicanas suelen insertarse en empleos precarizados (Ortiz Domínguez, 2007). Así, aunque todas las mujeres enfrentan obstáculos para acceder a empleos estables, aquellas que cargan además con el estigma racial asociado a la identidad afromexicana se encuentran con barreras aún mayores, lo que profundiza su vulnerabilidad social y económica (Alcocer Perulero, 2019; Cham, 2024)¹²⁷.

Los datos del INEGI (2020) muestran diferencias importantes en la participación laboral femenina según localidad, tamaño poblacional y actividades predominantes. Localidades pequeñas como La Bocana registran una PEA femenina relativamente alta y un índice de ocupación total, lo que podría interpretarse como un uso intensivo de la fuerza de trabajo local; sin embargo, ello no garantiza equidad salarial ni ausencia de desigualdad, ya que muchas mujeres realizan actividades “secundarias” o de autoconsumo que no se traducen en ingresos. En sitios más grandes como Huehuetán, el número de hombres en la PEA supera ampliamente al de mujeres, lo que sugiere barreras socioculturales para su inserción en empleos fuera del hogar (véase Tabla 4).

La ausencia de guarderías, escuelas de tiempo completo u otros servicios (INEGI, 2020) dificulta la posibilidad de que las mujeres trabajen sin descuidar el “trabajo de cuidados” de los hijos. En estas condiciones, muchas recurren a la venta de alimentos, productos de belleza o servicios a domicilio, sin prestaciones ni estabilidad. Al interior de las localidades, también

¹²⁶ Asimismo, las remesas enviadas por los hombres pueden asegurar cierta estabilidad financiera familiar, pero rara vez conducen a una redistribución del poder dentro de la comunidad o del hogar. Por el contrario, este flujo económico a menudo fortalece la posición del varón que migra—quien mantiene el control sobre los recursos desde la distancia—, mientras que la mujer administra lo cotidiano, quedando excluida de espacios formales de toma de decisiones. No obstante, existen casos excepcionales en que algunas mujeres en Huehuetán también migran y regresan con recursos suficientes para iniciar pequeños negocios propios (Ortiz Domínguez, 2007). Estas experiencias exitosas, aunque valiosas, no cuestionan significativamente ni modifican en profundidad la estructura patriarcal predominante en estas localidades.

¹²⁷ Diversos testimonios en campo me señalaron que como mujeres “negras” o “afromexicanas”, tanto aquellas que se autorreconocen como las que son percibidas por los otros externamente como tal, enfrentan barreras significativas al intentar incorporarse al empleo formal en cabeceras municipales como Azoyú u Ometepe. Por ejemplo, es frecuente que la población mestiza en estas localidades considere a las mujeres afromexicanas como poco confiables, reproduciendo estereotipos y prejuicios en torno a sus comunidades de origen (Alcocer Perulero, 2019). Esta situación se agudiza si consideramos la concentración de la oferta laboral local en sectores tradicionalmente masculinizados como se puede observar en la Tabla 4.

se observan diferencias: quienes tienen mayor capital o redes familiares en la política local pueden acceder a empleos administrativos en el ayuntamiento o en programas gubernamentales, mientras la mayoría queda relegada a la informalidad. Siguiendo a Federici (2013), esta división sexual del trabajo y la desvalorización del trabajo reproductivo y doméstico pueden entenderse como una forma de cercamiento: el capital monopoliza la producción y el Estado profundiza la exclusión al no ofrecer alternativas laborales, mientras el trabajo de las mujeres sostiene silenciosamente la reproducción social.

Tabla 4.

Población económicamente activa y no activa dentro de las localidades que quieren conformar el municipio de Huehuetán.

Localidad	PT	PEA	PEAF	PEAM	PNEA	PNEAF	PNEAM	PO	POF	POM
La Bocana	80	52	28	24	4	2	2	52	28	24
Los Chegües	180	118	49	69	27	20	7	118	49	69
Huehuetán	1,764	792	270	522	565	432	133	773	267	506
Los Metates	144	47	4	43	60	47	13	47	4	43
Los Quiterios	146	40	2	38	69	52	17	33	1	32
Talapilla	432	213	69	144	127	111	16	213	69	144
Tenango	651	443	215	228	73	52	21	443	215	228
Las Trancas	13	7	3	4	3	3	0	7	3	4
El Arenal	151	85	30	55	22	20	2	85	30	55
Total	3,561	1,797	670	1,127	950	739	211	1,771	666	1,105

Nota. PT = Población Total; PEA = Población Económicamente Activa; PEAF = Población Económicamente Activa Femenina; PEAM = Población Económicamente Activa Masculina; PNEA = Población No Económicamente Activa; PNEAF = Población No Económicamente Activa Femenina; PNEAM = Población No Económicamente Activa Masculina; PO = Población Ocupada; POF = Población Ocupada Femenina; POM = Población Ocupada Masculina.

Fuente: Elaboración propia con base en datos de INEGI (2020).

3.1.2. Relación cabecera municipal – localidades

Todo lo anterior se inscribe en procesos históricos más amplios de segregación socioespacial. En estos territorios, pueblos afrodescendientes e indígenas han sido sistemáticamente relegados a la periferia política y económica del país, pese a formar parte integral de la sociedad mexicana (Aguirre Beltrán, 1967). La relación entre las localidades afromexicanas y la cabecera municipal de Azoyú conserva una clara asimetría de poder. Mientras la cabecera concentra recursos públicos y representación política, las localidades circundantes quedan en segundo plano, sin inversión adecuada en infraestructura ni en servicios básicos. Al no ser reconocidas como “mestizas” integradas ni como “indígenas” con derechos específicos, estas comunidades han habitado una especie de limbo administrativo. Esta exclusión no solo se

expresa en términos materiales, sino también emocionales y morales. La desconfianza hacia las instituciones y el sentimiento de abandono condensan una serie de experiencias en las que los habitantes evalúan al Estado y municipio como distante e injusto. En términos de Jasper (2014), estas vivencias cotidianas alimentan juicios morales y emociones como la frustración o la indignación, que no producen por sí solas un movimiento, pero sí configuran un terreno afectivo desde el cual, más tarde, pueden articularse marcos de acción colectiva y nuevas formas de protesta.

La exclusión presupuestal es uno de los rasgos más concretos de esta subordinación. Durante el trabajo de campo en 2024 pude documentar que, pese a que el municipio de Azoyú recibió más de 14.8 millones de pesos del ramo 28 y 14.6 millones del ramo 33 (POGG, 2024; 2025), la distribución de estos recursos no corresponde al nivel de marginación que enfrentan sus comunidades más pobres (CONAPO, 2020). Habitantes de varias localidades coinciden en que en los últimos años no se ha realizado una sola obra pública en sus localidades, a pesar de figurar entre las más marginadas de Guerrero, mientras la cabecera ha concentrado históricamente la mayor parte de la inversión.¹²⁸ Incluso cuando se presentan solicitudes formales, la respuesta más frecuente es que “no hay recursos” (Peche, comunicación personal, 20 de julio de 2024).¹²⁹

¹²⁸ En el ámbito municipal, el régimen se centraba en la figura del presidente municipal, quien, a semejanza del ejecutivo federal, no tenía contrapesos reales; el cabildo servía en realidad como una extensión de las decisiones del alcalde. Esta situación se acentuaba con la ausencia de partidos de oposición, en la mayoría de los municipios, durante buena parte del siglo XX; además, cuando existían, se formuló el principio de mayoría, que aseguraba la presencia absoluta de los regidores del PRI. Lo anterior permitió a los alcaldes, durante su periodo de gobierno, ejercer funciones extralegales tanto en la resolución de los conflictos entre los grupos de poder local como en la toma de decisiones, con lo que tuvieron a su disposición el aparato administrativo y el presupuesto público (Rodríguez Wallenius, 2009a, p. 47). En el municipio de Azoyú, esta dinámica se ha manifestado en la concentración de recursos y decisiones en la cabecera municipal, relegando a comunidades como Huehuetán a una condición de dependencia y exclusión presupuestal. Aunque desde mediados de los 90 se inició una fuerte alternancia política con el partido PRD en la región, llevando a la alternancia política en los municipios como Azoyú, prácticamente la dinámica no cambió. Solo el partido político en turno varió, pero los personajes que ocupaban los cargos eran prácticamente las mismas familias o compadres, lo que demuestra que la estructura de poder y la exclusión permanecen intactas a pesar de los cambios aparentes en la esfera política. Este fenómeno se observa en el capítulo anterior, donde se analiza cómo las mismas redes de poder y clientelismo persisten independientemente del partido político en el gobierno.

¹²⁹ El discurso de la “escasez de recursos financieros” es frecuentemente utilizado por las autoridades municipales como explicación universal para justificar la inacción gubernamental. Como señala Rodríguez Wallenius (2009a: 120): “Esta justificación hace que las autoridades locales sean presas de la inmovilidad y la falta de creatividad; así, refuerzan las relaciones de dependencia de los recursos provenientes desde la federación”. Este argumento se intensifica notablemente cuando el gobierno municipal pertenece a un partido político distinto al de los niveles estatal o federal, transformando la supuesta insuficiencia presupuestaria en un mecanismo de negociación política que habitualmente perjudica a las comunidades más vulnerables.

Esta distribución inequitativa no sólo reproduce desigualdades estructurales, sino que funciona como forma de castigo político hacia las localidades que exigen su separación. La exclusión se entrelaza con formas cotidianas de discriminación. Un habitante lo expresó así: “Siempre nos han tratado como ignorantes, incapaces de manejar nuestros propios asuntos” (Don Goyo, comunicación personal, 31 de julio de 2024). Quienes acuden a la cabecera municipal de Azoyú no sólo enfrentan una burocracia distante, sino un trato despectivo: “Nos miran feo solo por ser de aquí” (Herme, comunicación personal, 15 de agosto de 2024), refiriéndose a la manera en que son recibidos por las autoridades cuando llegan después de trabajar en el campo¹³⁰. En el terreno político, los pobladores señalan que las principales posiciones dentro del ayuntamiento son ocupadas una y otra vez por las mismas familias que controlan la vida política de Azoyú: “Siempre son ellos” (Don Goyo, comunicación personal, 1 de septiembre de 2024). Algunos líderes comunitarios denuncian que el “cacicazgo municipal” ha frenado el crecimiento de las comunidades y el desarrollo de infraestructura y obra pública (Pacheco, 2024), prolongando las brechas de marginación.¹³¹

Esta exclusión no puede entenderse al margen de la captura del poder municipal por élites locales. Rodríguez Wallenius (2009a) ha señalado que, en muchos municipios rurales de Guerrero, acceder al gobierno implica la apropiación patrimonial de los recursos públicos, permitiendo a comerciantes y ganaderos controlar programas clave como los fertilizantes, los apoyos productivos y los programas sociales. Gaussens (2021, pp. 128–129) retoma este punto al subrayar que el hecho de que estos actores participen en el gobierno les permite “capitalizar los negocios en la frontera de lo público con lo privado”. En Azoyú, como en buena parte de la Costa Chica, el ayuntamiento es al mismo tiempo una instancia de gobierno y el principal nodo de redistribución económica (Bey, 2006). El gobierno municipal se

¹³⁰ Y muy posiblemente también debido a cuestiones étnico-raciales.

¹³¹ La situación que viven estas comunidades afromexicanas de Azoyú no es única. Existen experiencias similares en la vecina Costa Chica de Oaxaca, donde localidades como Collantes, Cerro de la Esperanza o El Ciruelo han enfrentado patrones equiparables de marginación y desconexión estatal, organizándose para visibilizar el abandono histórico que padecen (Meza, 2017). En ambos estados, la población afrodescendiente ha quedado al margen de esquemas de gobernanza dominados por élites mestizas, ilustrando un problema estructural de alcance regional que exige soluciones profundas y sostenidas. Es relevante considerar, además, que Guerrero es la entidad con mayor presencia afromexicana (cerca de 6.5% de la población estatal), particularmente concentrada en la Costa Chica (Ayabs Foundation, s.f.). Municipios como Cuajinicuilapa, Marquelia, Juchitán y el propio Azoyú comparten un patrón histórico de bajos indicadores de desarrollo humano. De hecho, en las zonas indígenas de la Montaña y en las comunidades afromexicanas de la Costa Chica se concentran los grados más altos de pobreza en el estado (Ayabs Foundation, s.f.).

convierte en uno de los pocos mercados formales de trabajo y, a la vez, en el espacio donde se negocian favores, empleos y programas.

El poder local del municipio no se ejerce únicamente a través de las urnas o de los cargos formales, sino mediante una red compleja de lealtades personales, vínculos familiares y favores mutuos que configuran el entramado caciquil (de la Peña, 1986). Lejos de desaparecer con la institucionalización democrática, este sistema se ha reconfigurado en formas más complejas de dominación, donde el ayuntamiento funciona como un espacio estratégico de cooptación. La estructura de dominación se ha extendido más allá del parentesco y del compadrazgo, incorporando un cuerpo intermediario de funcionarios municipales que, como condición de su nombramiento, deben mostrar fidelidad y disposición para salvaguardar el sistema de control territorial (Torres-Mazuera, 2009). En palabras de Rodríguez Wallenius (2009a, p.120), persiste una arraigada creencia de que los recursos, el patrimonio y los cargos públicos son un botín partidista y familiar; los partidos se consideran propietarios de la administración municipal, y la asignación de programas, proyectos y puestos se realiza con criterios familiares o políticos.

A ello se suma la forma en que las políticas federales de descentralización han modificado las prioridades del gasto local, alineándolas con criterios urbanos que no responden a las necesidades reales de las comunidades rurales. Gaussens (2021, p. 130) advierte que “otro efecto que presenta la descentralización es que los municipios rurales se hayan volcado al desarrollo urbano, en concordancia con los lineamientos de las aportaciones federales, haciendo del regidor de obras públicas una figura clave del ayuntamiento”. Esto también se observa en Azoyú, donde la mayoría de las obras públicas se concentran en la cabecera o en localidades afines al partido en el poder, mientras localidades como Huehuetán no han recibido una sola inversión relevante en varios trienios, como pude constatar en los recorridos por la misma.

Los datos estadísticos refuerzan esta imagen de abandono. De acuerdo con CONAPO (2020) e INEGI (2020), cerca de la mitad de las viviendas presenta hacinamiento, más del 60% de la población no cuenta con educación básica y más del 10% carece de un sistema adecuado de recolección de basura o drenaje. Un 10.42% de las viviendas no dispone de drenaje o excusado, 7.8% carece de electricidad y 14.46% no tiene acceso a agua entubada, siendo esta la carencia más crítica. Además, 13.27% de los hogares tiene piso de tierra.

Tabla 5.*Grado de marginación y servicios públicos por localidad.*

Localidad	ANF	SEB	SDR	SEL	SAE	PST	HAC	IM20	GM20	IMN
La Bocana	33.33	58.82	17.50	0.00	0.00	18.75	61.25	18.94	Medio	0.72
Los Chegües	19.12	57.35	0.00	0.00	2.78	8.89	30.56	21.41	Bajo	0.82
Huehuetán	20.80	54.48	9.20	1.08	84.04	9.54	47.70	18.73	Medio	0.72
Los Metates	26.53	66.33	9.72	0.00	4.17	18.06	57.64	19.58	Medio	0.75
Los Quiterios	19.39	64.29	10.07	0.00	1.44	28.06	62.59	19.34	Medio	0.74
Talapilla	18.24	50.31	6.94	1.62	4.86	10.88	41.20	21.32	Bajo	0.81
Tenango	20.09	52.78	5.22	0.31	0.15	9.22	39.78	21.27	Bajo	0.81
Las Trancas	13	33.33	77.78	23.08	53.85	30.77	0	53.85	Muy alto	15.12
El Arenal	33.66	61.39	12.08	13.42	2.01	16.11	48.99	18.9	Medio	0.72
Total/Promedio	24.94	60.39	10.42	7.8	14.46	13.27	49.28	19.4	Medio	0.74

Nota. ANF = porcentaje de personas de 15 años o más que no saben leer ni escribir; SEB = porcentaje de personas de 15 años o más que no concluyeron la educación básica; SDR = porcentaje de viviendas sin drenaje o excusado; SEL = porcentaje de viviendas sin electricidad; SAE = porcentaje de viviendas sin agua entubada; PST = porcentaje de viviendas con piso de tierra; HAC = porcentaje de viviendas con más de 2.5 personas por cuarto (hacinamiento); IM20 = Índice de Marginación 2020; GM20 = Grado de Marginación 2020; IMN = Índice de Marginación Normalizado.

Fuente: Elaboración propia con base en datos de CONAPO (2020) e INEGI (2020).

El problema del agua es especialmente grave (véase Tabla 5). En Huehuetán, por ejemplo, el 84% de la población no tiene acceso a agua entubada (CONAPO, 2020). La falta de un sistema sólido de captación y distribución obliga a las familias a organizarse en comités locales, buscar pozos, recolectar agua de lluvia o recurrir a arroyos cercanos, sin evitar problemas sanitarios recurrentes ni romper la dependencia de soluciones improvisadas. La precariedad habitacional también es evidente y muchas viviendas están construidas con paredes y techos de lámina galvanizada, teja de barro o incluso asbesto, materiales que no garantizan seguridad frente a los huracanes y tormentas tropicales frecuentes en la región.¹³²

La falta de conectividad vial y digital agrava todavía más la situación. Muchas localidades carecen de transporte público formal; llegar a la cabecera municipal o a ciudades más grandes implica largos trayectos a pie o la contratación de taxis colectivos, cuyo servicio es costoso e irregular. Según el INEGI (2020), 24.3% de las viviendas no tiene servicio telefónico (fijo o móvil) y más del 90% carece de internet o computadora, lo que limita seriamente las oportunidades educativas y el contacto con familiares migrantes. En Huehuetán y Talapilla existen taxis que cubren la ruta Ometepepec–Huehuetán, pero no hay sitios de taxi ni otros

¹³² El huracán John de 2024 dejó daños materiales considerables, especialmente en localidades que no tenían planes de contingencia ni estructuras capaces de resistir vientos fuertes (Gracida Gómez, 2024). En consecuencia, la población enfrentó una recuperación lenta y difícil, situación que acrecentó la percepción de desamparo.

medios de transporte internos; además, 79% de las viviendas no cuenta con vehículo propio (INEGI, 2020), lo que complica el traslado de estas poblaciones para realizar trámites administrativos y el acceso a servicios de salud y educación localizados en las cabeceras municipales.

La educación constituye otra dimensión crítica. El 24.94% de la población mayor de 15 años es analfabeta y más de la mitad (60.39%) no concluyó la educación básica¹³³ (INEGI, 2020). En localidades que apenas cuentan con primaria, secundaria o, en el mejor de los casos, un bachillerato a distancia (EMSAD), como Huehuetán, continuar los estudios supone trasladarse a cabeceras como Azoyú u Ometepe, con costos que muchas familias no pueden cubrir y que derivan en abandono escolar. La escasez de servicios básicos, la precariedad habitacional, el rezago educativo y la débil infraestructura de salud —con pequeñas clínicas o casas de salud con equipamiento limitado y, en muchos casos, sin personal médico permanente (Briseño, 2024)— componen un escenario donde las intervenciones gubernamentales son esporádicas y no transforman la realidad de fondo. Algunas familias narran que, si bien han recibido apoyos alimentarios o programas asistenciales¹³⁴, siguen esperando proyectos que resuelvan el acceso al agua o mejoren el drenaje. Sin una visión de largo plazo ni planes de desarrollo participativos, las localidades permanecen atadas a medidas de emergencia o gestiones individuales.

A todo esto, se suma la vulnerabilidad ambiental. La cercanía con la costa del pacífico expone a estas localidades a fenómenos meteorológicos extremos, mientras la infraestructura insuficiente limita la capacidad de respuesta. Tras tormentas o huracanes es común que se

¹³³ La educación básica en México, según la clasificación oficial utilizada por el INEGI y la SEP, comprende tres niveles: preescolar, primaria y secundaria, sumando en total 12 años de escolaridad obligatoria. Este tramo educativo es considerado el mínimo indispensable que toda persona debe cursar, y su cumplimiento es un indicador clave para medir el rezago educativo en el país.

¹³⁴ Respecto a este tema, es importante señalar que, si bien las localidades reciben apoyos de algunos programas sociales universales implementados por el actual gobierno federal —como Sembrando Vida, Pensión para el Bienestar de las Personas Adultas Mayores y la Beca Universal Benito Juárez—, no ocurre lo mismo con los programas destinados específicamente a los llamados “Pueblos Originarios”. En este sentido, las localidades carecen de acceso a estos últimos y, al momento de la elaboración de este trabajo, continúan demandando su incorporación al Programa para el Bienestar Integral de los Pueblos Indígenas (PROBIPI), gestionado por el INPI. Por otro lado, en cuanto a la larga trayectoria de los programas sociales implementados en sexenios anteriores, como Procampo o Prospera —absorbidos posteriormente por las nuevas políticas sociales ya mencionadas—, diversas personas, principalmente adultos mayores, refieren que estos funcionaban como mecanismos de proselitismo y control político. Según sus testimonios, para acceder a dichos beneficios era necesario contar con cercanía con el partido político en el poder o demostrar explícitamente apoyo electoral, lo que explicaba su “ausencia” en la vida de una parte importante de la población, que quedaba excluida de estos recursos.

reporten daños en caminos, cortes prolongados de electricidad e inundaciones en casas y escuelas. Las pérdidas económicas son difíciles de afrontar para familias con recursos ya de por sí escasos, y se repiten cada temporada de lluvias.¹³⁵

En conjunto, los indicadores muestran que la marginación no se limita a un ámbito, sino que atraviesa la infraestructura básica, la vivienda, la educación, la salud, la conectividad y el acceso al presupuesto municipal. El índice de marginación promedio de estas localidades es de 19.4, clasificado como “Medio” (CONAPO, 2020), pero esta etiqueta oculta una gran heterogeneidad: en lugares muy pequeños, como Las Trancas —con apenas 13 habitantes—, se registran niveles alarmantes de rezago educativo y carencias de servicios; mientras que en comunidades más grandes, como Huehuetán (1,764 habitantes), la problemática gira especialmente en torno a la falta de agua entubada, sin que estén ausentes otras carencias asociadas (INEGI, 2020).

Las localidades afromexicanas —y no sólo ellas— de la Costa Chica se enfrentan así a un sistema de exclusión que opera en múltiples niveles: presupuestal, administrativo, étnico-racial y territorial. Esta marginación no es accidental, sino estructural, legitimada por un modelo municipal que privilegia a las cabeceras. Las élites locales han capturado la

¹³⁵ Durante mi estancia en campo, entre junio y septiembre de 2024, observé directamente cómo las lluvias definían la vida cotidiana en estas comunidades. Localidades como Los Quiterios, Los Chegües y Los Metates quedaban prácticamente incomunicadas en automóvil, ya que las constantes lluvias volvían intransitables los caminos de tierra debido al lodo y las inundaciones parciales. Solo a pie o a caballo, por caminos y veredas conocidas únicamente por los habitantes locales, era posible desplazarse hasta ellas. Especialmente en septiembre, los efectos de las lluvias eran visibles en todo Huehuetán. Las calles permanecían parcialmente inundadas, obligándome a caminar entre charcos. La falta de comunicación era una realidad cotidiana, ya que la señal telefónica, que se captaba únicamente desde el punto más alto del pueblo —la comisaría municipal— era intermitente y frecuentemente interrumpida por las tormentas. Muchas viviendas tenían goteras, y la parte más baja del pueblo quedó completamente anegada durante varios días, dificultando las actividades diarias. Al concluir mi estancia de investigación, tuve que retirarme debido a la limitación de tiempo. Justo después de mi salida, las condiciones empeoraron drásticamente con la llegada del huracán John, que arrasó con gran parte de las comunidades costeras de Guerrero, incluidas todas las localidades que forman parte de este estudio. Por lo que pude reconstruir después, gracias a los relatos posteriores de algunos habitantes, los daños fueron predominantemente materiales. Ante estos eventos, las personas suelen tener ya preparadas ciertas estrategias de supervivencia: se refugian en casas de familiares ubicadas en sitios más seguros, en la comisaría municipal o en la cancha pública. Durante varias semanas después del huracán, estas comunidades permanecieron incomunicadas, aisladas, enfrentando los estragos con los pocos recursos locales a su alcance. Con el tiempo, la comunicación se restableció parcialmente, y pude enterarme por algunas personas con las que mantuve contacto que, poco a poco, comenzaban a recuperarse. Según comentaban, el gobierno federal estaba entregando algunos apoyos, lo que les permitió recuperar parcialmente lo perdido. En diciembre regresé nuevamente a estas localidades y observé que muchas casas apenas comenzaban a ser reconstruidas, con lentitud, pero con una actitud de resignación y aprendizaje frente a las pérdidas. Una señora del pueblo resumió claramente esta actitud frente a mí: “ya lo caído, es caído, solo queda dar gracias a Dios que fue lo material” (comunicación personal, 6 de octubre de 2024).

institucionalidad municipal, transformando los recursos públicos en patrimonio político-familiar y reforzando desigualdades históricas. Este entramado no sólo genera carencias materiales, sino también juicios morales y emociones de abandono, enojo y desconfianza hacia el Estado, que van sedimentando un terreno afectivo desde el cual, más adelante, puede hacerse pensable la movilización y la protesta (Jasper, 2014). Frente a este panorama, las localidades periféricas han desarrollado estrategias orientadas a reconfigurar las relaciones de poder territorial. Por lo que, las dificultades estructurales que enfrentan estas localidades son la cara visible de una desigualdad histórica que ha mutado, pero no ha desaparecido. La vida en este territorio siempre ha implicado una lucha por la dignidad, ya sea como esclavos, campesinos o afromexicanos. Hoy, esa disputa se desplaza hacia la forma misma del gobierno local: quién decide, cómo se reparten los recursos y bajo qué reglas se organiza el territorio. Siguiendo a Jasper (2014), no se trata sólo de acumulación de quejas, sino de un proceso de interpretación en el que la desigualdad se redefine como injusticia, se identifican responsables concretos —las cabeceras, las élites municipales, los distintos niveles de gobierno— y se abre la posibilidad de imaginar soluciones colectivas. Como las que se expondrán las siguientes páginas.

3.2. La remunicipalización como vía legal: la petición formal ante el Congreso del Estado de Guerrero (2012)

Ante esta situación de exclusión estructural, la separación municipal prevista en la Constitución del Estado de Guerrero emergió como una alternativa concreta para Huehuetán. Esta opción legal representaba mucho más que una simple formalidad administrativa: constituía una posibilidad real de romper con las dinámicas de subordinación política que las autoridades de Azoyú habían impuesto históricamente sobre la comunidad. La remunicipalización surge, en este sentido, no como un simple procedimiento administrativo, sino como una estrategia de lucha para disputar el poder local mediante las herramientas institucionales disponibles. La convergencia entre un profundo rezago histórico, una fuerte capacidad organizativa y una creciente conciencia del carácter injusto de la relación con la cabecera puede leerse, como la articulación de mecanismos culturales, emocionales y organizativos que permiten transformar el descontento difuso en proyecto político (Jasper, 2014: 8–9). Habiendo explorado las condiciones estructurales, la historia y la configuración

del modelo municipal es momento de examinar el cómo se fue gestando la idea de una remunicipalización.

La distancia geográfica respecto a la cabecera municipal, combinada con una prolongada marginación económica, administrativa y política, hacía insostenible que las localidades continuaran integradas dentro de un municipio controlado por élites locales. Estas élites operaban mediante un sistema profundamente arraigado de caciquismo y clientelismo que no solo excluía sistemáticamente a la población afromexicana —entonces considerada mestiza por el Estado— de una representación efectiva en el ayuntamiento, sino que además bloqueaba o ignoraba sistemáticamente sus demandas políticas, culturales y sociales.

La demanda por crear un municipio con cabecera en Huehuetán no es reciente. Los pobladores que impulsan el proyecto señalan que llevan diez años solicitando al gobierno estatal y al Congreso local su creación (Cervantes, 2021). De hecho, los pobladores recuerdan que el 19 de enero de 2012, se conformó un primer comité gestor pro-municipio de Huehuetán, mismo que entregó al Congreso local de Guerrero toda la documentación correspondiente para separarse del municipio de Azoyú, no obstante, durante más de una década no obtuvieron respuesta alguna (Briseño, 2022).

Este silencio institucional se inscribe en un contexto más amplio de abandono, conflictos agrarios y exclusión política persistente. Como ha señalado Vidulfo Rosales, estos pueblos están

cansados de cacicazgos regionales, del sistema de partidos [...] que los han excluido [...] que los han marginado [...] los líderes políticos [...] los caciques locales [...] los que se rolan el poder [...] los que deciden quien será presidente municipal (Ramírez García, 2022a).

Sin embargo, la solicitud formal de separación municipal presentada por Huehuetán trasciende significativamente la dimensión de un simple reclamo administrativo o económico. Este proceso representa la culminación de prolongados ciclos de resistencia y agenciamiento político motivados por una marginación estructural históricamente arraigada. En esencia, constituye una apuesta estratégica por resignificar el poder local y se inscribe deliberadamente en una genealogía de luchas populares que han identificado al municipio como eje central para transformar las relaciones de poder en Guerrero.

Esta perspectiva cobra particular relevancia al considerar que

el municipio se convierte en una caja de resonancia del sistema político regional, como arena de conflictos y semillero de luchas. Es más, es en el municipio donde hoy en día parecen producirse los mayores cambios en el poder político (Gaussens, 2021, p. 134).

En el caso específico de Azoyú, el poder municipal ha funcionado históricamente como una maquinaria de exclusión, concentración de recursos y control político sobre las comunidades más marginadas, particularmente las afromexicanas. Esta forma de organización no constituye una excepción, sino que forma parte de una estructura política más amplia donde el municipio ha operado como base del régimen autoritario y clientelar mexicano (de la Peña, 1986). Como advierten Vargas Pérez & Domínguez Arista (2022, p. 142), "si el municipio ha sido el cimiento del poder político, todas las prácticas del régimen político autoritario bajo el que se construyó el país han sido realizadas en esta escala". De hecho, en el ámbito municipal el principio organizador de la vida política es el clientelismo, que opera en espacios sin división real de poderes, con presiones directas sobre la ciudadanía y con una clase política local que monopoliza la toma de decisiones.

En este contexto, la demanda de Huehuetán por constituirse como municipio representa un intento estratégico por romper con un modelo que extrae riqueza sin redistribuirla, concentra poder sin democratizarlo y reproduce formas de subordinación cultural y racial profundamente arraigadas en la historia regional. La creación de un nuevo municipio se convirtió así en una estrategia prioritaria para garantizar condiciones mínimas de desarrollo, aún sin contar en ese momento con el reconocimiento jurídico de su categoría como sujetos afromexicanos, el cual llegaría posteriormente con la reforma constitucional al artículo 2° de 2019. Por tanto, esta iniciativa de separación municipal debe interpretarse no solo como una demanda administrativa, sino como el primer intento concreto de ejercicio de autodeterminación desde abajo por parte de Huehuetán.

3.2.1. Presentación de la propuesta ante el Congreso

La lucha por constituir a Huehuetán como municipio independiente no surgió de la noche a la mañana ni fue el resultado de una coyuntura política pasajera. Fue más bien la cristalización de décadas de malestar acumulado entre las comunidades de la región, que habían vivido un abandono sistemático por parte del municipio de Azoyú. Ese descontento —alimentado por la falta de servicios básicos, la ausencia de una representación política efectiva y la persistencia de prácticas clientelares y caciquiles— terminó por encontrar un cauce formal en 2012.

La búsqueda de autonomía municipal por parte de comunidades periféricas no es un fenómeno aislado en México. Como señala Torres Rodríguez (2000), la remunicipalización

se ha convertido en una estrategia recurrente de resistencia territorial, especialmente en comunidades que enfrentan la dominación de cabeceras municipales con población mayoritariamente mestiza. En este contexto, las comunidades afromexicanas e indígenas experimentan una doble exclusión que agrava su marginación: por un lado, la distancia geográfica que las separa de los centros administrativos dificulta su acceso a servicios y oportunidades; por otro, la ausencia de representación étnico-racial en los espacios de toma de decisiones las mantiene invisibilizadas en las agendas públicas. Esta configuración de desigualdad estructural transforma la creación de un nuevo municipio en algo más que una aspiración administrativa: se convierte en un proyecto integral de emancipación política y cultural.

El punto de inflexión de estas localidades llegó el 3 de enero de 2012, cuando las comunidades de la región de Huehuetán decidieron formalizar sus demandas. Los comisarios y autoridades comunitarias de las localidades se organizaron para entregar una solicitud escrita ante el Congreso del Estado de Guerrero, dirigida a la cámara de diputados local. El documento llevaba el respaldo institucional y las firmas de los comisarios municipales de Los Quiterios, Los Metates, La Bocana, Las Trancas, Los Chegües, Talapilla y Huehuetán (Comisarios Municipales de Huehuetán, 2012).¹³⁶ La propuesta presentada ante la legislatura local no se limitó a expresar una simple solicitud de separación municipal. En cambio, articuló un diagnóstico detallado de las condiciones de abandono institucional que experimentaban estas localidades. La carta denunciaba explícitamente que el gobierno municipal de Azoyú había excluido sistemáticamente a estas comunidades del desarrollo regional, negándoles inversión en servicios públicos básicos y oportunidades laborales locales (Comisarios Municipales de Huehuetán, 2012). Según el documento, estas omisiones habían generado consecuencias sociales devastadoras: el aumento de la pobreza, la migración masiva hacia zonas urbanas y Estados Unidos, y de las estructuras familiares tradicionales.

¹³⁶ Un aspecto crucial de esta iniciativa fue su origen genuinamente comunitario. Los pobladores subrayarían posteriormente que el proceso "se inició sin la participación de la Dra. Leticia Javier Marín en el año 2011, fue por iniciativa misma del pueblo [...] por el deseo de liberarse del municipio de Azoyú" (Huehuetán, Guerrero. Municipio de Nueva Creación por la Libre Determinación, 2022b). Esta aclaración resulta fundamental para comprender que la agencia política residía en el centro mismo de las comunidades, desafiando narrativas paternalistas que suelen atribuir las movilizaciones sociales rurales exclusivamente a la intervención de agentes externos o líderes individuales.

Sin embargo, a pesar de haber seguido los procedimientos legales establecidos para la separación municipal, la propuesta quedó atrapada en un limbo administrativo que reveló las limitaciones del sistema político formal. El Congreso local se limitó a emitir un "visto bueno" sin consecuencias jurídicas efectivas, evidenciando una clara falta de voluntad política para avanzar en la constitución del nuevo municipio Huehuetán, Guerrero (Municipio de Nueva Creación por la Libre Determinación, 2022a).¹³⁷ Esta respuesta institucional ambigua no solo frustró las expectativas de las localidades, sino que profundizó su desconfianza hacia los canales formales de participación política. Al mismo tiempo, esta experiencia sembró las semillas de estrategias más contundentes que emergerían en etapas posteriores del proceso.

Resulta revelador observar que en este momento histórico, la identidad afromexicana no figuraba como argumento central en la fundamentación jurídica de la demanda. Aunque todas las comunidades firmantes eran reconocidas regionalmente como pueblos negros, el documento apelaba principalmente a criterios administrativos, socioeconómicos y de justicia territorial. Esta ausencia no puede interpretarse como una omisión casual, sino como reflejo del contexto previo al reconocimiento constitucional de los pueblos afromexicanos, que ocurriría años después. En aquel entonces, la invisibilización jurídica de la afrodescendencia limitaba significativamente su potencial como base para reclamos de derechos colectivos. Esto evidencia cómo el racismo institucional configura no solo políticas de olvido deliberado (Trouillot, 2013), sino también los marcos discursivos desde los cuales pueden articularse las demandas de justicia social.

Esta primera fase institucional de la lucha por la autonomía municipal, aunque no logró su objetivo inmediato, constituyó un aprendizaje político fundamental para las comunidades

¹³⁷ En este sentido, la creación de un nuevo municipio en el estado de Guerrero depende de la legislatura en turno del Congreso local. Para el año 2012, antes de la reforma de septiembre que elevó el requisito a 25 mil habitantes, se necesitaba como mínimo contar con 20 mil habitantes en todas estas localidades en conjunto, además de poseer un índice de alfabetización superior al 50% (POGG, 2012). Estos funcionaban como candados jurídicos. Sin embargo, la creación de nuevos municipios no necesariamente se ciñe a estos lineamientos, como lo demuestra el caso del municipio de Juchitán, creado en 2010 al separarse de Azoyú, argumentando problemas de comunicación con la cabecera municipal, entre otras cuestiones (POEG, 2012). Lo interesante es que esta fragmentación de Azoyú en 2010 dejó aún más aisladas a localidades como Huehuetán y las otras de este estudio, pues para conformar el municipio de Juchitán se tomaron las localidades situadas en el punto medio, quedando únicamente una franja carretera que comunica las localidades estudiadas con la cabecera de Azoyú. Actualmente, para llegar a Azoyú, estas comunidades deben atravesar Juchitán, ya que las rutas alternativas son prácticamente terracerías o veredas. Esto evidencia una de las múltiples formas —quizás la más común— en que opera la lógica política: si el Estado quiere, se puede. La creación de un nuevo municipio, más allá de los lineamientos formales, depende fundamentalmente de la voluntad de la legislatura y el gobierno estatal en turno, quienes determinan, tanto a nivel legal como casi tiránicamente, si se crea o no una nueva entidad municipal.

involucradas. La frustración derivada del estancamiento legislativo las llevó a una comprensión crucial: el acceso real al ayuntamiento y la administración municipal no podría basarse únicamente en las vías legales formales, sino que requeriría estrategias más amplias y, eventualmente, prácticas que desbordaran los cauces institucionales establecidos. Este reconocimiento marcaría el inicio de una nueva etapa en la lucha por la autonomía territorial de las comunidades afromexicanas de la región, caracterizada por un mayor radicalismo y una creciente disposición a desafiar las estructuras de poder existentes.

3.2.2. Respuestas institucionales y razones del rechazo

El rechazo del Congreso de Guerrero a la solicitud de creación del municipio afromexicano de Huehuetán revela una realidad más compleja que las explicaciones técnicas oficiales. Las autoridades estatales justificaron su negativa con argumentos aparentemente neutros: "la falta de estudios de factibilidad" o el "riesgo de fragmentar la administración municipal" (Sandoval, 2012). Sin embargo, estos argumentos formales ocultan intereses más profundos relacionados con la amenaza que representa la autodeterminación comunitaria para las estructuras de poder que dominan la región.

En municipios como Azoyú, las élites políticas locales han capturado el aparato municipal y lo han convertido en un instrumento de beneficio personal y control social. Esta situación no es accidental: la debilidad institucional que caracteriza a estos gobiernos locales resulta funcional para mantener y reproducir el sistema caciquil. Como documenta Gaussens (2021),

el déficit de institucionalización del ayuntamiento es funcional a los intereses caciquiles, al permitir la arbitrariedad y la discrecionalidad que éstos requieren para el éxito de su empresa de monopolización sobre el poder político [...] La debilidad institucional del municipio es activamente inducida desde su presidencia (pp.123-124)

Esta opacidad institucional deliberada se traduce en una corrupción estructural donde los ciudadanos desconocen el monto real de los recursos públicos, el destino de los programas sociales y los mecanismos de toma de decisiones. A esto se suma el uso partidista del poder municipal, que premia lealtades y castiga disidencias, bloqueando cualquier posibilidad de discusión pública libre sobre la distribución equitativa de los recursos. El resultado es un sistema donde, como concluye Gaussens (2021), "todo está manipulado".

El poder municipal en Azoyú no funciona bajo un modelo de gobernanza democrática, sino que responde a un patrón de dominación tradicional y personalista (Gaussens, 2021, p. 124). Aunque existe un marco normativo formal, este es sistemáticamente ignorado porque

la legitimación del poder no se basa en normas institucionales, sino en relaciones de subordinación y clientelismo profundamente arraigadas en la política local. En el municipalismo de Guerrero, las violaciones a los derechos, el desvío de recursos y la impunidad no son excepciones, sino formas normalizadas del ejercicio del poder. Esta realidad corresponde a lo que Guillermo O'Donnell describió como "zonas marrones", donde el Estado de derecho es reemplazado por prácticas informales de dominación (Hernández de Gante, 2018).

En este contexto de opacidad y arbitrariedad, no sorprende que durante mi trabajo de campo documentara cómo las localidades afromexicanas han presentado numerosas quejas, denuncias y solicitudes formales al ayuntamiento desde 2012 sin obtener una sola respuesta efectiva. Durante el trabajo de campo, escuché relatos detallados sobre irregularidades administrativas, omisiones deliberadas, negligencias sistemáticas y prácticas opacas de gestión municipal que nunca fueron atendidas por las autoridades competentes.

Este patrón persistente de indiferencia institucional ha contribuido directamente a deslegitimar el poder municipal y ha alimentado en comunidades como Huehuetán, desde 2012, la idea de construir un municipio propio que no dependiera de la arbitrariedad del régimen caciquil. Como se analizó en el capítulo anterior, aunque el caciquismo es clave para entender la captura del poder municipal en Azoyú, no actúa de manera aislada. El propio Estado mexicano, mediante procesos de descentralización administrativa y financiera mal diseñados, ha contribuido de forma paradójica a reproducir y profundizar la fragilidad institucional de los municipios rurales. Gaussens (2021, p.124) subraya que la informalidad institucional no proviene sólo de los intereses caciquiles, sino también de los condicionamientos de las políticas de descentralización, que le restan al ayuntamiento atribuciones en distintos ámbitos y terminan por limitarlo a una instancia dedicada, básicamente, a gestionar trámites administrativos. Esto ha convertido a los gobiernos locales en operadores administrativos subordinados a las directrices federales, frecuentemente sin autonomía real de gestión, sin capacidades técnicas suficientes y sin control efectivo sobre los presupuestos. Este vaciamiento funcional —sumado al control patrimonialista del poder por parte de las élites locales (Rodríguez Wallenius, 2009b)— ha convertido al municipio en una institución profundamente disfuncional e incapaz de responder a las demandas legítimas de justicia, equidad y representación.

La resistencia del ayuntamiento de Azoyú a permitir la separación administrativa de estas localidades no puede desvincularse de los intereses financieros que están en juego, al igual que ocurrió con las anteriores separaciones de localidades como Juchitán. Aunque las autoridades argumentan que su oposición se basa en razones técnicas, legales o administrativas, existen claros indicios de que el factor presupuestal constituye una motivación fundamental. Como han documentado Nicasio González (2023) y Gaussens (2021), la distribución del ramo 33 se determina mediante dos índices: uno económico y otro demográfico. Este sistema establece que los municipios con índices más elevados de población en condición de pobreza reciben proporcionalmente una mayor cantidad de recursos públicos. Esto ha incentivado a algunos gobiernos municipales a multiplicar el número de localidades de sus municipios, con la finalidad de argumentar la existencia de numerosos poblados y solicitar, en consecuencia, un monto mayor de recursos financieros (Dehouve, 2001).

En este sentido, las localidades afromexicanas de Azoyú no solo son territorios marginados en los ámbitos político y étnico, sino que esta misma condición de alta marginación, oficialmente registrada (CONAPO, 2020), las convierte en destinatarias prioritarias de importantes recursos federales. Su existencia, por tanto, justifica la llegada de un flujo presupuestario cuantioso para el municipio. Cederlas administrativamente implicaría, en consecuencia, una reducción severa de estos ingresos, lo cual explica, al menos parcialmente, la firme negativa de las autoridades municipales y del Congreso local a reconocer un nuevo municipio autónomo. Es importante señalar que Azoyú ya experimentó procesos de fragmentación territorial en el pasado reciente, cuando localidades como Juchitán y Marquelia lograron su emancipación municipal a principios de la década de 2000 (INEGI, 2023). Por ello, la negativa actual no responde exclusivamente al caso de Huehuetán, sino a una tendencia estructural del municipio a resistir cualquier pérdida de territorio que erosione su base de poder político y financiero.

El control de los recursos públicos en el municipio de Azoyú no ha significado una redistribución equitativa hacia las comunidades más vulnerables, sino una concentración aún mayor de poder económico y político en la cabecera municipal. A pesar de que el discurso federal de combate a la pobreza ha incrementado el presupuesto destinado a zonas marginadas, estos recursos son sistemáticamente apropiados por las élites locales que

controlan el gobierno municipal (Gaussens, 2021, p. 127). Este patrón de inequidad no es accidental. Las políticas de descentralización no solo han reforzado el presidencialismo local, sino que además han acentuado el centralismo interno en torno a la cabecera municipal, reconociéndola como único centro legítimo de gobierno. A esta estructura profundamente centralizada y patrimonialista se suma una crisis de representación política comunitaria dentro del municipio. Aunque formalmente existen figuras como comisarios ejidales y municipales —representantes electos de las comunidades—, su margen de acción política es extremadamente limitado. En la práctica cotidiana, estas figuras han sido subordinadas al poder del presidente municipal, cuya autoridad concentra la toma de decisiones reales en el espacio local (Nicasio González, 2019: 237-238). Esto ha fortalecido únicamente al ayuntamiento y no a las pequeñas localidades, generando un vacío de representación efectiva a nivel local (Gaussens, 2021, pp. 127-128).

En este contexto, localidades como Huehuetán no solo enfrentan el bloqueo del municipio en términos institucionales, financieros o administrativos, sino también la imposibilidad estructural de canalizar sus demandas por las vías representativas existentes, que han sido absorbidas o neutralizadas por el aparato presidencialista local. El rechazo institucional a su demanda de reconocimiento como municipio no es producto de una mera omisión técnica o burocrática. Por el contrario, se inscribe en una estructura compleja de exclusión institucional, dominación política y apropiación clientelar de los recursos públicos. Lejos de democratizar el poder local, los procesos de descentralización presupuestal han reforzado paradójicamente el presidencialismo y el centralismo del municipio, y en muchos casos han alimentado redes de corrupción profundamente enraizadas en la política local.

Sin embargo, existen precedentes recientes que demuestran la posibilidad de reconocimiento oficial y que evidencian la selectividad del proceso. Como documentan Avilez Rodríguez & Cervantes (2021), en mayo de 2021 el entonces gobernador Astudillo Flores firmó decretos para la creación de cuatro nuevos municipios: Santa Cruz del Rincón (anteriormente parte de Malinaltepec), San Nicolás (de Cuajinicuilapa), Ñuu Savi (de Ayutla) y Las Vigas (parte de San Marcos). Estos procesos exitosos de remunicipalización contrastan notablemente con la negativa persistente a reconocer el municipio de Huehuetán, lo que evidencia que tal rechazo no se fundamenta en impedimentos técnicos insalvables, sino en decisiones políticas que responden a intereses específicos —tanto económicos como de

control territorial— y a una sistemática invisibilización institucional de las realidades y necesidades particulares de las comunidades afromexicanas. La selectividad manifiesta en el reconocimiento de nuevos municipios revela las complejas dinámicas de poder que subyacen a las decisiones del Estado y el Congreso estatal, donde factores como la identidad étnica, las alianzas políticas estratégicas y los intereses económicos regionales juegan un papel determinante en la definición de qué localidades son consideradas merecedoras de autonomía municipal y cuáles deben permanecer subordinadas a estructuras de poder que históricamente las han marginado. Este mecanismo opera como una sofisticada estrategia de "hegemonía selectiva" (Smith, 2010) que, sin alterar fundamentalmente el sistema dominante, permite a la élite política mantener su control hegemónico mediante la prerrogativa de definir selectivamente qué poblaciones merecen reconocimiento autónómico y cuáles deben permanecer en condición de subordinación estructural.

3.2.3. Consecuencias y aprendizajes de la etapa

El fracaso en formalizar la solicitud de municipalización en 2012 reveló que las comunidades no enfrentaban únicamente trámites burocráticos estancados. En realidad, se toparon con una manifestación territorial de relaciones de poder que han dominado la Costa Chica guerrerense durante generaciones.

Un habitante local expresó con claridad esta comprensión: "Los Justo han mantenido el control del municipio durante años, y esa falta de avance en nuestra causa les ha convenido porque no quieren perder su dominio sobre nosotros" (Marce, comunicación personal, 28 de agosto de 2024). Esta interpretación política surgía de décadas de experiencia bajo redes caciquiles que habían consolidado un sistema clientelar donde las comunidades afromexicanas e indígenas permanecían sistemáticamente excluidas de las decisiones municipales importantes.

Sin embargo, la frustración acumulada ante el abandono estatal y la discriminación sistemática generó espacios de reflexión colectiva donde la comunidad comenzó a articular su experiencia de exclusión desde su condición afrodescendiente, no solo desde lo territorial. Esta reconfiguración identitaria marcó un giro estratégico fundamental. El aparente fracaso de la vía administrativa fertilizó el terreno para una politización más profunda de la identidad afromexicana que empezaba a cobrar fuerza en la década de 2010. Puede decirse que la frustración y el disgusto acumulados no se agotaron en la resignación, sino que, al encontrar

un nuevo lenguaje político y jurídico para nombrar la desigualdad, comenzaron a combinarse con una expectativa de cambio, configurando una “batería moral” que dotó de energía y sentido de urgencia a la acción colectiva (Jasper, 2014). De este modo, la lucha dejó de concebirse solo como gestión de trámites ante el Congreso local y se inscribió en una narrativa histórica más amplia que conectó la experiencia local con las narrativas del movimiento afromexicano en México.

Mientras la vía institucional para la remunicipalización parecía bloqueada por intereses políticos regionales, la afirmación de una identidad étnica distintiva abría nuevos caminos de reconocimiento y posibilidades de alianza. Así, las localidades transitaron de un reclamo específico por la creación municipal hacia una plataforma más amplia de reivindicación de derechos colectivos como pueblo afromexicano, inscribiendo su lucha en el marco del reconocimiento constitucional que se discutía nacionalmente. Esta transformación política se manifestó con claridad en 2021, cuando las localidades, consciente de las limitaciones administrativas para la remunicipalización, optó estratégicamente por la ruta electoral, postulando una candidatura afromexicana que representaran a sus comunidades. Este giro estratégico evidenciaba no solo adaptabilidad, sino también una maduración organizativa que diversificaba los caminos para acceder al poder local.

La campaña electoral se articuló deliberadamente en torno a la identidad afromexicana como plataforma política legítima. Un dirigente comunitario explicaba este cambio de perspectiva: "Ya comprendimos que no se trata solo de conseguir un municipio, sino de cambiar las reglas del juego" (Don Javi, comunicación personal, 5 de septiembre de 2024). Las localidades percibían que un posible triunfo electoral representaría un cambio de poder donde podrían impulsar diversos proyectos y redistribuir mejor los recursos municipales.

3.3. La participación electoral en el municipio de Azoyú: Estrategia de representación política afromexicana (2021)

El panorama político-electoral de Guerrero constituye un entramado complejo donde se entrelazan transformaciones jurídicas y luchas históricas por el poder local. Estas dinámicas han configurado las relaciones de subordinación que caracterizan a la región, especialmente en el ámbito municipal. Para comprender la apuesta electoral de estas localidades durante 2021, es fundamental situarla en este escenario más amplio, donde el municipio funciona no

solo como unidad administrativa, sino como territorio de disputa y plataforma para transformar las relaciones de poder locales y regionales.

Como señalan Dehouve & Bey (2006, p. 309), "cuando planteamos la pregunta: ¿cómo se hace política en Guerrero?, ésta se refiere, antes que todo, al nivel municipal". Esta centralidad del ámbito municipal en la política guerrerense genera un espacio de tensiones donde se manifiestan las contradicciones estructurales propias de la entidad. El municipio en Guerrero se convierte así en el espacio donde "se expresan directamente las profundas contradicciones que caracterizan a una entidad tensionada entre miseria y opulencia, ruralidad y urbanización, tradición y modernidad" (Gaussens, 2021, p. 133). Es precisamente en este nivel donde los proyectos políticos antagónicos se enfrentan y donde los grupos dominantes y dominados disputan el control de recursos y la definición del poder local.

El año 2021 representó un momento particularmente significativo para las comunidades afromexicanas. El reconocimiento constitucional obtenido en 2019 había generado expectativas renovadas respecto a la participación política. Este reconocimiento, que incluyó al pueblo afromexicano como parte de la composición pluricultural de la nación, constituyó un hito jurídico que parecía abrir nuevas posibilidades para la participación política efectiva. En este escenario, Suárez Martínez (2021, p. 87) señala que, durante este periodo, los pueblos afromexicanos echaron mano del capital disponible en ciertos momentos concretos, siempre dentro de una estructura política y geopolítica más amplia que funcionó como campo de acción para la movilización de esos capitales. Esta idea resulta fundamental para entender que las comunidades de la Costa Chica, y en particular las que analizo en esta investigación, leyeron el panorama electoral como una ventana de oportunidad para activar de forma estratégica su capital político y simbólico recién construido. Dentro de este escenario, la apuesta electoral en 2021 adquirió una dimensión que trascendió lo meramente representativo. Al presentar una candidatura explícitamente afromexicana a través del partido Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA), las localidades no buscaban simplemente acceder a un cargo, sino disputar el control de un espacio político históricamente negado.

El objetivo inicial no contemplaba constituirse como municipio autónomo de inmediato, sino transformar desde dentro la administración municipal de Azoyú. Esta estrategia pretendía promover proyectos de autogobierno y autodesarrollo que beneficiaran a las

localidades afromexicanas e indígenas sistemáticamente excluidas, reconfigurando así una relación desigual que durante décadas había caracterizado el vínculo entre la cabecera municipal mestiza y las localidades periféricas mayoritariamente afrodescendientes e indígenas. La movilización electoral de 2021 logró articular a diversas localidades afromexicanas como Los Quiterio, Tenango y Los Chegües, quienes decidieron respaldar al partido Morena.

Esta apuesta por la vía electoral resurgió en un contexto donde la lucha por la creación del municipio de Huehuetán, estancada desde 2012, encontró nuevo impulso gracias al reconocimiento constitucional y a la llegada de un gobierno federal autodenominado de “izquierda”. El gobierno de la llamada Cuarta Transformación (4T) había incorporado en su discurso la cuestión étnica —indígena y afrodescendiente— como parte de sus proyectos de reconocimiento y gestión de la diversidad cultural (López y Rivas, 2020). Este giro discursivo, que coincidió con las reformas anteriores a la Ley 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas del Estado de Guerrero, generó un clima propicio para que comunidades como Huehuetán vieran en la vía electoral no solo la posibilidad de disputar cargos, sino de reivindicar su derecho a ser reconocidas como sujetos diferenciados.

A pesar de ello, el creciente lugar de “lo afromexicano” en el discurso político federal y estatal durante 2021 significó un avance en términos de reconocimiento, pero al mismo tiempo mantuvo formas de inclusión subordinada que no alteraban las estructuras racializadas del poder local. Esta tensión entre reconocimiento en el papel y exclusión en la práctica se hace evidente al observar el funcionamiento del poder municipal en Guerrero. La captura del municipio por las élites locales no se limita a las figuras más visibles —presidente, síndicos o regidores—, sino que, con el tiempo, se ha ido afianzando una burocracia intermedia “compuesta por asalariados leales al cacique o al partido dominante” (Gaussens, 2021, p. 130), que ha permitido profundizar la dominación sobre las comunidades más empobrecidas. Dicha burocracia no solo reproduce jerarquías sociales, sino que también opera como filtro en la asignación de los beneficios del “desarrollo”, en sus variantes social, rural o urbana. Torres-Mazuera (2009, p. 478) advierte que “los asalariados del gobierno municipal se están convirtiendo en intermediarios indispensables en la gestión de los proyectos de desarrollo”, actuando como pequeños caciques en sus propios espacios de

influencia. En este esquema de relaciones asimétricas, las comunidades afromexicanas como Huehuetán no solo han estado ausentes del poder municipal formal, sino también de las redes clientelares que permiten acceder a proyectos, apoyos y obras públicas. Esta marginación cotidiana es la que finalmente empuja a estas comunidades a replantear su relación con el municipio, no solo como una instancia distante, sino como una estructura activa de exclusión territorial y racial.

Sin embargo, frente a estas formas de dominación, el municipio en Guerrero también ha funcionado históricamente como espacio de resistencia y construcción de alternativas. Como recuerda Gaussens (2021, p. 113), contra estas injusticias, en Guerrero no han dejado de latir con fuerza las luchas municipalistas. A pesar de la marginación económica y la subordinación política que han marcado a muchos municipios durante el siglo XX, el gobierno local no ha dejado de ser un centro articulador de movilización, siendo los ayuntamientos espacios clave donde se han producido avances significativos en términos de participación y autonomía popular (Torres Rodríguez, 2000; Rodríguez Wallenius, 2009a).

Este tipo de disputas no son nuevas en la entidad, donde comunidades indígenas y afrodescendientes han utilizado, desde hace décadas, la vía electoral para obtener control local y reconfigurar la política municipal. Como señalan Flores Félix & Canabal Cristiani (2022, p. 318), casos como los de Apolonio Cruz y Genaro Vázquez mostraron que, incluso frente a las estructuras internas de los partidos, las comunidades lograron imponer candidaturas propias y trasladar al interior del aparato partidario formas de decisión basadas en asambleas comunitarias. Estas experiencias revelan que, en Guerrero, la disputa por el poder municipal no siempre ha seguido una lógica puramente partidaria, sino que ha implicado procesos de apropiación comunitaria de las reglas electorales existentes.

En este contexto, el posicionamiento identitario de la comunidad afromexicana de Huehuetán en 2021 no debe interpretarse como un fenómeno aislado o meramente reactivo. Como señala Jerry (2023, p. 179), la negritud es un proceso de construcción en marcha que, en la Costa Chica, visibiliza los mecanismos sociales y simbólicos que configuran la diferencia étnico-racial. Se trata de un proceso complejo donde la identidad étnica se articula con demandas territoriales, económicas y políticas que buscan transformar relaciones estructurales de dominación. Desde esta perspectiva, la lucha de estas localidades durante el proceso electoral de 2021 cobra una dimensión que trasciende lo coyuntural: no se trató

simplemente de un reclamo localizado, sino de una apuesta por redefinir el poder desde abajo, enfrentando un sistema profundamente desigual y racializado que ha reservado históricamente el control municipal para las élites mestizas y urbanas. Su historia se inscribe, por tanto, en una lucha más amplia por democratizar el poder desde abajo, articulando identidad étnica, justicia territorial y soberanía comunitaria en un contexto marcado por la implementación de acciones afirmativas¹³⁸ que, aunque limitadas, abrieron fisuras en un sistema político tradicionalmente excluyente.

3.3.1. Postulación de una candidata afromexicana

La candidatura de la Dra. Leticia Javier Marín¹³⁹ en las elecciones municipales de 2021 marcó un momento decisivo en la historia política de Huehuetán y en las luchas afromexicanas contemporáneas. Su legitimidad comunitaria se había construido a través de años de servicio, siguiendo el legado de su madre, enfermera de la clínica local que había atendido a quienes no podían pagar servicios privados. Esto se fortaleció con su propia labor de ofrecer consultas gratuitas y apoyo constante a los sectores más vulnerables de estas localidades. Así, su figura se consolidó en la comunidad como alguien genuinamente comprometida con las necesidades locales. La participación electoral de Huehuetán se identifica como una vía legal para acceder al poder local. Este mecanismo permite que las comunidades participen en elecciones convencionales registrándose oficialmente bajo un partido político —en este caso MORENA— con la expectativa de que, al triunfar, puedan gobernarse con autonomía significativa e implementar proyectos propios. Según Torres Rodríguez (2000), estos procesos son característicos de municipios con población mayoritariamente indígena o afromexicana, donde no se requiere necesariamente una

¹³⁸ El Instituto Nacional Electoral estableció medidas para la participación de grupos vulnerables en las elecciones de ese año (2021) "con el objetivo de promover la participación de grupos históricamente discriminados", esto derivado de una sentencia del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). En este sentido, las acciones afirmativas se entendían como "una medida temporal, razonable, proporcional y objetiva compensatoria orientada a hacer realidad la igualdad material entre hombres y mujeres en el acceso a cargos de elección popular y por tanto, compensar o remediar una situación de injusticia o desventaja, para alcanzar una representación o un nivel de participación equilibrada" (Valladares de la Cruz *et al.*, 2021). Cabe mencionar que estas acciones afirmativas nacieron con el objetivo de disminuir las enormes brechas de representación y ejercicio de derechos político-electorales, se trata de acciones temporales (Kymlicka, 1996), es decir, que cumplen su cometido cuando las condiciones, en este caso de subrepresentación electoral, se hayan superado (Valladares de la Cruz *et al.*, 2021a).

¹³⁹ Médica, originaria de la localidad y egresada de la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro), no solo representaba una opción electoral, sino la materialización de aspiraciones colectivas históricamente postergadas.

remunicipalización formal, pues el triunfo electoral permite administrar el gobierno conforme a sus propias visiones y necesidades.

Este contexto explica la declaración de uno de los líderes comunitarios durante la campaña:

Nunca hemos tenido a alguien de Huehuetán en la presidencia, y por eso estamos en esta situación vergonzosa [la de separarse de Azoyú]. En ese momento [las elecciones locales de 2021] Huehuetán se puso de pie y participó en las elecciones (Doña China, comunicación personal, 4 de septiembre de 2024).

Esta afirmación refleja el clima político que rodeó la postulación de la Dra. Leticia, interpretada no como un episodio electoral aislado, sino como una oportunidad histórica para desafiar las estructuras de poder que habían monopolizado durante décadas la administración municipal de Azoyú en manos de determinadas familias. De esta manera, la campaña electoral trascendió su dimensión formal para convertirse en una nueva fase del proyecto autonómico. Ya no se buscaba la separación institucional, sino construir formas alternativas para ejercer el poder y de gobierno desde el interior del propio ayuntamiento.

La plataforma electoral de la Dra. Leticia articuló de manera estratégica las demandas históricas locales de Huehuetán con reivindicaciones específicamente afromexicanas. Las primeras incluían mejoras en infraestructura básica, acceso a servicios médicos adecuados y transparencia en la gestión de recursos municipales como el ramo 33 y 38. Las segundas destacaban el reconocimiento como afromexicana tanto personal como comunitario. Esta combinación de agendas permitió que la campaña resonara con las necesidades inmediatas de la población y con aspiraciones políticas de largo alcance. Como afirman Flores Félix & Canabal Cristiani (2022), este tipo de candidaturas tensiona las definiciones dominantes de "democracia" y disputa la incorporación de la diferencia como componente legítimo y necesario en la vida política municipal. Al integrar las demandas comunitarias y la revalorización de la identidad afromexicana, la campaña participó en lo que estos autores caracterizan como un proceso de "reinventar la tradición" y construir la identidad de forma dinámica e históricamente situada. Este fenómeno resulta particularmente significativo en estas localidades, donde la identidad afromexicana no había sido históricamente el eje central de las formas tradicionales de organización política. Sin embargo, en el contexto del reciente reconocimiento constitucional y las reformas multiculturales, se transformó en un recurso político legítimo y estratégico.

La candidatura trascendió la búsqueda de cargos institucionales para disputar públicamente la narrativa de exclusión que ha afectado históricamente a las localidades afroamericanas de la Costa Chica. Aunque la vía electoral evidenció limitaciones frente a las estructuras de poder local, la campaña abrió un espacio para reconfigurar el sentido mismo de la democracia, permitiendo que lo afroamericano se posicionara no como simple folclore o diferencia cultural, sino como fundamento legítimo de derecho.

La postulación de la Dra. Leticia siguió un patrón identificable en otros municipios guerrerenses con población indígena, donde las comunidades han utilizado estratégicamente la estructura partidista sin someterse a su lógica interna. Estas candidaturas son impulsadas desde la base comunitaria, no desde la estructura interna de los partidos políticos (Flores Félix & Canabal Cristiani, 2022), lo que genera tensiones evidentes con las facciones partidistas locales. Siguiendo experiencias similares, estas localidades afroamericanas optaron por utilizar al partido como un vehículo táctico subordinado a un proyecto mayor: alcanzar el autogobierno o, cuando menos, la gestión directa de los recursos y del poder local. En este sentido, la candidatura no fue producto de una política de apertura interna de MORENA, sino de una estrategia comunitaria que, pese a las limitaciones, logró imponer parcialmente su propia agenda al partido. El peso del movimiento en estas localidades convirtió al partido más en un instrumento que en un actor decisivo. Se comenzaron a gestar asambleas comunitarias que buscaron posicionar una candidatura afroamericana que representara genuinamente las demandas locales, aun enfrentándose a la estructura interna del partido y a sus mecanismos tradicionales de asignación de candidaturas, frecuentemente cuestionados por prácticas de "dedazo" y favoritismo (Padilla, 2024).

A pesar de haber logrado formalizar la candidatura, el respaldo partidista mostró fisuras evidentes. Según testimonios recogidos durante la investigación, la candidata y su equipo recibieron un apoyo económico mínimo de apenas 12 mil pesos, lo que obligó a las localidades y a la propia candidata a autofinanciar la campaña con recursos propios. Pedro, uno de los líderes locales, interpretó esta precariedad no como casualidad, sino como una forma velada de sabotaje interno, pues la dirigencia partidaria local consideraba que la contienda estaba definida de antemano. De hecho, varios actores locales señalaron repetidamente que las elecciones de Azoyú estaban "arregladas", y que el Movimiento de

Regeneración Nacional (MORENA) avaló la candidatura de Huehuetán precisamente porque no representaba una amenaza real al control municipal y caciquil de la región.¹⁴⁰

No obstante, estas dificultades, las localidades optaron por mantener su candidatura dentro de la estructura partidaria, reproduciendo una dinámica similar a la observada en otros municipios donde, pese a las tensiones, se decidió no romper con el partido para evitar caer en la ilegalidad y preservar la legitimidad de la lucha (Flores Félix & Canabal Cristiani, 2022). Esta elección puede leerse como parte de una estrategia cultural, en el sentido de que las decisiones tácticas sobre metas y medios siempre pasan por marcos culturales disponibles y buscan especializarse en la persuasión antes que en la confrontación abierta, intentando convencer y reordenar significados más que recurrir a la fuerza o al dinero (Jasper, 2014). Esta decisión estratégica permitió, al menos parcialmente, visibilizar las demandas específicas de estas localidades y sostener el proceso organizativo sin abandonar los cauces institucionales, al mismo tiempo que resignificaba la participación electoral desde las comunidades afromexicanas.

Representa uno de los primeros casos en que estas comunidades, ejerciendo su capacidad de agencia como la entiende Long (2007), se apropian estratégicamente de los mecanismos formales de participación política para articularlos con sus propias formas de organización y sus horizontes de lucha. De esta manera, abre un precedente significativo para futuros procesos de representación política en el caso de las poblaciones afromexicanas, demostrando que es posible disputar espacios de poder institucional sin renunciar a los proyectos autonómicos comunitarios.

3.3.2. Factores del fracaso electoral

Durante la campaña, la Dra. Leticia recorrió las comunidades de la región, donde fue recibida con respeto y respaldo, especialmente en las localidades afromexicanas del municipio de

¹⁴⁰ En el contexto de las elecciones de 2021, múltiples testimonios me señalaron que el municipio de Azoyú carecía de relevancia electoral comparativa frente a centros políticos como Chilpancingo o Acapulco, donde las contiendas por cargos municipales son intensamente disputadas. Esta jerarquización determina la distribución presupuestaria interna de los partidos, quienes deciden estratégicamente cuántos recursos destinar a cada campaña, resultando en la canalización mayoritaria de fondos hacia estos municipios prioritarios, mientras Azoyú quedaba desatendido. Consecuentemente, las candidaturas en municipios considerados "no importantes" como Azoyú o algunos de la región Montaña como Cochoapa el Grande, deben financiarse principalmente con recursos propios de los candidatos. Este fenómeno, que explica por qué dichos municipios suelen ser gobernados por élites regionales con capacidad económica para solventar sus propias campañas, ha sido documentado también en diversos estudios sobre política regional guerrerense (Wallenius, 2009a; Gaunsens, 2021; Torres Rodríguez, 2000; Nicasio González, 2019).

Azoyú, conocidas regionalmente como los "bajos"¹⁴¹. Sin embargo, las conversaciones informales en campo revelaron que, aunque superficialmente la campaña se desarrolló de forma pacífica, persistía un ambiente de tensión latente. Como señaló uno de los líderes comunitarios: "Afortunadamente, no hubo amenazas directas, pero sabíamos que el ambiente podía tornarse tenso" (Peche, comunicación personal, 12 septiembre de 2024).

La contienda electoral evidenció un choque entre visiones establecidas del poder y las nuevas demandas de representación. El resultado de esta dejó al descubierto profundas asimetrías en las condiciones de la contienda. La jornada del 6 de junio estuvo marcada por denuncias de compra de votos y presiones que condicionaron la participación, particularmente en comunidades indígenas vulnerables al control caciquil. Pero más allá de estas prácticas coercitivas tradicionales, la discriminación y el racismo emergieron como factores determinantes del proceso electoral. La Dra. Leticia enfrentó una campaña de desinformación orquestada por las élites tradicionales de Azoyú que se manifestó tanto explícita como sutilmente. Expresiones como ¿Cómo va a gobernar un negro? ¿Cómo va a gobernar un huehueteco? revelaban un racismo estructural que cuestiona la legitimidad de las comunidades afromexicanas para ejercer poder político.

Esta estrategia discriminatoria se complementó con tácticas específicas de división comunitaria. Una estrategia clave fue propagar el rumor de que, en caso de victoria de MORENA, la cabecera municipal se trasladaría a Huehuetán. Este planteamiento generaba división al presentar a Huehuetán y sus habitantes afrodescendientes como una amenaza para el orden establecido. La intimidación complementó todo lo anterior, aunque tuvo efectos diferenciados según las localidades. Las poblaciones afromexicanas resistieron estas presiones, pero las indígenas resultaron más vulnerables a las coacciones de los caciques locales. Como señalaron algunos habitantes: "nosotros no caímos en sus amenazas, pero ellos sí lograron intimidar a los indígenas para obligarlos a votar por ellos" (Peche, comunicación personal, 5 de julio de 2024). Esto revela tanto la persistencia de prácticas coercitivas como las respuestas diferenciadas de distintas localidades ante el control político.

Estas diferencias en las respuestas comunitarias apuntan hacia un factor estructural más profundo: la limitada articulación entre las comunidades afromexicanas e indígenas dentro del municipio. Como ha señalado Moore (2001, citado en Payero López, 2024), existe una

¹⁴¹ Debido a que se encuentran en las zonas más bajas cercanas a la costa del pacífico.

relación directa entre la participación democrática y la presencia de una identidad común entre gobernantes y gobernados. En otras palabras, cuanto más próximos social y culturalmente estén los representantes a las comunidades, mayor será la participación y mejores las condiciones de representación. Sin embargo, en el caso de estas localidades, esta condición básica no se cumple. La fractura no es solo identitaria entre la comunidad afromexicana y las autoridades municipales de Azoyú, sino también territorial, económica y política, consolidada a través de procesos históricos de marginación. Esta desarticulación se reflejó claramente en los patrones de votación.

Los resultados de la elección en Azoyú revelan algo más que simples preferencias políticas: muestran una clara división territorial que coincide con las diferencias étnicas del municipio. Este patrón electoral permite visualizar geográficamente esas diferencias. En Huchuetán, localidad mayoritariamente afromexicana (sección 0741), Leticia Javier Marín obtuvo un contundente 63.31% de los votos. Un apoyo similar se registró en otras localidades afromexicanas como Los Metates, Los Quiterio y Los Chegües (sección 0751), donde MORENA logró 54.86% frente al 29.20% del PRI-PRD. Estos números demuestran una clara identificación de las comunidades afromexicanas con su candidatura (véase Tabla 6).

Sin embargo, al analizar los resultados totales del municipio (véase Tabla 7), encontramos una realidad completamente distinta: el candidato del PRI-PRD, Luis Justo Bautista, se impuso con 4,635 votos (60.20%) frente a los 2,439 (31.67%) de Leticia Javier. Esta disparidad se explica porque la mayoría de votantes del municipio se concentra en la cabecera municipal y en localidades indígenas donde operan con mayor eficacia los mecanismos tradicionales de control político.

Esta contradicción revela fundamentalmente que las elecciones municipales reprodujeron las desigualdades estructurales existentes. Como señala Payero López (2024, p. 165), en contextos de división étnica "siempre ganarán los partidos de la nación hegemónica", en este caso, las estructuras mestizas tradicionalmente dominantes. La baja participación electoral en algunas zonas no debe interpretarse como apatía política, sino como síntoma de una crisis de representación más profunda. Esta crisis se manifiesta en que cuanto más distante se percibe la estructura de gobierno, menos dispuestas están las comunidades a participar en las instancias formales de la democracia (Payero López, 2024). Esta desconfianza limita la

efectividad de los mecanismos formales de representación y perpetúa un ciclo de exclusión política.

Tabla 6.

Resultados electorales por sección en las localidades afromexicanas del área de estudio (proceso electoral local 2021).

Sección	Localidades	Votos totales	MORENA	PRI-PRD	Otros*
0751	Los Metates, Los Quiterio, Los Chegües	226	124 (54.86%)	66 (29.20%)	36 (15.93%)
0741	Huehuetán	785	497 (63.31%)	200 (25.47%)	88 (11.21%)
0737	Tenango	308	145 (47.07%)	143 (46.42%)	20 (6.49%)
0738	Talapilla, Las Trancas, La Bocana	239	103 (43.09%)	108 (45.19%)	28 (11.72%)
0760	El Arenal	86	43 (50.00%)	42 (48.83%)	1 (1.16%)
Total	---	1,644	912 (55.47%)	559 (34.01%)	173 (10.52%)

Nota: La tabla muestra la votación de las secciones electorales correspondientes a las localidades estudiadas en el proceso electoral 2021. Los porcentajes fueron calculados a partir de los votos efectivos. La categoría "Otros" agrupa tanto los votos obtenidos por otros partidos políticos como los votos nulos registrados en las actas de cómputo.

Fuente: Elaboración propia con datos de Instituto Nacional Electoral (INE, s.f.) e IEPC-Gro (2021).

Tabla 7.

Composición y resultados de la elección de presidencia municipal en Azoyú, Guerrero, durante el proceso electoral local 2021.

Nombre del candidato	Partido político	Número de votos
Luis Justo Bautista	PRI-PRD	4,635 (60.20%)
Leticia Javier Marín	MORENA	2,439 (31.67%)
Nancy Clavel Justo	Movimiento Ciudadano	219 (2.84%)
Sonia Alvarado Calixto	RSP	81 (1.05%)
Guadalupe Justo Rodríguez	PT-PVEM	32 (0.41%)
Lucina Crispín De Jesús	Fuerza México	31 (0.40%)
Gloria Álvarez Javier	PAN	25 (0.32%)
Votos nulos	N/A	237 (3.07%)

Fuente: Elaboración propia con datos de Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del Estado de Guerrero (IEPC-Gro, 2021).

La experiencia electoral de las localidades afromexicanas ilustra lo que Payero López (2024, p. 165) identifica como un problema estructural: "en sociedades con divisiones nacionales —o étnicas en este caso— parece existir un problema de confianza mutua que vuelve inoperante el sistema representativo sobre el que se asientan las democracias actuales". En este contexto, lo que ocurre en Azoyú ejemplifica lo que Dussel (2018) denomina la "fetichización del poder": el poder municipal, que debería servir como instrumento para la representación justa de todas las comunidades, funciona en la práctica

como un mecanismo que reproduce la exclusión bajo una apariencia de procedimientos formales. En estos contextos "se perpetúa la condición subordinada de las minorías y las mayorías no tienen incentivo alguno para autolimitarse" (Payero López, 2024, p. 165). Este análisis permite entender por qué, tras la derrota electoral, las localidades intensificaron su demanda de separación administrativa. A pesar del resultado adverso, este proceso electoral tuvo un efecto catalizador¹⁴²: colocó en el debate público la exigencia de libre determinación, preparando el terreno para un "municipio *de facto*" que la comunidad asumiría posteriormente como respuesta a su marginación histórica.

3.3.3 Lecciones aprendidas

El proceso electoral de 2021 en Huehuetán reveló una realidad incómoda sobre los límites de la democracia institucional. Para las localidades afromexicanas, esta experiencia confirmó lo que Payero López (2024, p. 165) había señalado: "el sistema democrático resultante se halla desprovisto de las bondades que acompañan al gobierno del pueblo". Esta brecha entre las promesas democráticas y la realidad política local no fue simplemente una decepción pasajera, sino que representó lo que Dussel (2018) conceptualiza como la ruptura entre *potestas* y *potentia*: el momento en que las instituciones de poder se desconectan de su fundamento ético original, es decir, de la capacidad del pueblo para autodeterminarse políticamente.

En estas localidades, esta distorsión del proceso democrático adquirió características especialmente preocupantes. Las instituciones electorales, que debían servir como canales de participación ciudadana, funcionaron en realidad como instrumentos de control para una élite local: el grupo caciquil de Azoyú, que había monopolizado la representación política durante décadas. Aunque la democracia mantuvo sus formas procedimentales, se había convertido en

¹⁴² Este efecto catalizador puede comprenderse mediante el marco analítico propuesto por Wallenius (2009), quien examina cómo las luchas locales aparentemente aisladas trascienden su especificidad para articularse en movimientos más amplios. Según este autor, las demandas municipales que inicialmente parecen responder a problemáticas específicas —como la falta de representación afromexicana en Azoyú— adquieren dimensiones más amplias mediante dos procesos: primero, las tendencias estructurales que generalizan problemas locales, transformando preocupaciones particulares en inquietudes colectivas a través de intercambios intercomunitarios; segundo, la elaboración colectiva de interpretaciones sobre alternativas de solución que configuran un "proyecto de sociedad" compartido. En el caso de Huehuetán, observé cómo la experiencia electoral, más allá de sus resultados adversos, funcionó como plataforma para la construcción de un horizonte político-identitario que rebasó los límites de la contienda formal, permitiendo que la comunidad afromexicana transformara su aparente derrota electoral en un proceso de articulación política más profundo y de mayor alcance territorial.

lo que Dussel (2018) llama un "dispositivo fetichizado", vaciado de su potencial transformador y convertido en un mecanismo que perpetuaba la exclusión histórica de la población afromexicana. Sin embargo, la experiencia electoral también generó cambios políticos importantes, especialmente en el liderazgo comunitario. Leticia Javier Marín emergió fortalecida como referente de la comunidad, ganándose el reconocimiento de los pobladores: "La doctora Lety es lo mejor que tenemos" (Peche, comunicación personal, 25 de julio de 2024). Este reconocimiento reflejaba un logro fundamental: Huehuetán había demostrado que podía organizarse políticamente como una alternativa real al gobierno caciquil tradicional.

Desde el inicio, la comunidad había entendido que la participación electoral era solo una etapa dentro de un proyecto político más amplio. Como explicaba un poblador, el objetivo era claro:

Primero queríamos demostrar que sí se pueden hacer las cosas bien, gobernar con transparencia y mostrar que el dinero alcanza si se maneja bien. Después, buscaríamos la independencia de cada localidad al darle lo que le corresponde a cada una (Peche, comunicación personal, 31 de julio de 2024).

Esta visión estratégica revelaba que la elección no era un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar metas más ambiciosas de autodeterminación. Paralelamente, la relación entre las localidades afromexicanas y MORENA comenzó a fracturarse. Aunque estas mismas mantenían su apoyo general a las políticas del presidente López Obrador y posteriormente a Claudia Sheinbaum, el desencanto creció al comprobar que las estructuras intermedias del partido seguían reproduciendo las mismas prácticas clientelares de siempre. Como expresaba un habitante: "Como dice el presidente, hay que barrer de arriba hacia abajo, pero en los niveles estatales y municipales todo sigue igual" (Don Goyo, comunicación personal, 3 de agosto de 2024).

La derrota electoral, lejos de generar resignación, desató un proceso profundo de reflexión colectiva en la comunidad. Este análisis llevó a las localidades afromexicanas a cuestionar si debían seguir apostando exclusivamente por la vía electoral para ejercer su derecho a la autodeterminación. La deliberación surgió de una evaluación política madura que reconoció una realidad fundamental: bajo las condiciones locales existentes, la democracia representativa servía principalmente para mantener las estructuras de poder establecidas, no para transformarlas. Este reconocimiento formó parte de un trabajo de interpretación cultural

más amplio, en el que se reordenaron los marcos a través de los cuales se entendían los agravios, se identificaron responsables concretos de la exclusión política y se reforzó la idea de que la situación no era un destino “natural”, sino algo que podía ser modificado mediante la acción colectiva (Jasper, 2014). Varios factores críticos convergieron en este momento de reflexión: la brecha entre el discurso político nacional y las realidades locales, los recursos insuficientes para la campaña y la persistencia de las estructuras caciquiles. Estos elementos catalizaron un cambio estratégico crucial. Las comunidades afromexicanas reinterpretaron su derrota electoral no como un fracaso definitivo, sino como un aprendizaje político valioso que justificaba explorar caminos alternativos de organización. Esta transformación representa lo que Dussel (2018) describe como un retorno a la *potentia* originaria: la capacidad autoconstituyente del pueblo que emerge cuando reconoce que las instituciones existentes han sido capturadas por intereses que perpetúan su exclusión histórica. De manera paradójica, perder en las urnas impulsó un proceso más profundo de emancipación política que culminaría en la decisión histórica de constituirse como "municipio *de facto*". Esta experiencia demostró que cuando las vías formales de participación se cierran o resultan insuficientes, las comunidades marginadas encuentran caminos alternativos para ejercer su derecho fundamental a decidir sobre su propio destino.

La derrota electoral cambió profundamente la forma en que la comunidad entendía su relación con el Estado. Lo que había comenzado como una frustración democrática se transformó en algo más poderoso: la decisión de buscar caminos propios para ejercer su derecho a la autodeterminación. La experiencia de ser excluidos del poder a pesar de tener una candidata legítima los llevó a una conclusión radical: si las instituciones no los reconocían, ellos crearían las suyas propias. Esta convicción los condujo directamente hacia la decisión histórica de constituirse como municipio *de facto*, inaugurando la primera —al menos dentro de las políticas multiculturales— experiencia de autonomía afromexicana en México.

Capítulo IV: El municipio *de facto*: La identidad como estrategia de lucha por la libre determinación del municipio afromexicano de Huehuetán (2021)

La derrota electoral no representó el final de la lucha de estas localidades, sino el catalizador que transformó profundamente su horizonte político. Durante mi trabajo de campo pude constatar que para muchos habitantes este momento marcó un punto de inflexión que condensó años de frustraciones acumuladas frente a un sistema que sistemáticamente les negaba participación efectiva. La evidencia empírica sugiere que, ante la imposibilidad de acceder al poder mediante las vías institucionales establecidas, la comunidad comenzó a explorar alternativas que trascendieran los límites de la política tradicional, encontrando en el principio de libre determinación un nuevo marco conceptual y legal para articular sus demandas históricas.

Esta búsqueda de alternativas no surgió en el vacío, sino que se insertó en debates más amplios sobre la autonomía como derecho político. Según Sierra (1997), la demanda de autonomía representa "el derecho político e histórico de los pueblos indígenas [y ahora de los afromexicanos] a ejercer la libre determinación, a gobernarse a sí mismos dentro de los marcos del Estado nacional" (pp. 131-132). Esta demanda se interpreta de diferentes maneras: por un lado, una concepción localista¹⁴³ plantea la autonomía como el derecho de gestión de las cuestiones políticas, económicas y culturales desde el espacio de la comunidad, pidiendo el reconocimiento jurídico de la comunidad como ente de derecho y considerando fundamental partir de las autonomías de hecho para ampliar la demanda a espacios municipales o regionales que concuerden con el territorio, como es el caso de estas localidades.

Es crucial entender que el término "autodeterminación" posee carácter polisémico, adquiriendo distintos significados según el contexto (Payero López, 2024). En el caso

¹⁴³ Por otra parte, existe una visión que reivindica la autonomía como proyecto regional y pluriétnico, buscando garantizar la descentralización del Estado y el ejercicio democrático de la gestión administrativa y política de los grupos étnicos dentro de una región, demandando un régimen de autonomía regional a nivel constitucional. A pesar de sus diferencias, ambas perspectivas pretenden articular los derechos colectivos y políticos de estos grupos étnicos con la estructura jurídica política del Estado nacional, sin luchar por la separación territorial, diferenciándose así de otros proyectos autonómicos como los desarrollados en Europa, particularmente en los Balcanes (Buchanan, 2013; Bauman, 2005). En ese sentido Buchanan (2013, p.14) distingue entre secesión y autodeterminación; esta última no implica necesariamente la capacidad de independizarse del Estado en el que la minoría nacional se halla integrada: "Hay que evitar caer en la falacia de que la afirmación de que un pueblo tiene derecho a la autodeterminación implica que está legitimado para llevar a cabo la secesión."

mexicano, la distinción entre pueblos indígenas y afromexicanos no se reflejaba con nitidez en las normativas nacionales e internacionales (Hooker, 2005) hasta la reforma al artículo 2° en 2019. Esta ambigüedad, lejos de constituir un obstáculo, representó para las comunidades afromexicanas una oportunidad de reinterpretación estratégica de su identidad colectiva y sus derechos constitucionales. Por ello, cuando hablamos de autonomía en este contexto, la entendemos como "la capacidad desplegada y puesta en juego para darse forma colectivamente y gestionar algunos aspectos de la vida social [reconociendo que] la autonomía es parcial y no total, en tanto la capacidad de vivir de acuerdo a reglas definidas colectivamente está acotada o circunscrita únicamente a ciertos ámbitos" (Navarro, 2015, p. 10).

La adopción de este principio en Huehuetán no fue únicamente instrumental, sino que representó un cambio en la forma de concebir la relación con el Estado y su identidad étnica. Torres Rodríguez (2000) identifica dos estrategias principales de disputa por el control municipal cuando las vías convencionales se agotan: la lucha armada —ejemplificada por el EZLN en Chiapas— y la movilización social pacífica a través de marchas, plantones y mítines, como en el caso de esta investigación. En ambos casos, el elemento común es que, a partir de la declaración de autonomía, las comunidades inician proyectos de gobierno propio y desarrollo comunitario sin esperar la validación estatal.

Las comunidades afromexicanas optaron claramente por la segunda estrategia. Un día decisivo en esta trayectoria fue el 31 de julio de 2021, fecha que quedó grabada en la memoria colectiva como el momento fundacional de una nueva etapa política. Ese día, en un acto cargado de simbolismo que tuve oportunidad de documentar a través de testimonios y registros audiovisuales, las localidades afromexicanas proclamaron oficialmente su autonomía, separándose del municipio de Azoyú. La ceremonia no fue un simple evento protocolario, sino la materialización de un proceso de subjetivación política que venía gestándose desde años atrás.

Este capítulo analiza el tercer momento del proceso autonómico, surgido tras la derrota electoral de 2021 anteriormente analiza en el capítulo III marcada por una profunda desilusión frente al sistema partidista tradicional pero también por una notable maduración política y organizativa de estas localidades. Las asambleas comunitarias posteriores tomaron una decisión radical: conformar un "municipio *de facto*" basado en los usos y costumbres y

en sus derechos colectivos, particularmente en su derecho constitucional a la libre determinación, reconocido explícitamente desde 2019. Esta estrategia supone que las localidades se autodeclaren municipio autónomo, implementen estructuras de gobierno propio y proyectos de desarrollo comunitario, mientras exigen simultáneamente al Estado su reconocimiento oficial mediante diversos mecanismos de movilización social y presión política.

La lucha por la autodeterminación no surge de manera aislada, sino que se inserta en un marco regional más amplio donde diversas poblaciones indígenas y afromexicanas han comenzado a articular estrategias comunes para la creación de nuevos municipios en Guerrero. Este movimiento abarca aproximadamente 60 localidades que buscan separarse de sus municipios actuales para establecer nuevas entidades administrativas basadas en sus identidades étnicas, derechos colectivos y necesidades específicas. De estas localidades han surgido peticiones formales para crear los municipios de San Cristóbal, Huixtepec, Chimalapa, Pueblo Hidalgo y Huehuetán (Tlachinollan, 2023). Entre estas iniciativas, Huehuetán destaca por estar impulsada por población afromexicana, convirtiéndose en las primeras comunidades afrodescendientes en México en iniciar este tipo de gestión autonómica.

Nueve localidades conformaron el municipio *de facto* de Huehuetán, ubicado en Guerrero, cuyos habitantes declararon su territorio como "municipio afromexicano por la libre determinación" y buscan su reconocimiento mediante movilizaciones sociales. El proceso se inició en 2021, después de elecciones municipales cuyos resultados fueron ampliamente cuestionados. Estas comunidades demandaban servicios básicos como agua potable, luz eléctrica y caminos de acceso, decidiendo crear un nuevo municipio para acabar con la injusticia y discriminación por parte de las autoridades municipales. En las localidades pertenecientes al nuevo municipio se instalaron gobiernos paralelos a los ya existentes.

Estos procesos deben ubicarse en el escenario de la lucha indígena y afromexicana en el marco del multiculturalismo y el surgimiento de nuevos actores étnicos, pero también deben contextualizarse desde las particulares dinámicas sociopolíticas que históricamente presenta esta región. Así como el movimiento indígena por la autonomía se nutre y nutre otros movimientos (Burguete Cal y Mayor, 2005; Torres Rodríguez, 2000), considero que esto también ha ocurrido con las comunidades afromexicanas. Las formas y contenidos de estas

localidades son diversos, pero en conjunto conforman parte de múltiples demandas por autonomía presentes no solo en Guerrero, sino en otros estados de México y en toda Latinoamérica, con diferentes proyectos e ideas de autonomía, diversos apoyos y recursos.

Las estrategias desplegadas por estas localidades, ya sea por vías legales o de confrontación abierta, revelan la flexibilidad y capacidad de adaptación de estas comunidades para resistir y persistir en su lucha por la autonomía. Al mismo tiempo, muestran cómo la identidad étnica, utilizada estratégicamente, sirve como base de legitimidad y herramienta de cohesión social en un contexto donde la disputa por el poder local trasciende lo meramente administrativo para convertirse en una lucha por la justicia histórica y el reconocimiento pleno de los derechos colectivos de los pueblos afromexicanos.

4.1. De la frustración electoral al municipio *de facto*

La aparición de los pueblos indígenas y afromexicanos como actores políticos visibles parece un fenómeno reciente, pero esta percepción es engañosa. Durante décadas, el Estado mexicano canalizó sistemáticamente sus demandas a través del partido gobernante o las diluyó en categorías organizativas como "campesino", "ejidatario" o "beneficiario de programas sociales". Estas etiquetas impuestas desde arriba borrarón deliberadamente su especificidad étnico-cultural y, sobre todo, negaron sus aspiraciones autonómicas (Flores Félix & Méndez Bahena, 2008, p. 206).

Contrario a las narrativas oficiales que los presentan como sujetos pasivos, estas comunidades han mantenido una intensa vida política. Sin embargo, el aparato estatal solo ha reconocido lo étnico desde dos perspectivas limitantes: como patrimonio prehispánico muerto o como objeto del indigenismo de incorporación. Esta visión se alimenta de un racismo sustentado en la mestizofilia nacionalista (Flores Félix & Méndez Bahena, 2008). El resultado ha sido la construcción de una identidad nacional basada en un mestizaje idealizado que borra las diferencias étnico-raciales y niega la diversidad real del país. En este contexto histórico donde lo indígena marcaba la diferencia, lo afromexicano emerge ahora como un sujeto político que desafía las categorías establecidas.

Esta historia de invisibilización explica por qué la candidatura de Leticia Javier Marín generó tantas expectativas en las comunidades de la región. Su perfil representaba la posibilidad de romper el ciclo de exclusión que había definido su relación con el Estado. No obstante, los resultados electorales demostraron que, incluso bajo la "Cuarta

Transformación", las estructuras locales de poder conservaban intacta su capacidad de reproducirse. Este episodio reveló las profundas contradicciones entre el discurso transformador nacional y las continuidades en las dinámicas de poder local.

La derrota electoral, sin embargo, no significó el fin del proceso político sino su transformación. Como señala Martínez Navarrete (2021, p. 427), en contextos de antagonismo político como los que emergen alrededor de la autodeterminación, "se fraguan disposiciones conscientes que apuntan a organizarse estratégicamente con el fin de coordinar acciones colectivas frente a alguna amenaza o, a la vez, en torno a alguna aspiración política". Exactamente esto ocurrió en Huehuetán: la frustración post-electoral catalizó un proyecto concreto de autonomía que desafiaría las estructuras institucionales existentes.

La frustración funcionó como detonante de un proceso más profundo de reflexión colectiva. En las asambleas comunitarias que siguieron a las elecciones, los habitantes articularon un diagnóstico compartido sobre su relación histórica con la cabecera municipal y el Estado. La percepción generalizada —expresada en múltiples testimonios— era que las vías institucionales estaban estructuralmente bloqueadas para ellos, no por fallas ocasionales del sistema, sino por su diseño mismo. Esta dolorosa pero clarificadora constatación abrió paso a la exploración de alternativas basadas en el principio de libre determinación.

El proceso cobró forma concreta el 30 de junio de 2021, fecha que marca un hito fundamental en esta trayectoria. Ese día se realizó una asamblea histórica que reunió a autoridades comunitarias de Tenango, Talapilla, La Bocana, Las Trancas, Los Chegües, Los Quiterios, Los Metates, El Arenal y Huehuetán con el objetivo explícito de crear un municipio desde el ejercicio de la libre determinación y autonomía. Como documenta el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan (2024), las comunidades llevaban años reflexionando sobre esta posibilidad en sus asambleas, pero fue hasta ese momento cuando finalmente decidieron materializarla, motivadas por el abandono sistemático del municipio de Azoyú, que las mantenía sin obras ni servicios básicos.

La asamblea del 30 de junio no se limitó a discutir la autonomía en términos teóricos, sino que tomó decisiones concretas para materializarla. Por unanimidad, las comunidades acordaron solicitar su separación de Azoyú y formar un nuevo municipio con cabecera en Huehuetán. Simultáneamente, nombraron un comité gestor encabezado por Hermelindo

Javier como presidente, acompañado por Marcelino Sánchez, Ángel Quiterio, Hesiquia Lorenzo y Leobardo Herrera en distintos cargos (Tlachinollan, 2024).

La conformación de este comité representa un aspecto fundamental del proceso autonómico: la creación de una institucionalidad paralela que no busca insertarse en el sistema existente, sino constituir uno propio con legitimidad derivada directamente de la asamblea comunitaria. Este acto puede interpretarse como un ejercicio de lo que Sieder (2013) denomina "legalidad cosmopolita subalterna", es decir, la construcción desde abajo de marcos normativos alternativos que disputan el monopolio estatal de la producción jurídica.

Es importante reconocer que estas asambleas no fueron espacios homogéneos ni libres de tensiones internas. Los testimonios recogidos revelan cómo la discusión sobre la autonomía generó debates intensos entre posiciones más pragmáticas —que buscaban negociar con el Estado— y posturas más radicales —que apostaban por la ruptura total. Estas tensiones, lejos de conducir a una polarización estéril, produjeron síntesis creativas que enriquecieron el proyecto autonómico y permiten comprender la complejidad de las negociaciones internas que caracterizan los procesos de autodeterminación.

El momento culminante de esta etapa inicial llegó el 31 de julio de 2021. Ese día, en un acto multitudinario que congregó a cientos de habitantes y a los comisarios de las nueve localidades participantes, la antigua comisaría municipal de Huehuetán se transformó, en acto y símbolo, en la sede del nuevo cabildo autónomo. Como lo describió el diario *El Sur*, durante esta reunión simbólica las nueve comunidades acordaron formalmente su separación del municipio de Azoyú y constituyeron el municipio con cabecera en Huehuetán, argumentando que ejercían el derecho a la autodeterminación que les reconoce la Constitución (Cervantes, 2021).

La proclamación oficial no fue simplemente una declaración política, sino una acción que transformó materialmente el espacio público. Durante la ceremonia —reconstruida a través de múltiples testimonios y registros fotográficos— Leticia Javier Marín tomó protesta como presidenta municipal instituyente y encabezó el corte del listón inaugural del edificio que albergaría los poderes municipales. También se develó el escudo del nuevo municipio, cuyos lemas "Sólo el pueblo puede salvar al pueblo" y "Poder del pueblo de México, libre determinación" subrayaban el carácter emancipatorio del proceso (Santamaría, 2021).

La estrategia comunitaria demostró su sofisticación en varios momentos clave. Antes del acto inaugural, Leticia Javier Marín había solicitado al enviado de Gobernación Federal, Mario Raúl Castro Sánchez, que intercediera para que el presidente Andrés Manuel López Obrador asistiera al evento. Aunque la invitación no obtuvo respuesta, la ceremonia se realizó, evidenciando que la comunidad, si bien no rechazaba el diálogo con el Estado federal, tampoco condicionaba su autodeterminación a la validación externa (Santamaría, 2021).

Esta estrategia se complementó con acciones administrativas precisas. El 27 de julio, días antes del acto inaugural, representantes del municipio habían acudido al Palacio Nacional para informar al presidente mediante un oficio en el que se adhirieron al "Derecho Supremo a la Libre Determinación de los Pueblos", dejando constancia en los archivos de la Presidencia (Briseño, 2022). Este acto, aparentemente formal, revela una estrategia sofisticada: notificar directamente al poder federal, evitando la mediación de autoridades locales y estatales que históricamente habían bloqueado sus demandas, como había ocurrido en 2012.

Durante el acto fundacional, diversos oradores articularon cuidadosamente el marco jurídico que legitimaba su decisión. Se invocó el artículo 2º de la Constitución Mexicana, reformado en 2019 para reconocer a los pueblos afromexicanos, así como el artículo 39, que establece que "la soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo". Además, se citaron instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la OIT, construyendo así un entramado legal complejo que amparaba la decisión autonómica.

El evento también contó con la presencia de figuras externas que aportaron legitimidad simbólica al proceso. Entre ellas destacaron militantes morenistas de diversos municipios como Ramón Gracida González y Jesús Marcial Liborio, así como la diputada plurinominal electa por MORENA, Marben de la Cruz Santiago, quien durante su intervención afirmó que "luchará para que a Huehuetán se le reconozca formalmente y se le asignen los recursos necesarios" (Santamaría, 2021).

La constitución del municipio *de facto* inauguró no solo un proceso político-administrativo, sino también un intenso trabajo de resignificación cultural. Una vez establecidas las estructuras formales de autoridad y el marco jurídico de legitimación, los actores comunitarios comenzaron a desplegar estratégicamente elementos de su identidad afromexicana como recursos políticos en la arena pública. Este giro estratégico revela cómo

las identidades étnico-raciales, lejos de constituir esencias inmutables, funcionan como repertorios culturales que los sujetos colectivos movilizan reflexivamente según contextos y objetivos específicos. La transformación de lo afromexicano —de categoría estigmatizada a fuente de derechos diferenciados— ilustra lo que Hale (2005) denomina "la política cultural de la identidad", donde los marcadores étnicos no son simplemente vestigios tradicionales, sino elementos activamente reconfigurados en los procesos de lucha por reconocimiento (Fraser, 2000) y redistribución política (Hoffmann, 2008).

4.2. La identidad como estrategia de lucha: Lo afromexicano como recurso político

Durante la década de los noventa, el reconocimiento de la alteridad indígena en América Latina experimentó lo que Gros (2012) denomina una "ruptura ideológica", especialmente visible en Colombia. Los pueblos indígenas comenzaron a usar estratégicamente su identidad étnica con fines políticos, logrando incluir sus demandas en la Constitución de 1991. En México, este proceso se activó tras el levantamiento zapatista y la firma de los Acuerdos de San Andrés, que aunque enfrentaron múltiples obstáculos, sentaron precedentes para reformas posteriores en derechos colectivos (López Bárcenas, 2016).

Siguiendo a Segato (2007), el Estado produce "formaciones nacionales de alteridad", es decir, marcos que permiten administrar la diferencia sin desestabilizar el orden nacional. En este contexto, "afromexicano" emerge como una categoría impuesta desde arriba, que responde más a necesidades estatales de incluir, ordenar y visibilizar bajo sus propios términos, que a los procesos identitarios diversos de las comunidades. Sin embargo, esta categoría no es aceptada pasivamente. En el transcurso de mi trabajo de campo pude observar que, en el marco de la lucha por el reconocimiento municipal y la autonomía, los actores locales instrumentalizan del término "afromexicano" como estrategia de lucha frente al Estado.

Esta apropiación táctica no sustituye las formas locales de vivir la diferencia. En el día a día, otras identificaciones —ligadas a la comunidad, la historia familiar, el color de piel, el barrio, o etiquetas como "negro", "prieto", "moreno", "gente de aquí"— tienen mayor relevancia en la autopercepción y organización social. El uso de "afromexicano" en la lucha municipal debe entenderse entonces no como expresión de una identidad fija, sino como

estrategia discursiva situada en un campo más amplio de disputas por el reconocimiento, la autonomía y el lugar de lo negro en la nación.

El proceso autonómico de Huehuetán muestra cómo la comunidad articula su identidad étnica como herramienta política sin caer en esencialismos. A diferencia de otras organizaciones afrodescendientes que adoptan un "lenguaje de la cultura" basado en símbolos de la diáspora africana (Jerry, 2023), en Huehuetán las referencias a África son secundarias. Las manifestaciones culturales locales se nutren más bien de un nacionalismo popular y una memoria vinculada a la Revolución Mexicana y las luchas agrarias regionales. Danzas como la de los Apaches o la Conquista no operan como expresiones de negritud, sino como formas de reafirmación identitaria local que, sin embargo, no niega su componente afrodescendiente.

Esta particularidad ha generado una distancia estratégica entre Huehuetán y organizaciones afromexicanas más visibles, cuya agenda se centra en el reconocimiento cultural ante instancias estatales e internacionales. Como documenté a través de entrevistas con líderes comunitarios, la prioridad en Huehuetán no ha sido la visibilización cultural de lo afromexicano, sino la construcción de un proyecto político territorial centrado en la autonomía y redistribución de recursos.

La reforma constitucional del artículo 2º en 2019, que reconoció a los pueblos afromexicanos como parte de la composición pluricultural nacional, abrió una ventana de oportunidad estratégica. Como señala Hoffmann (2006), estas reformas, aunque responden a lógicas multiculturales que no cuestionan las estructuras de poder, pueden ser apropiadas por las comunidades para avanzar agendas más radicales de transformación social.

Este proceso de resignificación estratégica se evidencia en las palabras de Marben de la Cruz Santiago durante el acto inaugural del municipio *de facto*:

Nosotros representamos la tercera raíz. Han sido años de lucha para que nos reconocieran en la Constitución Mexicana. El 19 de agosto del 2019 estamos en la Constitución. En el artículo número dos dice que somos reconocidos como pueblo afro. Hoy este lugar¹⁴⁴ será ejemplo para muchos pueblos originarios, porque ahora, ahora sí se aplica la ley (Diario Alternativo, 2022).

Este discurso ilustra cómo el reconocimiento constitucional se reinterpreta no como fin en sí mismo, sino como estrategia para legitimar reclamos más profundos de autodeterminación territorial y política. Como argumenta Gros (2012), identificarse como indígena o

¹⁴⁴ Haciendo referencia al recién proclamado municipio de Huehuetán en 2021.

afrodescendiente implica no solo afirmar una identidad cultural, sino también acceder a derechos fundamentales como el control territorial, el autogobierno, la atención médica gratuita y la educación.

El término "afromexicano" se convierte así en una "estrategia de lucha" frente al colonialismo interno, estructura de dominación que perpetúa formas de exclusión heredadas de la época colonial. Esta lucha, marcada por el contexto del caciquismo y liderazgos locales aliados con el Estado, ha mantenido dinámicas de marginación sobre estas localidades. La reivindicación de la categoría "afromexicano" no solo busca reconocimiento, sino que se articula como estrategia para disputar el poder local, exigiendo autonomía política y separación de estructuras municipales que han desatendido sus necesidades.

La estratificación social colonial en América Latina dejó marcas duraderas al combinar jerarquías raciales y sociales sin superposición perfecta. Este sistema generó múltiples juegos identitarios donde las apariencias raciales funcionan como marcadores corporales y sociales, pero también como construcciones culturales sujetas a interpretación (Cunin, 2003, p. 18). Varias autoras (Hoffmann, 2006; Lara, 2014; Lewis, 2001, 2012) señalan que no existe una identidad étnica afromexicana colectivamente construida como la de los pueblos indígenas, ni en la Costa Chica ni en México, y que hay una débil aceptación de esa categoría por parte del pueblo. La categoría es utilizada principalmente por organizaciones del movimiento social y una sección de la población movilizada, pero no por el pueblo en general.

En este contexto se manifiesta un "esencialismo estratégico" que, desde la perspectiva de Spivak (2009), constituye lo que denominó una "estrategia de lucha" que fortalece las demandas y cohesiona a la población en torno a un objetivo común: la construcción de un gobierno propio. La etnicidad se presenta no como característica cultural esencial e inmutable, sino como categoría política activamente movilizada en contextos específicos de confrontación. Como señalan Bejarano *et al.* (2013, p. 8), "etnicidad se ha convertido en un asunto crucial en los diferentes procesos políticos", ampliándose también los sectores involucrados.

Lo afromexicano en estas localidades no remite a una pertenencia pasiva o meramente descriptiva, sino a una identidad activa y resignificada que se politiza estratégicamente para disputar territorio, municipio, representación y reconocimiento frente al Estado y otros actores de poder. Para estas comunidades, la reivindicación étnica se presenta como estrategia

más eficaz que el mestizaje para participar en la sociedad nacional. Al optar por reivindicar su identidad afromexicana, las comunidades no solo reclaman su derecho a la autodeterminación, sino que exigen una redistribución de poder que contemple sus particularidades culturales y sociales.

La identidad afromexicana en la Costa Chica no se reduce a una sola categoría, sino que se articula a través de múltiples posiciones como afrodescendiente, afromexicano, afrocosteño, entre otras (López Chávez, 2019, p. 290). Esta diversidad refuerza la idea de que la identidad no es una esencia previa, sino una construcción activa que responde a condiciones históricas específicas. Como señala Cunin (2003, p. 18) para el caso colombiano, las apariencias no remiten únicamente a características físicas del individuo racializado, sino que están mediadas por el estatus socioeconómico y las dinámicas concretas de la interacción social.

Mi trabajo de campo confirma esta observación con una precisión relevante: si bien el discurso de ancestralidad africana opera como estrategia poderosa para exigir derechos colectivos frente al Estado, para los habitantes de Huehuetán su verdadera ancestralidad está arraigada localmente en la Costa Chica misma. No perciben África como territorio histórico al cual deban regresar simbólica o políticamente, sino que enfatizan su origen inmediato en el espacio social y geográfico que actualmente habitan. Esto revela una doble dimensión en el uso de la identidad: hacia afuera, como herramienta estratégica frente a instituciones estatales y organizaciones civiles; hacia adentro, como sentido profundo de pertenencia local y territorial.

Este proceso se expresa también en las formas particulares en que la comunidad elabora sus narrativas de origen. Jerry (2023) observó que, a diferencia del tropo globalizado del "pasaje medio", en la región ha cobrado fuerza la figura del naufragio como relato identitario, situando la presencia afro no solo como producto de la trata esclavista, sino como presencia antigua, local y anclada territorialmente. Esta narrativa permite enfatizar que las comunidades afromexicanas de la Costa Chica —y específicamente Huehuetán— no son meros vestigios, sino sujetos históricos que han participado activamente en la construcción de la región y la nación.

Tras la declaración formal de autonomía, el municipio de Huehuetán se enfrentó a la indiferencia institucional y la falta de reconocimiento oficial. Esta situación llevó a una

escalada en las medidas de presión, que transitaron de declaraciones formales a acciones directas de protesta. El 31 de enero de 2022 marca un punto de inflexión en esta estrategia. Ese día, pobladores de Huehuetán, junto con comunidades de Pueblo Hidalgo (San Luis Acatlán), Huixtepec (Ometepec) y Chimalapa (Igualapa), bloquearon la carretera federal 200 Acapulco-Pinotepa Nacional para exigir su reconocimiento como municipios "libres y autónomos". El bloqueo se justificó por "la falta de interés con que hemos sido tratados por las autoridades federales y estatales" (Cervantes, 2022).

Esta acción directa no fue improvisada, sino resultado de una deliberación colectiva previa. Días antes, el 19 de enero, se había realizado una asamblea donde Leticia Javier Marín enfatizó la urgencia de activar procesos de presión coordinados:

De esta reunión se toma el acuerdo. Vamos a hacer lo pertinente como al toque de guerra [...] Todo mundo en sus comunidades a levantar las actas que firme la gente de que está enterada y de que están puestos [...] Con esa presión que se le haga a las autoridades [...] Tenemos seis meses señores, no nos han atendido. Y aquí está la respuesta contundente del pueblo (Huehuetán, Guerrero. Municipio de Nueva Creación por la Libre Determinación, 2022).

Esta afirmación revela que la lucha no se limitaba a demandas materiales concretas, sino que implicaba una reivindicación de dignidad y reconocimiento que cuestionaba las jerarquías raciales y sociales históricamente establecidas.

no todo el tiempo vamos a tener el pie en el pescuezo. No todo el tiempo vamos a vivir agachados ni de rodillas [...] porque somos gentes pensantes. Somos gentes con inteligencia. Somos gentes que podemos ostentar cualquier cargo que se nos imponga (107.9 FM Radio Huehuetán, 2022a)

La afirmación adquiere especial relevancia en un contexto donde la negación de capacidad intelectual y política a las comunidades afrodescendientes ha sido una constante.

Este uso político de la identidad no está exento de tensiones y contradicciones. Durante mi trabajo etnográfico pude constatar que dentro de la propia comunidad existen debates sobre el significado y alcance de lo afromexicano como categoría política. Mientras algunos sectores, particularmente los más vinculados a organizaciones regionales, enfatizan la dimensión cultural y la conexión con la diáspora africana, otros, especialmente en la base comunitaria, priorizan demandas más concretas relacionadas con el desarrollo local y la autonomía política. A esto se suman las confrontaciones entre organizaciones afromexicanas respecto a la decisión de "cómo llamarse" para ser reconocidos constitucionalmente, sin que las mismas organizaciones hayan llegado a un consenso (López Chávez, 2019, p. 304).

Varias autoras (Lara, 2010; Lewis, 2012; Hoffmann, 2000) han afirmado que existe una desconexión entre la movilización y el pueblo, principalmente porque no existe una identidad étnica afromexicana colectivamente construida y aceptada. Ambas cuestiones han influido en el desarrollo y éxito de la movilización (López Chávez, 2019, p. 312).

Estas tensiones, lejos de debilitar el proyecto autonómico, lo han enriquecido, generando síntesis creativas que combinan elementos identitarios, reivindicaciones históricas y proyecciones políticas. Como advierte Sierra (1997):

Si los grupos [étnicos] pretenden definir cuáles son las costumbres legítimas seguramente habrá una discusión a su interior y no necesariamente un acuerdo entre ellos. El intento de definir las tradiciones legítimas como núcleo de identidad de los grupos étnicos puede traer consecuencias funestas al esconder contradicciones y diferencias constitutivas (p. 134).

Lo relevante en el caso de Huehuetán es que esta articulación estratégica de la identidad étnica no es meramente instrumental ni oportunista. Siguiendo a Hall (2011), podemos interpretarla como un proceso de "identificación" más que de "identidad", es decir, como construcción activa y situada que responde a condiciones históricas específicas. La identidad afromexicana funciona así como un "punto de sutura" que articula posiciones políticas y demandas históricas, sin constituir una esencia pre-política ni inmutable. Al igual que Sierra (1997, p. 132) observó en el caso indígena de los noventa, considero que este manejo del discurso étnico debe verse como expresión de un recurso político, ideológico y simbólico para confrontar las ideologías racistas dominantes y afirmar una identidad, más que como expresión de las prácticas vigentes en las localidades afromexicanas.

En Huehuetán, la identidad afro no es homogénea ni se articula como nostalgia romántica de raíces africanas, sino como herramienta política situada. Su movilización puede leerse como parte de una "guerra de posiciones" (Flores Félix & Canabal Cristiani, 2022, p. 313) que busca disputar espacios de autonomía ante un Estado y un municipio que históricamente les han negado representación efectiva. Esta forma de actuación sirve como estrategia (Restrepo, 2004; Hooker, 2014), donde las comunidades utilizan tácticamente ciertos atributos identitarios para posicionarse como sujetos colectivos con capacidad de autodeterminación, sin caer en el mito de las esencias.

Gros (2012) argumenta que cuando una comunidad recurre a su condición étnica para proteger su territorio y organización social, la acusación de manipulación pierde fuerza. La búsqueda de amparo en las protecciones legales no debe verse como simple explotación de

la identidad, sino como herramienta legítima para garantizar derechos y supervivencia comunitaria. Este planteamiento se hace especialmente relevante en Huehuetán, donde la reivindicación de la identidad afromexicana se erige no como rechazo a la sociedad mestiza o al proyecto nacional, sino como medio para integrarse en igualdad de condiciones y asegurar el acceso a beneficios colectivos.

Como señala Martínez Navarrete (2021, p. 426), en contextos de antagonismo político, los sujetos movilizados comparten códigos culturales mínimos que les permiten reconocerse entre sí y activar referentes identitarios que cohesionan y marcan fronteras respecto a otras formas de relación con el poder. Al igual que en el caso indígena, la valoración de identidades tradicionales en el discurso afromexicano contemporáneo se debe más a un interés político históricamente justificado de controlar recursos y cuestionar una dominación política y cultural, que a la búsqueda abstracta de una identidad (Sierra, 1997, p. 133).

Podría pensarse que estas formas de narrar la negritud y la historia de las comunidades afromexicanas en la Costa Chica son una invención reciente, resultado exclusivo del auge de las políticas multiculturales y los nuevos marcos jurídicos. Sin embargo, como advierte Jerry (2023), muchas personas que participan de estos relatos remiten a historias y tradiciones transmitidas por generaciones anteriores, incluso antes del reconocimiento formal de la negritud en México. Estas memorias, debido a la hegemonía del mestizaje como proyecto de Estado, no lograron integrarse plenamente en la historia oficial nacional, limitándose a circular en el ámbito local y regional.

Esta situación tiene un efecto doble: por un lado, estas narrativas han persistido como elementos de memoria viva; por otro, se encuentran profundamente vinculadas a las dinámicas políticas contemporáneas, encontrando en el presente un espacio de resignificación y rearticulación. Así, la producción actual de identidades y narrativas afromexicanas en comunidades como Huehuetán no puede entenderse únicamente como invención, sino como invención situada, es decir, como producción estratégica de sentido sobre el pasado anclada a las posibilidades de acción política abiertas en el presente (Jerry, 2023).

De ahí la propuesta de Hall (2013) de entender la identidad no como recuperación de un pasado mítico homogéneo sino en su reinención desde el presente. En palabras de Hall, la identidad "más allá de estar fija esencialmente está sujeta al continuo juego de la historia, de

la cultura y el poder". La lucha por la identidad es en este sentido una lucha política por el derecho a definir una posición y una ruptura (Sierra, 1997, p. 133).

4.3. Las movilizaciones, protestas y redes de solidaridad en la lucha autonómica

Para entender las movilizaciones y redes de solidaridad que se desarrollaron en Huehuetán, es fundamental analizar cómo los individuos reconocen similitudes entre sí y deciden actuar de manera colectiva. El potencial de movilización representa "la percepción interactiva y negociada de las oportunidades y las restricciones de acción comunes a cierto número de individuos", lo que constituye una herramienta útil para comprender cómo las organizaciones funcionan como redes de reclutamiento bajo la identidad colectiva afromexicana. Sin embargo, las definiciones teóricas no siempre capturan todos los casos debido a sus particularidades históricas, espaciales y culturales. Por ello, la acción colectiva de las organizaciones afromexicanas puede entenderse como "una movilización etnopolítica de carácter regional, que tiende a comunicarse y moverse en redes, y cuyo proceso organizativo pretende constituirse en un movimiento de carácter nacional" (López Chávez, 2019, p. 291).

Esta perspectiva teórica cobra sentido cuando se examina el caso concreto de Huehuetán, que ilustra cómo la lucha por la autodeterminación no surge de manera aislada. Por el contrario, se inserta en un marco regional más amplio donde diversas poblaciones indígenas y afromexicanas han comenzado a desarrollar estrategias comunes para la creación de nuevos municipios en Guerrero. Este movimiento regional abarca aproximadamente 60 localidades que buscan separarse de sus municipios actuales para establecer nuevas entidades administrativas basadas en sus identidades étnicas, derechos colectivos y necesidades específicas. De estas localidades han surgido peticiones formales para crear los municipios de San Cristóbal, Huixtepec, Chimalapa, Pueblo Hidalgo y Huehuetán (Tachinollan, 2023). Este último destaca por estar impulsado por población afromexicana, convirtiéndose así en las primeras comunidades afrodescendientes en México en iniciar este tipo de gestión autonómica.

La experiencia de Huehuetán se distingue por haber desarrollado una estrategia dual que combinó diferentes formas de acción colectiva. La movilización no se limitó únicamente a acciones de protesta, sino que paralelamente desarrolló una intensa actividad de gestión institucional, presentando sus demandas ante diferentes instancias gubernamentales. Un ejemplo claro de esta doble estrategia ocurrió el 5 de octubre de 2021, cuando entregaron

actas de asamblea a las autoridades correspondientes, cumpliendo formalmente con los requisitos legales para su reconocimiento (Ramírez García, 2022b). Esta combinación de presión directa con gestión institucional revela una comprensión sofisticada de las dinámicas políticas y una notable capacidad para moverse entre diferentes registros de acción colectiva.

El bloqueo carretero de enero-febrero de 2022, que pude documentar a través de testimonios audiovisuales, evidenció el carácter comunitario y organizado de la acción. Un participante declaró ante los medios presentes:

Las guardias continúan. Continúa cerrado. Las señoras siguen trabajando en la cocina. Se van a organizar los grupos de manera temática y aquí vamos a estar. La carretera, aunque nos duela, va a permanecer cerrado este kilómetro porque así está decidido y hasta que se delibere con el Congreso y con el Gobierno del Estado (107.9 FM Radio Huehuetán, 2022b).

Esta acción no fue espontánea sino parte de una estrategia deliberada que aprovechaba la ubicación geográfica privilegiada de Huehuetán. Al estar situada junto a la única vía que conecta a las poblaciones de la Costa Chica, la comunidad utilizó este punto estratégico en la carretera federal para maximizar el impacto de la protesta.

Mientras desarrollaban estas acciones externas, la comunidad también llevó a cabo un intenso trabajo interno de construcción institucional. La creación del municipio *de facto* el 31 de julio de 2021 no implicó simplemente una declaración formal, sino la implementación de estructuras concretas de gobierno y administración para materializar la autonomía en la vida cotidiana. Un elemento fundamental en este proceso fue el establecimiento de la radio comunitaria "107.9 FM Radio Huehuetán", que se convirtió en un instrumento crucial para la comunicación interna, la difusión externa de la lucha y la construcción de una narrativa propia que contrarrestara el silenciamiento mediático impuesto por los medios tradicionales.

Sin embargo, este proceso de institucionalización enfrentó numerosos obstáculos significativos. Uno de los más dolorosos fue la pérdida de muchos de los principales promotores del movimiento durante la pandemia de COVID-19. Como me compartió con dolor uno de los entrevistados: "No fue por violencia ni por conflictos, la mayoría murió por la pandemia de COVID-19, o como aquí le decíamos, 'el covi'" (Marce, comunicación personal, 2 de agosto de 2021). Además de esta pérdida humana, se sumaron dificultades materiales y burocráticas importantes. La barrera demográfica representaba un impedimento legal considerable: la población requerida para crear un municipio debía superar cierto número de habitantes, pero Huehuetán apenas alcanzaba los 3,561 (INEGI, 2020). Por si

fuera poco, la burocracia estatal operaba como un mecanismo de desgaste que, mediante dilaciones y complejidades procedimentales, buscaba desactivar demandas legítimas.

A pesar de estas adversidades, la comunidad demostró una notable capacidad de resistencia y creatividad para sostener su lucha. El movimiento se financió con esfuerzo propio, organizando rifas, bailes, ventas de productos locales e incluso rifas de ganado para cubrir los costos legales y administrativos. Aunque esta determinación dejó la causa en manos de una nueva generación de jóvenes que, sin tener la fuerza política suficiente para romper definitivamente con el sistema estatal, mantuvieron viva la esperanza de autonomía.

Frente a este escenario adverso, una estrategia fundamental fue recurrir al apoyo de sus redes migrantes, particularmente de originarios de Huehuetán radicados en otras regiones de México o en Estados Unidos. Mediante remesas, donativos y apoyos en especie, estos migrantes se convirtieron en actores clave para financiar actividades organizativas, movilizaciones y gestiones locales. De manera complementaria, la cooperación intercomunitaria emergió como otro mecanismo de supervivencia: las distintas localidades vinculadas al proyecto del municipio afromexicano aportaban recursos, ya fuera en dinero o en trabajo, para cubrir gastos de transporte, alimentación o documentación durante asambleas y movilizaciones. Un factor que paradójicamente facilitó la viabilidad práctica del proyecto fue la débil relación económica histórica entre Huehuetán y Azoyú: la comunidad ya funcionaba con un alto grado de autogestión económica, encontrando su mercado principal no en Azoyú sino en otras cabeceras municipales como Ometepec.

Un aspecto fundamental para comprender la viabilidad del proyecto autonómico de Huehuetán es su capacidad para establecer redes de solidaridad con otras comunidades que comparten situaciones y demandas similares. Esta dimensión intercomunal quedó claramente expresada durante la asamblea del 19 de enero de 2022, cuando un representante indígena enfatizó:

Yo creo que no habría necesidad de estar preguntando si nos quieres acompañar. Si estamos todos, en todo [...] Quien esté pensando que van a ser luchas aisladas, no. Exacto. Chacalapa no va a hacer su alboroto allá y Huehuetán acá. No. Todos aquí, porque de aquí se resuelve todo (Huehuetán, Guerrero. Municipio de Nueva Creación por la Libre Determinación, 2022).

Esta articulación se extendió más allá de las comunidades afromexicanas para incluir también a pueblos indígenas de la región. Durante el bloqueo carretero de febrero de 2022, un participante declaró:

Aquí estamos por una democracia popular, aquí estamos por un bien social de un bien común. Aquí no hay beneficios individuales. Aquí vamos a seguir apoyando la causa que es la causa de todas y de todos los afromexicanos, los indígenas, los Tlapanecos, los na'savi, y los Amuzgos (107.9 FM Radio Huehuetán, 2022b).

Esta articulación interétnica no es casual ni meramente táctica. Como argumenta Restrepo (2013), las identificaciones étnicas en América Latina se constituyen relacionamente, en procesos de diferenciación y equivalencia respecto a otros grupos y al Estado. En el caso específico de la Costa Chica, la historia compartida de exclusión ha generado condiciones propicias para alianzas estratégicas entre poblaciones afrodescendientes e indígenas que, aun reconociendo sus especificidades culturales e históricas, identifican al Estado y a las élites regionales como adversarios comunes. Durante mi trabajo de campo, varios líderes comunitarios me compartieron que se inspiraban en experiencias de autonomía indígena como la de Cherán, Michoacán, revelando una circulación de saberes y experiencias autonómicas que trasciende fronteras étnicas y regionales. Como argumenta Martínez Navarrete (2021) estas experiencias no se replican de manera mimética, sino que son apropiadas y resignificadas según las particularidades de cada contexto.

Es importante destacar que, a diferencia de autonomías *de facto* como las zapatistas, el proceso de Huehuetán no implica un aislamiento respecto al Estado. Por el contrario, representa la reconfiguración de los términos de relación con este (Burguete Cal y Mayor, 2005). La comunidad no ha renunciado a interactuar con las instituciones oficiales, sino que ha establecido nuevas condiciones para esa interacción, basadas en el reconocimiento de su autodeterminación. Esta postura quedó claramente expresada cuando Leticia Javier Marín declaró durante el acto fundacional: "No somos aguerridos de manera irracional, sino que lo que buscamos es vivir con dignidad" (Ramírez García, 2022b).

El proceso autonómico de Huehuetán debe entenderse dentro de un contexto más amplio de crisis del modelo municipal en México, particularmente en regiones con alta presencia indígena y afrodescendiente. Como han señalado diversos autores (Burguete Cal y Mayor, 2019; López Bárcenas, 2016), el municipio mexicano, heredero de estructuras coloniales y refuncionalizado durante el régimen posrevolucionario, ha operado históricamente como un dispositivo de dominación que, bajo la apariencia de descentralización, reproduce lógicas centralizadoras y excluyentes.

Frente a este modelo hegemónico, las experiencias autonómicas como la de Huehuetán representan no solo una resistencia, sino también la prefiguración de formas alternativas de organización político-territorial que cuestionan la concepción liberal-individualista de la ciudadanía y el monopolio estatal de la representación legítima. Como afirma uno de los participantes durante el bloqueo carretero:

Estamos hartos. Las comunidades ni se diga. También vivimos en el total abandono. Vivimos todavía careciendo hasta de luz eléctrica, que a cada rato nos quedamos sin luz [...] No es para que vivamos así en pleno siglo XXI, todavía padeciendo. En Los Metates, cuando llueve, cuando empieza la temporada de lluvias, ya no podemos salir. ¿Por qué? Porque la carretera está en condiciones que dan ganas de llorar. (107.9 FM Radio Huehuetán, 2022a)

Este testimonio muestra que la demanda autonómica se sostiene en experiencias cotidianas de abandono: cortes constantes de luz, falta de infraestructura y aislamiento en temporada de lluvias. No se trata, entonces, de una postura ideológica en el aire, sino de una respuesta a la precariedad de los servicios y a la indiferencia institucional. En ese sentido, la autonomía aparece como una vía práctica para asegurar condiciones mínimas de vida — movilidad, servicios básicos y atención pública— que el municipio actual no garantiza.

El proceso autonómico de Huehuetán continúa abierto, con avances y retrocesos, enfrentando resistencias institucionales y desarrollando nuevas estrategias de consolidación¹⁴⁵. Lo expuesto hasta aquí permite afirmar que el salto a la autonomía y municipio *de facto* en estas localidades representa un punto de inflexión histórico no solo para estas comunidades, sino para repensar las posibilidades de reconstrucción político-territorial en la Costa Chica y, potencialmente, en otras regiones con características similares.

La transformación que ha experimentado la comunidad queda magníficamente condensada en las palabras de uno de los participantes durante las movilizaciones:

No porque quieran servir —haciendo alusión del porque se lanzan de políticos— quieren robar, ¿quieren enriquecerse a costas de quién? De nosotros, los más pobres, los más necesitados, los estamos, sí, pero antes tenía miedo de levantar la voz. Pero qué bueno, me da gusto que Huehuetán ya se le quitó ese miedo. Huehuetán ya tiene la frente en alto y podemos ver de frente a quien se nos ponga enfrente. ¿Y por qué? Porque estamos defendiendo algo justo, porque estamos hartos. (107.9 FM Radio Huehuetán, 2022b)

En esta declaración se condensa el proceso de transformación política que ha experimentado la comunidad: el tránsito del miedo a la dignidad, de la subordinación a la autodeterminación, de la aceptación resignada a la acción transformadora. Esta evolución

¹⁴⁵ Como me compartió uno de los líderes comunitarios: "Es que, claro, es un proceso largo... La gente debe entender que no es algo que pasa de un día para otro" (Don Goyo, comunicación personal, 6 de agosto de 2024)

subjetiva constituye, quizás, uno del logro más profundo del proceso autonómico de Huehuetán.

4.4. Estructura y funcionamiento de la comunidad dentro del municipio *de facto*

La creación del municipio *de facto* de Huehuetán implicó construir una estructura institucional propia basada en asambleas comunitarias. Estas reuniones se convirtieron en el órgano político fundamental, donde participan hombres, mujeres y jóvenes mayores de dieciocho años. Sin embargo, la participación se concentra principalmente en hombres adultos y mujeres mayores o casadas, mientras las jóvenes tienden a permanecer silenciosas. A través de estas asambleas se conformaron consejos encargados de tres pilares fundamentales: la gestión de recursos locales, la impartición de justicia y la organización de la seguridad comunitaria.

Durante mi trabajo etnográfico, Don Goyo —líder comunitario y figura respetada en Huehuetán— enfatizó la importancia de estas reuniones: "Aquí las asambleas son todo, porque ahí participamos todos, y es importante asistir porque ahí acordamos entre todos cómo vamos a defender nuestros derechos. Como la tierra es nuestra, todos somos responsables de protegerla".

Esta estructura asamblearia contrasta con el modelo político centralizado y clientelar que tradicionalmente caracterizó al municipio de Azoyú, del cual estas localidades buscaban independizarse. Mientras el sistema tradicional operaba mediante una jerarquía vertical donde las decisiones descendían desde la cabecera municipal hacia las localidades periféricas, el municipio *de facto* instauró un modelo de democracia directa donde las decisiones emergen desde la base social. Como señalan Vargas Pérez & Domínguez Arista (2021, p. 145), esta dinámica evidencia "la importancia del municipio como arranque del sistema político nacional y también como espacio en disputa donde se puede ejercer cierto grado de autonomía [...] sin dejar de relacionarse con el Estado mexicano". Aunque los autores se refieren específicamente a pueblos indígenas, esta lógica resulta aplicable para estas localidades afromexicanas.

El aspecto de la seguridad ha resultado particularmente significativo en la configuración del municipio *de facto*¹⁴⁶. Ante la histórica ausencia de fuerzas de seguridad estatales —

¹⁴⁶ Existe un ethos violento atribuido históricamente a las comunidades afromestizas. Gutiérrez Ávila (1997, p.107) observó que 'aunque la realidad diga lo contrario, esta idea de que el negro es violento por naturaleza se ha hecho parte de los propios afromestizos (como él les llama). En la región, a Huehuetán se le considera un

situación que confirmé tanto mediante observación directa como a través de datos del INEGI (2020)—, la comunidad organizó un sistema de seguridad autogestionado. Este sistema opera mediante principios de vigilancia rotativa y control asambleario, donde los propios habitantes participan voluntariamente en tareas de vigilancia y mantienen la cohesión comunitaria.

Durante los bloqueos carreteros que la comunidad realizó como medida de presión al gobierno estatal, uno de los habitantes expresó públicamente esta autodeterminación: "Todo lo que estamos haciendo es legal, está respaldado por la ley. Este no es un capricho: es una realidad" (Huehuetán, Guerrero. Municipio de Nueva Creación por la Libre Determinación, 2022).

Un elemento distintivo de este proceso de autonomía es su dimensión transnacional. El nuevo modelo administrativo ha sido sostenido, en parte, por las contribuciones económicas de migrantes afromexicanos radicados en Estados Unidos, quienes han aportado recursos para mantener operativas las funciones del cabildo autónomo. Este fenómeno revela que la autonomía de Huehuetán no se limita a sus fronteras territoriales, sino que se nutre y consolida mediante redes transnacionales de solidaridad que amplían el concepto tradicional de comunidad.

La estructura político-organizativa del municipio *de facto* no surge como una invención reciente, sino como la formalización y resignificación política de estructuras comunitarias preexistentes. Históricamente, la autoridad local en estas comunidades afromexicanas se ha ejercido a través de cargos tradicionales que articulan funciones civiles, agrarias y religiosas: comisarios municipales, comisarios ejidales, mayordomos, policías comunitarios y comités de obra conforman una compleja red institucional que encuentra su legitimidad última en la asamblea general.¹⁴⁷

Lo novedoso en el caso de Huehuetán no es la existencia de estas autoridades tradicionales, sino su reconfiguración y potenciación política tras el rechazo de la candidatura afromexicana en 2021 y la subsecuente ruptura con el municipio de Azoyú. La mera

pueblo de alta peligrosidad, pero durante mi investigación de campo este es un tema complejo, pues todo el estado de Guerrero sufre de las mismas problemáticas, sin embargo, desde los prejuicios raciales se les atribuye una violencia nata a las comunidades afromexicanas.

¹⁴⁷ Sierra (1997, p.135) señala que "aun cuando el Estado ha definido formalmente ciertas estructuras de autoridad y toma de decisión al interior de las comunidades, muchos pueblos han podido adaptar sus costumbres de elección y rotación de cargos a las nuevas exigencias políticas y administrativas", fenómeno claramente observable en la evolución de ciertos cargos como el de comisario en Huehuetán.

existencia de estas autoridades no garantiza por sí sola la autonomía efectiva, pues como explican Vargas Pérez & Domínguez Arista (2021, p. 157), "estos cargos son fundamentales para el ejercicio de la autoridad local, cada uno tiene un mando particular y se articula para la toma de decisiones más importantes para la comunidad", pero con frecuencia operan en entornos políticos clientelares que limitan su capacidad de acción.

La decisión de constituirse como municipio *de facto* representó precisamente la transición desde una autoridad comunal parcialmente subordinada hacia un proyecto de autogobierno soberano, legitimado por una identidad territorial y étnica, no partidaria.

El reconocimiento constitucional de los pueblos afromexicanos en 2019 abrió un nuevo horizonte político para comunidades como Huehuetán, pero también planteó un desafío singular. Aunque la experiencia de autonomía indígena ofrecía referentes valiosos, el municipio afromexicano *de facto* ha tenido que construir su propia forma de gobernanza que responda tanto a las demandas específicas de las comunidades afrodescendientes como a las expectativas de la población mestiza que convive en su jurisdicción.

Se trata de lo que Vargas Pérez & Domínguez Arista (2021, p. 159) describen como "construir estrategias para los grupos étnicos, combinando discursos, prácticas, recursos e instituciones propias de un 'gobierno indígena', con otros que respondan a los reclamos de ciudadanía y sean aceptados como adecuados por la población no indígena que vive en la jurisdicción".

El caso de Huehuetán ejemplifica este principio de hibridación estratégica, articulando formas tradicionales de autoridad comunitaria —basadas en la asamblea, la rotación de cargos y el trabajo colectivo— con instituciones y procesos que buscan garantizar derechos ciudadanos más amplios. Esta dualidad permite que el municipio *de facto* no solo se legitime ante las comunidades locales, sino también que establezca puentes de interlocución con el Estado y otros actores externos.

La organización social y política en Huehuetán no puede entenderse sin considerar su dimensión comunitaria fundamental. Siguiendo el análisis de Wuthnow (2018), he observado que en estas localidades rurales la comunidad opera como un espacio de fuerte obligación moral: uno es considerado miembro pleno si participa activamente en las actividades locales, mantiene vínculos con los vecinos y cumple con sus responsabilidades colectivas; de lo contrario, se le considera un forastero. Esta dinámica de reciprocidad no solo asegura la

cohesión social, sino que proporciona la base moral y organizativa para la creación y sostenimiento de estructuras de gobierno comunitario.

Desde esta perspectiva, la construcción de lo afromexicano como identidad política, aunque podría considerarse "imaginada" en términos de Anderson (2006, p. 23) o "inventada" según Hobsbawm (2002), ha cristalizado en una auténtica "comunidad moral", cimentada en prácticas compartidas, valores colectivos y responsabilidades mutuas.

Entre estas prácticas destaca la preservación de las mayordomías, como la dedicada a San Juan Bautista el 24 de junio en Huehuetán. Según documentó Gutiérrez Ávila (1997, p. 100), "el mayordomo se encarga de todos los gastos porque la cooperación no es obligatoria", organizando jaripeos y danzas tradicionales como los diablos y los apaches. Los valores colectivos se manifiestan en una compleja autoadscripción étnica que trasciende el fenotipo visible, como expresó claramente un habitante:

Soy negro Huehueteco. Afromexicano. Tal vez no me veo negro, pero tengo sangre negra, mi papá negro de aquí y mi mamá era blanca. De ahí mi color. Pero todos los que nacimos aquí somos afromexicanos porque tenemos sangre negra, por nuestros ancestros (Don Javi, comunicación personal, 20 de agosto de 2024).

La afromexicanidad en Huehuetán configura una comunidad moral a través de un complejo proceso que trasciende esencialismos culturales. A diferencia de la visión esencialista que busca "africanismos puros", lo afro opera aquí como lo que Hall (2013) conceptualiza: un posicionamiento identitario en constante negociación y reelaboración.

Las prácticas específicamente afro que documenté incluyen la Danza de los Diablos — identificada por Aguirre Beltrán (1985) como síntesis afro-indígena—, sistemas de curanderismo tradicional transmitidos por parteras locales, y narrativas de origen basadas en el tropo del naufragio que, como señala Jerry (2023), sitúan la presencia africana como ancestral y territorialmente anclada, no meramente como producto de la trata esclavista.

Significativamente, mientras las estructuras organizativas formales (asambleas, sistemas de cargos, mayordomías) evidencian mayor influencia de modelos indígenas y campesinos regionales (Sierra, 1997), lo afro se manifiesta como conciencia histórica colectiva que legitima demandas políticas. El sistema de cargos en Huehuetán, por ejemplo, reproduce patrones organizativos similares a los documentados en comunidades indígenas mixtecas y tlapanecas de la región, con procesos de designación en asamblea y responsabilidades rituales y administrativas claramente definidas. Como señala Gutiérrez Ávila (1997), estas

estructuras representan una adaptación histórica a las condiciones políticas regionales más que una reproducción de patrones organizativos africanos.

Sin embargo, la apropiación de estas formas organizativas no implica una ausencia de lo afro en la configuración de la comunidad moral, sino su manifestación a través de otros mecanismos. La participación en festividades comunitarias revela otra dimensión de cómo lo afro configura la comunidad moral.

Durante la celebración de San Juan Bautista, observé cómo el papel del mayordomo — que según Gutiérrez Ávila (1997) representa una forma de resistencia de la organización tradicional ante la desaparición de los principales en pueblos afromestizos— articula momentos de cohesión social donde la identidad afromexicana se reafirma colectivamente. Aunque la estructura formal de la mayordomía refleja influencias indígenas y católicas, su contenido y significación social incorpora elementos que los participantes identifican como propios de su herencia afrodescendiente, particularmente en las comidas rituales, la música y las formas de sociabilidad.

La estructura político-administrativa de Huehuetán refleja esta complejidad organizativa. Aunque formalmente todas las localidades se catalogan como afromexicanas, cada una posee estructuras propias encabezadas por la figura del Comisario Municipal, quien administra asuntos locales, media en conflictos menores y convoca asambleas comunitarias. Durante mi investigación identifiqué tres modelos organizativos predominantes en estas localidades:

Primero, localidades como El Arenal, La Bocana y Los Quiterio presentan una organización dual articulada en torno al Consejo de Ancianos y al Comisario Municipal. El Consejo orienta las decisiones comunitarias, mientras el Comisario, elegido democráticamente en asamblea, funciona como intermediario con instituciones estatales. Esta estructura dual facilita la implementación de acuerdos tanto administrativos como rituales, fortaleciendo los usos y costumbres locales (INPI, 2025).

Segundo, localidades como Huehuetán, Las Trancas, Los Chegues, Los Metates y Talapilla se organizan primordialmente alrededor de Asambleas Comunitarias permanentes, máxima autoridad deliberativa donde se realizan elecciones públicas mediante voto a mano alzada. Estas asambleas eligen al Comisario Municipal y establecen normativas internas sobre temas como distribución de agua, venta de alcohol o trabajos colectivos como el tequio y la faena (INPI, 2025).

Finalmente, Tenango representa un tercer modelo dual-coordinado, donde la Asamblea Comunitaria y el Comité de Principales colaboran estrechamente en la gestión de problemas generales y específicos. Este modelo articula las esferas comunales y agrarias mediante la elección conjunta del Comisariado Ejidal y el Comisario Municipal, estableciendo un sistema normativo que regula desde relaciones con foráneos hasta la gestión colectiva de recursos naturales (INPI, 2025).

En Huehuetán específicamente, datos del INEGI (2020) señalan que, aunque no existen autoridades "tradicionales" reconocidas oficialmente, la comunidad se define explícitamente como afromexicana, utilizando el cargo de Comisario Municipal como expresión de esta identidad¹⁴⁸. El comisario ejerce funciones durante aproximadamente un año, asistido por un suplente, un secretario y un tesorero que lo apoyan y pueden reemplazarlo temporalmente cuando sea necesario.¹⁴⁹

Un aspecto significativo de estas estructuras es la estrecha vinculación entre lo político-administrativo y lo ritual-cultural. Asumir funciones rituales como mayordomo no solo otorga prestigio social, sino que facilita posteriormente acceder al cargo de comisario, y viceversa. Como señala Dussel (2018), este fenómeno demuestra que el poder comunitario no es algo impuesto externamente, sino una expresión viva de la "voluntad de vivir" (*potentia*) que se institucionaliza (*potestas*) mediante prácticas cotidianas y festivas que refuerzan continuamente la cohesión comunitaria.

Un elemento central en la configuración de esta identidad comunitaria son las mayordomías o capitanías, estructuras familiares y comunitarias encargadas de organizar celebraciones en honor a figuras religiosas. La mayordomía más destacada en Huehuetán es la dedicada a Santiago Apóstol, celebrada cada 25 de julio (INPI, 2025). Este festejo anual convoca a numerosas familias que aspiran a ser mayordomos, ya sea como agradecimiento

¹⁴⁸ La transformación en los mecanismos de poder comunitario también es algo a mencionar. Gutiérrez Ávila (1997, p.100) documentó que 'anteriormente, para avisar que se iba a realizar una reunión, una persona se subía a una loma del pueblo con un tambor y daba un toque... a todo aquél que llegaba tarde se le azotaba'. Hoy, el poder de convocatoria del comisario depende más de su comportamiento, convencimiento y simpatía, ya que no existen mecanismos coercitivos similares.

¹⁴⁹ Una arista adicional es el rol de los migrantes en la vida organizativa. La migración hacia Estados Unidos u otras regiones del país no interrumpe necesariamente la participación de un individuo en la asamblea; algunos regresan solo para votar o para postularse a un cargo, gozando de cierto prestigio al haber adquirido ingresos y experiencia fuera (Ortiz Domínguez, 2007). Para la comunidad, un migrante exitoso puede ser un activo valioso, pues aporta recursos y contactos.

por alguna bendición recibida —frecuentemente relacionada con la migración o la ganadería— o como solicitud de un favor especial.

En Huehuetán, durante la fiesta de San Juan Bautista, un aspecto destacable es que, según Gutiérrez Ávila (1997, p. 100), "el mayordomo se encarga de todos los gastos porque la cooperación no es obligatoria, él sabe cómo le hace, y da aguardiente, tortillas, guisado, nosotros solo sentados". Ese día hay jaripeo de toros y danzas tradicionales, pero a diferencia de otros pueblos, no hay juegos pirotécnicos porque consideran que "un millón o dos millones se van en un minuto".

Otras celebraciones siguen patrones similares de organización colectiva: el 29 de junio se realiza la Cabalgata del Señor Santiago Apóstol; el 14 de mayo se festeja la Santa Cruz; el 25 de abril se honra a San Marcos; y el 11 de diciembre se dedica a la Virgen de Guadalupe (INPI, 2025).

Durante estas celebraciones se manifiesta claramente la división de roles por género, edad y capacidades. Las mujeres típicamente se encargan de preparar alimentos y administrar recursos económicos, mientras los hombres realizan tareas que demandan fuerza física, como la matanza de ganado o la construcción de estructuras temporales. Los niños, por su parte, colaboran con recados, reparten comida y asisten a los adultos, integrándose progresivamente en la dinámica comunitaria. Como señala Ortiz Domínguez (2007), estos festejos operan simultáneamente en dos niveles: el familiar, donde el altar doméstico refleja preocupaciones y esperanzas íntimas; y el comunitario, donde los vínculos familiares se expanden en una red de colaboración más amplia.

La religiosidad se manifiesta también en prácticas sincréticas como los rituales de petición de lluvia en localidades como Talapilla, donde la devoción a santos específicos —como La Santa Cruz o San Marcos— o la realización de danzas se vinculan con el ciclo agrícola. En Tenango persisten rituales como la cura de espanto o la velación en el cerro de San Marcos el 25 de abril (INPI, 2025). Estas manifestaciones pueden analizarse desde la perspectiva de la hibridación cultural (García Canclini, 1990), evidenciando rasgos que podrían derivar tanto de herencias africanas como indígenas. Un ejemplo es la Danza de los Diablos, celebrada el 2 de noviembre, que Aguirre Beltrán (1985) interpreta como una síntesis de diversos elementos: el culto a los difuntos, influencias africanas y tradiciones indígenas locales.

Esta dimensión religiosa y cultural se complementa con sistemas de conocimiento tradicional como el de curanderos y parteras, quienes operan paralelos a la medicina occidental y al catolicismo oficial. El curandero atiende males considerados de índole espiritual —como el "espanto" o el "coraje"— mediante hierbas y limpiezas rituales, mientras la partera acompaña procesos de embarazo y parto, en ocasiones sustituyendo la atención hospitalaria. Ambas figuras son reconocidas como depositarias de saberes ancestrales transmitidos intergeneracionalmente (INPI, 2025). Este conocimiento tradicional, aunque sincrético en su expresión actual, representa una esfera donde los propios actores reconocen elementos de su herencia africana.

Complementando al comisario existen comités especializados para educación, salud y agua potable, integrados por representantes de diversas familias para garantizar pluralidad y legitimidad. Paralelamente, la gestión territorial está a cargo del Comisariado Ejidal¹⁵⁰, responsable de decisiones sobre uso de tierras, asignación de parcelas y resolución de conflictos limítrofes. Las nueve localidades estudiadas forman parte de los ejidos de Huehuetán, Arenal y Tenango (INEGI, 1997).¹⁵¹ Este Comisariado, elegido periódicamente, puede negociar directamente con instituciones gubernamentales sobre infraestructura rural, apoyos agrícolas y regularización de tierras (INPI, 2025).

A pesar de esta robusta estructura organizativa, durante mi trabajo etnográfico observé que los cargos clave se concentran predominantemente en varones, evidenciando la persistencia de roles de género tradicionales. Aunque formalmente se reconoce la participación femenina en cargos como comisarias o lideresas de comités de salud y educación, en la práctica su autoridad resulta limitada.

¹⁵⁰ El comisario municipal es un cargo dentro de la administración local que forma parte de la estructura del municipio; se encarga de la gestión cotidiana, la coordinación de asambleas y la resolución de conflictos a nivel local, representando a la comunidad ante el ayuntamiento y siendo elegido por proceso de democracia directa. En contraste, el comisariado ejidal está ligado al sistema ejidal, el cual se basa en la propiedad y gestión comunal de la tierra; el comisario ejidal administra y organiza los bienes y recursos comunes del ejido conforme a las normas y costumbres propias de esta forma de organización agraria. Mientras el primero se enfoca en funciones administrativas y políticas en el ámbito municipal, el segundo se centra en la gestión de recursos y bienes comunales, una distinción especialmente relevante en contextos como el de Guerrero, donde muchas comunidades se organizan simultáneamente en ambos niveles.

¹⁵¹ El ejido de Huehuetán se compone del poblado central de Huehuetán y de las comunidades aledañas de Los Quiterios, Los Metates, Los Chegues, Talapilla, Las Trancas y La Bocana. El ejido de Tenango integra el núcleo del poblado de Tenango, ampliado mediante el predio “Nido de Culebras”. Asimismo, el ejido de El Arenal está constituido por el poblado originario de El Arenal.

Parafraseando a Federici (2021), el capitalismo y el patriarcado han operado conjuntamente en un proceso de cercamiento y desposesión, integrando simbólicamente a las mujeres en la vida política sin conferirles control efectivo sobre recursos ni decisiones. Así, incluso cuando una mujer hereda tierras o asume un cargo público, persisten mecanismos socioculturales que perpetúan su subordinación.

Durante mis indagaciones, constaté que muchas de las mujeres que se postulan para puestos públicos provienen de familias con mayor poder adquisitivo o cuentan con redes políticas consolidadas; mientras que otras, una vez elegidas, quedan relegadas a funciones administrativas o actúan simplemente como suplentes. El acceso de las mujeres a la esfera política sigue estando fuertemente mediado por una estructura patriarcal y la lógica de poder instaurada en la comunidad.¹⁵²

Asimismo, en espacios de poder —como comisariados, asambleas ejidales y consejos de obra— prevalece la presencia masculina. Si bien las mujeres pueden ostentar cargos como la presidencia de comités de salud, educación o agua potable, su incidencia en decisiones financieras a gran escala —tales como la asignación de recursos municipales, la planificación de proyectos o la firma de convenios con el ayuntamiento— resulta limitada.

Las dinámicas de participación en asambleas reflejan también esta desigualdad: las mujeres que intervienen activamente son generalmente adultas mayores o casadas, mientras las jóvenes permanecen silenciosas y distantes de la política comunitaria. Aunque las opiniones de mujeres adultas son escuchadas, rara vez se traducen en cargos significativos o influencia efectiva sobre decisiones finales. Esta situación se evidencia cuando, al discutirse temas como la remunicipalización o al referirse a "nuestras costumbres", los interlocutores principales son líderes varones que se presentan como portavoces comunitarios sin necesariamente consultar perspectivas femeninas.

Esta dinámica resulta problemática considerando que, dentro de los límites de mi trabajo de campo, no encontré mecanismos claros que garanticen participación equitativa o mitiguen desigualdades de género. La lucha por la autonomía municipal, aunque pretende resolver

¹⁵² Cabe insistir en que la participación femenina, aun con ejemplos de comisarias y líderes de comités, parece ser más simbólica que eficaz para cambiar la correlación de fuerzas. Esto se ve reflejado en la ausencia de mujeres en los puestos más altos de la administración local y en la gestión de obras. A futuro, este tema es algo que aún está abordándose, por los estudios sobre la dimensión de género podrían aportar nuevas miradas acerca de cómo evolucionan las dinámicas de reproducción social, el cuidado y la toma de decisiones en la Costa Chica, especialmente en comunidades afromexicanas.

desigualdades estructurales, podría reproducir y ocultar desigualdades de género preexistentes, a menos que se implementen explícitamente mecanismos de inclusión efectiva.

La noción de obligaciones colectivas descrita por Wuthnow (2018) se materializa en un complejo entramado social donde coexisten tanto la solidaridad como los conflictos cotidianos. Durante mi trabajo de campo observé frecuentes roces interpersonales, resistencias individuales a la colaboración y disputas familiares que dificultaban la coordinación comunitaria. Sin embargo, a pesar de estas tensiones, la vida diaria se articula dentro de un marco social que funciona como un hogar ampliado, y ese sentido de pertenencia motiva a los habitantes a defender vehementemente cualquier amenaza a sus costumbres o forma de vida.

Esta dinámica puede complementarse con la perspectiva de Dussel (2018), quien sostiene que el poder no es una fuerza externa e impositiva, sino algo que emana de la "voluntad de vivir" de la comunidad. El poder político surge de la *potentia*, esa fuerza intrínseca y colectiva que impulsa a la comunidad a existir y autoorganizarse, y se transforma en *potestas* mediante la creación de instituciones y prácticas políticas que, idealmente, potencian la vida común. Así, incluso en presencia de conflictos internos, el poder se legitima a través del consenso y la participación activa.

El sistema normativo desarrollado por estas comunidades, aunque formalmente subordinado a la cabecera municipal de Azoyú, se fundamenta en la autogestión y en prácticas consuetudinarias que regulan la convivencia. La legitimidad de las asambleas descansa en la participación masiva, reflejo de un compromiso social basado en principios de reciprocidad y solidaridad descritos por Wuthnow (2018). Por ello, la participación en actividades colectivas —festividades, mayordomías, planificación de obras, distribución de agua o faenas comunitarias— se considera obligatoria.

El incumplimiento de estas obligaciones puede acarrear sanciones como multas, trabajos adicionales o incluso "arrestos comunitarios" temporales. Estas medidas, que podrían parecer severas externamente, son interpretadas internamente como mecanismos legítimos para preservar el orden y la cohesión social. La comunidad funciona como un hogar moral que exige reciprocidad a cada integrante (Wuthnow, 2018). Quienes incumplen estas expectativas pueden ser señalados como "flojos" o "abusivos", arriesgando su legitimidad social.

Para atender problemáticas específicas, Huehuetán ha implementado soluciones como una policía comunitaria que regula venta y consumo de alcohol, y un Consejo de Vigilancia para la distribución equitativa del agua. Otras localidades han desarrollado sus propios mecanismos: en La Bocana, comités específicos reportan directamente al Comisario para preservar tradiciones; en Las Trancas, la Asamblea supervisa permanentemente el cumplimiento normativo; en Los Chegües se imponen multas por inasistencia a reuniones e infracciones ambientales; en Los Metates, el incumplimiento de trabajos comunitarios se sanciona con multas o faenas adicionales; en Los Quiterio se regula el ruido y el pago de servicios básicos; en Talapilla se prohíben disparos al aire y se sancionan inadecuados manejos de residuos; y en Tenango se enfatiza la vigilancia colectiva en áreas diversas (INPI, 2025).

En materia de seguridad, la ausencia de presencia policial oficial ha determinado que la resolución de conflictos recaiga directamente en la asamblea comunitaria, el Comisario Municipal y los propios habitantes. Estas estructuras consuetudinarias evidencian la capacidad o *potentia* comunitaria (Dussel, 2018) para gestionar autónomamente la convivencia.

A pesar de la elaborada estructura formal, en la práctica la autoridad enfrenta limitaciones significativas. Como señaló un comisario municipal, según Gutiérrez Ávila (1997, p. 99), "es un pueblo sin ley, ante un delito, si no hay queja, no hay castigo". Esta realidad persiste hoy, donde el papel del comisario en casos graves como robos o asaltos se limita a "dar el informe" a instancias superiores. Sin embargo, esta falta de reconocimiento estatal conlleva el riesgo de que ciertos delitos graves queden impunes o insuficientemente sancionados.

El reconocimiento de derechos específicos para comunidades afromexicanas ha seguido un lento proceso institucional. Aunque organismos internacionales como la OIT y la ONU han respaldado estos derechos, en México el reconocimiento formal comenzó en 2019 con la reforma al artículo 2° constitucional que otorgó derechos colectivos similares a los de pueblos indígenas. No fue hasta 2025 cuando el INPI avaló formalmente los usos y costumbres de estas localidades, previamente excluidas del catálogo oficial de comunidades afromexicanas.

A pesar de este avance, el Estado de Guerrero aún no reconoce plenamente derechos colectivos equiparables a los otorgados a pueblos indígenas como Nahuas, Me'phaa, Na'savi

y Nancue Ñomndaa, evidenciando la histórica invisibilización de la población afromexicana en México (Espinosa, 2014; Cham, 2024).

Este rezago institucional se enmarca en un contexto más amplio de abandono estatal, tanto en seguridad como en infraestructura básica (CONAPO, 2020). Frente a esta realidad, la proclamación del municipio *de facto* representó no solo un acto político, sino una estrategia de supervivencia colectiva. Durante un bloqueo carretero en 2022, los manifestantes expresaban esta determinación: "No es la primera vez que les llevamos documentos. Llevamos más de 10 años en esta lucha... Estamos cansados de esa falsa libertad. Todo lo que estamos haciendo es legal, está respaldado por la ley" (Huehuetán, Guerrero. Municipio de Nueva Creación por la Libre Determinación, 2022).

La estructura y funcionamiento del municipio *de facto* de Huehuetán representa, en definitiva, una articulación compleja entre tradición y reinención, entre autonomía y vinculación con el Estado, entre cohesión comunitaria y gestión de conflictos internos. Su construcción no ha sido un proceso lineal ni exento de contradicciones, sino una negociación constante entre diversos actores, intereses y cosmovisiones.

Lo que emerge de esta dinámica es un modelo híbrido de gobernanza que, aunque anclado en prácticas culturales históricas, responde creativamente a los desafíos contemporáneos de reconocimiento, representación y autogestión que enfrentan las comunidades afromexicanas en el México actual. Este modelo demuestra la capacidad de las comunidades para generar alternativas políticas viables cuando las instituciones estatales tradicionales no responden a sus necesidades específicas, al tiempo que evidencia las tensiones y limitaciones inherentes a estos procesos de construcción autonómica.

4.5. ¿La creación del municipio es posible? Argumentos jurídicos en torno al municipio *de facto* de Huehuetán

El camino jurídico y político de las localidades del municipio *de facto* de Huehuetán hacia la autonomía municipal revela la compleja intersección entre derecho, historia y autodeterminación de los pueblos afromexicanos. Tras superar la etapa electoral, la comunidad encontró en el derecho un terreno fértil para fundamentar su causa. El acompañamiento del abogado constitucionalista Félix Pastrana Noyola¹⁵³, permitió construir

¹⁵³ Este personaje, es un abogado que ha sido relacionado con al movimiento de las policías comunitarias (CRAC-PC) y autodefensas (UPOEG), del cual las localidades se apoyaron para poder librar su lucha en el aspecto jurídico.

un andamiaje jurídico sólido para respaldar su decisión de constituir un gobierno autónomo. La reinterpretación estratégica de los artículos 2º y 39 de la Constitución, junto con el Convenio 169 de la OIT, sirvió para reforzar su legitimidad interna y proyectar hacia el exterior la validez de su autodeterminación, aun en medio de los vacíos legales existentes para los pueblos afromexicanos.

El contexto legal cambió significativamente a partir de 2019, cuando el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos reconoció explícitamente a los pueblos y comunidades afromexicanas como parte de la composición pluricultural de la nación.¹⁵⁴ Esta reforma equipara, en lo conducente, los derechos de los afrodescendientes a los ya reconocidos a los pueblos indígenas, garantizando su libre determinación dentro de un marco de autonomía que preserve la unidad nacional. Los pueblos afromexicanos fueron reconocidos como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio, sentando bases legales para el autogobierno y la defensa de sus derechos colectivos (DOF, 2019b).

Sin embargo, este reconocimiento no fue inmediato. Antes de la reforma, las comunidades afrodescendientes quedaban al margen del marco constitucional: aunque algunas constituciones estatales ya mencionaban el reconocimiento de estas comunidades, sus derechos no eran equiparables a los de las comunidades indígenas. Esta falta de claridad normativa provocó la invisibilización de los afromexicanos y obstaculizó el ejercicio de sus derechos. Por ello, organismos como el CONAPRED abogaron por cambios legales desde hace más de una década (Lara, 2017), los cuales finalmente se materializaron con la reforma de 2019.

Aunque este reconocimiento constitucional representa un punto de inflexión en la lucha por la visibilidad y la justicia para las comunidades afromexicanas, el caso del municipio de Huehuetán demuestra que no ha venido acompañado de mecanismos claros y eficaces para ejercer esos derechos en la práctica. El vacío legal respecto a la implementación de formas autonómicas para pueblos afromexicanos —a diferencia de los avances logrados por pueblos

¹⁵⁴ En agosto de 2019, tras una serie de foros y debates impulsados por activistas, organizaciones de la sociedad civil, comunidades afromexicanas, pueblos indígenas y el Congreso de la Unión, se generó un intenso proceso de discusión en torno a la necesidad de reformar el artículo 2º de la Constitución. Este proceso culminó con la reforma constitucional que reafirmó el carácter pluricultural y multiétnico del Estado mexicano, incluyendo explícitamente a los pueblos y comunidades afromexicanas como parte de esta diversidad (DOF, 2019b).

indígenas— ha obligado a las comunidades a ensayar formas propias de ejercicio de la autonomía, como el "municipio *de facto*".

Para fortalecer la dimensión legal de su proyecto, las comunidades también buscaron el apoyo del abogado Vidulfo Rosales, reconocido defensor de derechos humanos conocido por su labor en casos tan significativos como el de los 43 de Ayotzinapa. Rosales ofreció orientación legal para proceder mediante amparos y juicios que respaldaran su causa, consolidando el vínculo entre la lucha social y la protección jurídica en la búsqueda de la autonomía. Este acompañamiento se transformó en un pilar fundamental para la estrategia de autogestión, proporcionando las herramientas necesarias para desafiar las estructuras estatales que, desde hace décadas, habían perpetuado la marginación de Huehuetán.

En la transición hacia la autonomía *de facto*, la comunidad de Huehuetán comenzó a hacer un uso explícito de la categoría "afromexicano", amparándose en el artículo 2º constitucional y en el reconocimiento de derechos colectivos. Es fundamental no interpretar esta adopción bajo una perspectiva esencialista, como si se tratara de la recuperación de una supuesta "africanidad originaria". Como señalan Flores Félix & Canabal Cristiani (2022), las expresiones identitarias de las comunidades subalternas no son simples herencias del pasado, sino el resultado de procesos históricos de aculturación, apropiación e incluso invención, en el marco de luchas concretas.

En Huehuetán, la identidad afro no es homogénea ni se articula como una nostalgia romántica de raíces africanas, sino como una herramienta política situada. Su movilización puede leerse como parte de una "guerra de posiciones" (Flores Félix & Canabal Cristiani, 2022, p. 313) que busca disputar espacios de autonomía ante un Estado y un municipio que históricamente les han negado representación efectiva. Esta forma de actuación encaja con el esencialismo estratégico (Restrepo, 2004), donde las comunidades utilizan de forma táctica ciertos atributos identitarios para posicionarse como sujetos colectivos con capacidad de autodeterminación, sin caer en el mito de las esencias.

Uno de los principales retos jurídicos enfrentados por estas comunidades en su proceso autonómico ha sido fundamentar una identidad afromexicana que sustente la reivindicación territorial y política. A diferencia de otras identidades étnicas históricamente asociadas a territorios delimitados, la identidad afromexicana se caracteriza por su relativa desterritorialización histórica. Suárez Martínez (2021) retoma la propuesta de Valero (2015)

sobre la identidad afro, señalando que "esta puede ser definida como la gran comunidad de personas, o como las redes de personas 'sin un territorio definido pero que comparten una ancestralidad africana común'" (Valero, 2015, citado en Suárez Martínez, 2021, p. 86).

La territorialización de lo afromexicano en Huehuetán trasciende la estrategia jurídica basada en el artículo 2º constitucional; implica también una negociación compleja entre el peso simbólico de lo africano —latente pero no explícito— y una identidad arraigada en la Costa Chica. El trabajo de campo revela que, aunque en el discurso público y político se movilizan narrativas de origen africano para fundamentar derechos colectivos ante el Estado, a nivel personal e íntimo la identidad se arraiga profundamente en el territorio local de la Costa Chica, no en África¹⁵⁵. Diversos autores (Aguirre Beltrán, 1985; Martínez Montiel, 2012; Serna Moreno, 2023) han identificado elementos culturales que interpretan como huellas de esa herencia: ciertos patrones rítmicos en las danzas de diablos, estructuras comunitarias de reciprocidad que evocan sistemas africanos de organización, y narrativas orales que, sin mencionar explícitamente el continente, aluden a un origen distante marcado por la resistencia.

No obstante, estos rasgos culturales solo y cuando se les pregunta sobre su origen, la comunidad responde que son "africanos", aun cuando múltiples danzas y comidas son compartidas y practicadas también por comunidades indígenas. Como señala el testimonio de un líder comunitario —"Aquí todos somos negros, aunque algunos no lo parezcan; es cuestión de sangre y de costumbre"¹⁵⁶—, la identidad afro en Huehuetán se vive menos como una herencia transatlántica que como un marcador físico y una memoria localizada. El color de piel, el cabello o los rasgos fenotípicos funcionan como recordatorios corporales de diferencia, pero también como puntos de partida para una reapropiación crítica.

Esta dinámica revela una paradoja productiva: mientras hacia afuera se moviliza la "ancestralidad africana" como herramienta estratégica (apelando al reconocimiento multicultural del Estado), hacia adentro persiste un sentido de pertenencia que se nutre de prácticas territoriales —como el cultivo colectivo de la tierra o la defensa del río—, las cuales, aunque no se autodefinen como "afro", contienen resonancias históricas de resistencia.

¹⁵⁶ Don Chano, conversación personal, 4 de septiembre de 2024.

Este desfase no es una contradicción, sino una tensión productiva. Como argumenta Hall (2013), la identidad se construye en el "juego entre historia y cultura", no en la fidelidad a un origen. En Huehuetán, lo africano no es un legado estático, sino un recurso político en potencia: al igual que en el movimiento afroamericano de los años sesenta —donde la recuperación de raíces africanas fortaleció la cohesión interna frente al racismo—, la comunidad podría resignificar ese sustrato cultural latente para trascender el reduccionismo fenotípico y construir un relato emancipador. Como señala Spivak (2009), el esencialismo estratégico no requiere autenticidad histórica, sino eficacia política.

La pregunta clave no es si Huehuetán tiene "raíces africanas", sino cómo esa herencia difusa —hoy subsumida en lo local— puede transformarse en un eje de articulación interna que, sin romantizar África, dispute las jerarquías raciales del presente. Por tanto, la proclamación de Huehuetán como municipio *de facto* no debe leerse como una "recuperación cultural", sino como la construcción política de una identidad elaborada desde las experiencias de racismo, exclusión y resistencia propias de la Costa Chica. Esta relectura del pasado, sumada a la estrategia de articulación identitaria, ha sido fundamental para que Huehuetán justifique la creación de su gobierno autónomo *de facto* tanto ante sí mismos como frente a actores externos, afirmándose como pueblo con derechos colectivos en clave histórica y política.

La apelación de Huehuetán a la identidad afromexicana para fundamentar su derecho a la libre determinación debe entenderse en el contexto de las tensiones propias de las políticas multiculturales estatales¹⁵⁷. Según Hale (2005, p. 5), mientras el gobierno reconoce ciertos derechos culturales, las políticas del multiculturalismo neoliberal generan límites que abortan las aspiraciones más transformadoras a través de "la transmisión de mensaje implícito de que está bien que los indígenas gocen de ciertos derechos siempre y cuando dejen de exigir los demás". Las consecuencias de estas políticas es que el Estado adquiere una nueva forma de neutralizar los movimientos y gobernar a los ciudadanos de manera más eficaz.

Siguiendo a Godreau (2002), es evidente que en México la incorporación de la negritud al discurso oficial no ha implicado una ruptura sustantiva con las relaciones de poder que

¹⁵⁷ Estas tensiones identitarias se manifestaron en algunos rechazos a la Ley 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Guerrero, como expresó un estudiante de la Universidad de los Pueblos del Sur: 'muchos diputados de Guerrero, desconociendo la historia del pueblo afro, entran en la defensa y nos meten en la ley indígena [...] Sin conocer nuestra historia se están atreviendo a legislarnos' (López Chávez, 2019, pp.308-309).

subordinan a estas poblaciones. Como también ocurre en otros países del Caribe, el reconocimiento estatal de la cultura afro tiende a limitarse a su dimensión folklórica, evitando problematizar las condiciones estructurales de desigualdad, exclusión y racismo que atraviesan a las comunidades negras.

En este contexto, las comunidades afrodescendientes han desarrollado estrategias de resistencia orientadas a disputar su lugar en la historia nacional y en la configuración de los marcos legales. Como advierte Trouillot (2013), el Estado ha gestionado históricamente esta diversidad a través de "paquetes de silencios" que permiten invisibilizar las demandas políticas y territoriales de los pueblos afro. Frente a ello, la autodeterminación emprendida por Huehuetán no puede leerse solamente como una táctica de negociación local, sino como una estrategia política que desafía la folklorización estatal de la negritud.

La narrativa del naufragio, documentada por diversos autores (Aguirre Beltrán, 1985; Lewis, 2001, 2012; Jerry, 2023), trasciende su función identitaria para convertirse en un acto de reivindicación epistémica. A diferencia del "pasaje medio" —relato global que centra la diáspora africana en el trauma esclavista—, el naufragio sitúa a los afromexicanos de Huehuetán como fundadores más que como víctimas, anclando su presencia en una temporalidad anterior al Estado-nación. Este giro no solo desafía la historiografía oficial —que los reduce a "remanentes"—, sino que construye un derecho al territorio basado en la antigüedad y la agencia histórica.

Al narrarse como "náufragos" que habitan la Costa Chica desde tiempos inmemoriales, la comunidad no solo intenta navegar entre la folklorización multicultural, sino que resignifica lo afro como un proyecto de arraigo, donde la autonomía política se legitima desde una memoria que precede y excede al colonialismo. Esta construcción contemporánea de narrativas afromexicanas¹⁵⁸ en Huehuetán no es un fenómeno aislado u oportunista, sino una reactivación política de memorias que, aunque marginadas por el proyecto mestizo, han persistido en la oralidad comunitaria por generaciones (Jerry, 2023).

Estas historias —como el relato del naufragio— operan como puentes entre el pasado y el presente: narrativas que, antes relegadas al ámbito local, ahora se movilizan para exigir

¹⁵⁸ Como señala Sierra (1997, p.133) en el caso de los grupos étnicos: "No es algo hecho, transmitido por la tradición, sino un proyecto renovado en cada momento por el que se interpreta el pasado para darle sentido en función de fines elegidos". Muchas de las prácticas identificadas como tradiciones pueden ser de reciente creación (Hobsbawm, 2002), no por ello son menos legítimas.

derechos colectivos. Este proceso no implica una ruptura con la historia, sino su reinterpretación situada. Como señala Gros (2012), cuando una comunidad vincula su identidad étnica a la defensa del territorio —en este caso, la lucha por el municipio—, trasciende las acusaciones de instrumentalismo.

En Huehuetán, la reivindicación de lo afro no niega el arraigo local ("somos negros huehuetecos"), sino que lo articula a un reclamo más amplio: integrarse en la nación sin ser asimilados, usando el reconocimiento constitucional no como fin, sino como herramienta para disputar poder ante un Estado que históricamente los invisibilizó. Lo que podría parecer una adaptación al multiculturalismo es, en realidad, una continuidad crítica: la memoria comunitaria, por años resistente al mestizaje hegemónico, se proyecta ahora como base para renegociar el lugar de lo afromexicano en México. No se trata de folklorizar la identidad, sino de politizar una herencia que siempre existió¹⁵⁹, pero que el Estado solo reconoce cuando sirve a sus propios términos.

Uno de los pilares del municipio *de facto* de Huehuetán ha sido el ejercicio del derecho al autogobierno comunitario. Aunque este tipo de régimen ha sido más ampliamente reconocido en comunidades indígenas, tras la reforma al artículo 2º de la Constitución mexicana, en teoría también las comunidades afromexicanas están facultadas para aplicar sus propios sistemas normativos en la gestión de sus asuntos internos. Esta facultad no es simplemente simbólica, pues como reconocen diversas organizaciones de derechos humanos y documentos oficiales, "los pueblos indígenas y afromexicanos tienen derecho de aplicar sus propios sistemas normativos; [y] elegir de acuerdo a sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales a sus autoridades o representantes en el ejercicio propio de gobierno; [además de] derecho a la libre determinación y autonomía" (Tlachinollan, 2023).

La lucha de las comunidades afromexicanas por la constitución del municipio *de facto* de Huehuetán encuentra en la Carta Magna y en los instrumentos internacionales un respaldo jurídico sustancial. Según Tlachinollan (2024), la violación de derechos se plasma en disposiciones fundamentales como los artículos 1, 2, 16 y 17 de la Constitución, extendiéndose a normativas internacionales que reconocen derechos colectivos. El artículo 1

¹⁵⁹ Es importante señalar que existen múltiples visiones en torno a lo que como afromexicanos desean a nivel nacional. Mientras algunos colectivos y ONG buscan distanciarse de lo indígena, argumentando incluso en encuentros o redes sociales que las localidades de este caso están actuando incorrectamente al no seguir la ley del estado, el caso estudiado en esta tesis evidencia una postura diferente pues es contraria a lo que quieren muchos colectivos a nivel nacional.

establece que todos los mexicanos gozarán de los derechos humanos reconocidos en la Carta Magna y los tratados internacionales; el artículo 2 reconoce el derecho del pueblo afroamericano a la libre determinación y autonomía; el artículo 16 indica que todos los actos de autoridad deben ser fundados y motivados; y el artículo 17 trata sobre la tutela judicial efectiva. Además, se apoyan en el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de la ONU sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, y los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales.

El amparo interpuesto por el comité gestor insiste en que el Congreso del estado analice la solicitud de creación del municipio afroamericano bajo el principio de libre determinación y autonomía conforme a los artículos 1 y 2 constitucionales. El argumento central es que exigir a los pueblos afroamericanos seguir los requisitos de la Ley Orgánica del Municipio constituye una negación de sus derechos, pues "los derechos reconocidos en la Constitución son para evitar la integración y asimilación forzosa a una forma de organización ajena a los pueblos" (Tlachinollan, 2024).

El conflicto jurídico radica en que el Congreso ha interpretado la ley de manera restrictiva. Como señala Tlachinollan (2024), los diputados no han tomado en cuenta el artículo 2 de la Constitución y optan por ceñirse a la Ley Orgánica del Municipio, que contiene disposiciones contrarias a los principios constitucionales que harían viable la conformación del municipio afroamericano.

No obstante, el abogado del Centro de Derechos Humanos Tlachinollan, Isidoro Vicario Aguilar, reporta avances significativos en el plano jurídico: de los cinco amparos interpuestos tras la falta de respuesta del Congreso local, cuatro han sido ganados, quedando pendiente solo el de Huixtepec¹⁶⁰. Los fallos judiciales ordenan al Congreso estatal que dé respuesta a la solicitud de reconocimiento, aunque este ha interpuesto recursos de revisión "para retardar" el proceso (Gracida Gómez, 2024)¹⁶¹.

¹⁶⁰ Huixtepec (comunidad amuzga, autodenominada *Nn'anncue Ñoomda*), al igual que las localidades de este caso, busca separarse de su municipio Ometepec para crear un municipio autónomo junto a otras localidades indígenas. Aunque ha perdido amparos legales, continúa su lucha mediante protestas y alianzas con comunidades afines, exigiendo reconocimiento estatal para ejercer su libre determinación.

¹⁶¹ La aplicación práctica de estos derechos continúa enfrentando múltiples obstáculos políticos e institucionales, a pesar de estar respaldados por la Constitución Federal, la Ley 701 de Derechos y Cultura Indígena y Afroamericana del Estado de Guerrero, así como el Convenio 169 de la OIT (La Coperacha, 2024). El Congreso guerrerense se ha negado a reconocer la figura del "municipio afroamericano de Huehuetán", lo que ha generado señalamientos de racismo institucional y exclusión jurídica. Frente a esta situación, las comunidades han recurrido al Poder Judicial federal, obteniendo juicios de amparo que obligan al órgano

En el plano teórico-jurídico, la disputa por el municipio representa lo que Burguete Cal y Mayor (2005) ha identificado como una estrategia de reconfiguración institucional: "en estos contextos el municipio [...] es un reclamo, como parte de ese proceso de reconstitución y autonomía. De ello resultan estrategias [...] que no lo rechazan, sino por el contrario buscan modificar su diseño y hacerlo culturalmente pertinente".

La creación del municipio afromexicano de Huehuetán constituye así una innovación dentro del pluralismo jurídico mexicano, donde la normatividad comunitaria afrodescendiente comienza a disputar el monopolio estatal sobre la legalidad local, reclamando no solo autonomía simbólica, sino capacidad efectiva de autogobierno. Huehuetán no busca existir al margen del Estado, sino reformular la forma de inserción de los pueblos afromexicanos dentro de él, como sujetos de derecho colectivo capaces de ejercer autonomía conforme a marcos constitucionales e internacionales vigentes.

4.6. ¿Puede —o debe— extenderse el régimen de usos y costumbres a las comunidades afromexicanas?

El concepto de "usos y costumbres" representa en México el fundamento jurídico del derecho propio de los pueblos indígenas. Se trata del conjunto de normas, instituciones y procedimientos internos que rigen la vida comunitaria, regulan la toma de decisiones, resuelven conflictos y organizan el gobierno local. Como explica Stavenhagen (1997), estas son

"normas y reglas de comportamiento y de convivencia social que contribuyen a la integración de una sociedad, al mantenimiento del orden interno y la solución de conflictos [...] auténticas constituciones que establecen cómo se han de crear las futuras normas, y quiénes las deben aplicar".

Sin embargo, esta categoría jurídica ha permanecido históricamente reservada para los pueblos indígenas, excluyendo a otras comunidades con estructuras normativas propias, como las poblaciones afromexicanas. La reforma constitucional de 2019 cambió este panorama al reconocer a los afromexicanos como sujetos colectivos de derecho dentro de la composición pluricultural de la nación. Este reconocimiento plantea una pregunta fundamental: ¿puede —o debe— extenderse el régimen de usos y costumbres a las comunidades afrodescendientes?

legislativo a responder formalmente a sus demandas (Tlachinollan, 2023). Este escenario evidencia una profunda desconexión entre el marco jurídico formal y su implementación efectiva, así como la necesidad de construir desde las bases comunitarias formas de ejercicio de la autonomía ante la omisión estatal.

El reconocimiento del sistema jurídico propio ha sido central tanto en las reivindicaciones indígenas como, actualmente, en las afromexicanas, vinculándose directamente con las demandas de autonomía. Mientras que en los pueblos indígenas la existencia de sistemas normativos internos (SNI), está claramente documentada, la pregunta emergente es si puede reconocerse una validez equiparable para el caso afromexicano. El municipio *de facto* de Huehuetán, en Guerrero, ofrece una respuesta práctica a esta interrogante.

La experiencia de Huehuetán demuestra que la comunidad afromexicana no solo ha construido una forma alternativa de organización política, sino que ha establecido un sistema normativo interno que efectivamente rige la vida comunitaria.¹⁶² Este sistema incluye organización autónoma, asambleas comunitarias, rotación de cargos, resolución interna de conflictos y afirmación de soberanía comunitaria. Estas prácticas constituyen una forma de derecho propio que, aunque carece de codificación legal y reconocimiento formal, goza de plena legitimidad social.

Los criterios establecidos por la entonces Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) definen los sistemas normativos como

un conjunto de instituciones, procedimientos y normas que contribuyen a la integración social. Está representado por la práctica de la costumbre jurídica, que integra a las normas consuetudinarias, los usos y tradiciones; permite la organización social, económica, cultural y la resolución de conflictos internos entre sus miembros (CDI, 2007, como se citó en Vargas Pérez & Domínguez Arista, 2021, p. 150).

Esta definición, aunque históricamente aplicada a pueblos indígenas, describe perfectamente las prácticas comunitarias de Huehuetán. La comunidad ha desarrollado instituciones propias como el concejo comunitario y las asambleas, mantiene normas compartidas sobre el ejercicio de cargos y resuelve conflictos mediante mecanismos internos. Por tanto, Huehuetán no solo representa una forma de gobierno autónomo afromexicano, sino que cumple con los requisitos técnicos y políticos que el propio Estado mexicano ha establecido para reconocer sistemas normativos propios.

En este contexto, el municipio *de facto* no debe verse como una anomalía legal, sino como expresión viva de un pluralismo jurídico en expansión. Huehuetán reclama el derecho de los

¹⁶² Este no es el primer caso de este tipo. Como ocurrió con el caso oaxaqueño en los años 90 y posteriormente con el reconocimiento de los afromexicanos a nivel nacional en 2019, el reconocimiento jurídico y político puede tener como efecto "la revitalización de prácticas que probablemente estaban ya en desuso, como parece ser el caso de algunas comunidades indígenas en Oaxaca en los 90" (Sierra, 1997, p. 136). y en las poblaciones afromexicanas de Guerrero.

pueblos afromexicanos a ejercer autonomía real desde sus propias formas de organización y territorialidad. Así, este caso no solo interpela al Estado por su abandono institucional, sino que desafía los límites de su marco jurídico al extender en la práctica el pluralismo legal hacia territorios afromexicanos, abriendo un campo inédito para repensar la categoría de "usos y costumbres" como principio general del derecho colectivo, más allá de lo indígena.

El caso de Ayutla de los Libres, aunque distinto en composición y desarrollo, compartió tensiones fundamentales similares frente al Estado mexicano. La elección de autoridades por Sistema Normativo Propio representa un proceso legítimo apoyado por la comunidad y respaldado por el derecho internacional, pero debe cumplir requisitos legales para obtener reconocimiento formal del Estado. Entre estos requisitos, el dictamen antropológico desempeña un papel central pero problemático, pues "es una herramienta que valida la presencia indígena y, al mismo tiempo, es un ejercicio exógeno y extraño, aplicado desde fuera y mandatado por la ley, el cual cuestiona a los pueblos indígenas por parte del Estado" (Vargas Pérez & Domínguez Arista, 2021, p. 160).

Aunque Huehuetán no enfrenta directamente este tipo de dictámenes, el marco estatal sigue siendo una barrera común para ambos procesos. La tensión principal reside en que el Estado utiliza conceptos como la autoadscripción —definida como "la capacidad de una persona a considerarse parte de un grupo indígena, de acuerdo con lo establecido en la Constitución" (Vargas Pérez & Domínguez Arista, 2021, p. 160)—, pero mantiene el poder exclusivo para establecer las características objetivas de quienes deben considerarse como tales.

Esta situación evidencia que los procesos autonómicos, aunque legítimos desde perspectivas comunitaria e internacional, deben enfrentar marcos de validación y regulación estatales. Para Huehuetán, que busca consolidarse como municipio afromexicano autónomo, podrían emerger tensiones similares, especialmente si busca reconocimiento oficial. Así como en Ayutla el dictamen antropológico y la autoadscripción generaron interrogantes sobre identidad indígena, Huehuetán podría enfrentar cuestionamientos sobre qué constituye la afromexicanidad y cómo se valida dicha identidad ante el Estado.¹⁶³

¹⁶³ Es importante señalar que, en el caso de las localidades afromexicanas estudiadas, gran parte de la justicia en casos graves se relega al sistema jurídico nacional, ya que no se han implementado grandes reformas de castigo propias.

La situación actual de los pueblos afromexicanos evoca lo ocurrido con los pueblos indígenas en la década de 1990, cuando "el proyecto nacional dominante, basado en la concepción de una sola ley para una sola cultura, mostró su fracaso y se enfrentó a las demandas de los pueblos indígenas que planteaban el reconocimiento y el respeto de la diversidad como una de sus principales exigencias, así como la demanda de autonomía" (Sierra, 1997, p. 131). La historia parece repetirse: ahora el Estado enfrenta demandas similares del pueblo afromexicano, que plantea el mismo reconocimiento y demanda de autonomía como expresión avanzada de sus reivindicaciones.

Aunque la reforma constitucional de 2019 amplió el artículo segundo para incluir a los pueblos afromexicanos como sujetos de derecho público, la tendencia jurídica monista del Estado mexicano permanece sin cambios estructurales profundos. Esta contradicción radica en que "aunque el artículo segundo establece el respeto a la autodeterminación de los pueblos y las comunidades indígenas, el Estado conserva una tendencia jurídica monista, en la cual sólo él determina cuáles y para quién son las normas jurídicas" (Vargas Pérez & Domínguez Arista, 2021, p. 160), a pesar del discurso multiculturalista plasmado en la legislación nacional.

Comparto con Sierra (1997) la crítica a los enfoques que buscan "esencias" culturales o históricas como condición de legitimidad para el reconocimiento de derechos colectivos. Como ella afirma: "No es entonces el origen lo que otorga la legitimidad de una práctica o institución reconocida como indígena sino más bien su vigencia y el sentido que tenga para el grupo" (Sierra, 1997, p. 135). Desde esta perspectiva, sostengo que es pertinente hablar de usos y costumbres en el municipio *de facto* de Huehuetán, en la medida en que se trata de prácticas e instituciones comunitarias vigentes que organizan la vida colectiva y cuyo sentido y legitimidad provienen del reconocimiento interno del propio grupo, más que de la demostración de un "origen" cultural esencializado. En este sentido, no se propone una mera traslación del modelo indígena, sino el reconocimiento de una trayectoria histórica local mediante la cual se han configurado formas propias de decisión, autoridad y regulación comunitaria, ancladas en experiencias territoriales, memoria colectiva y práctica política cotidiana.

Este enfoque permite desplazar la mirada desde las "identidades fijas" hacia las formas vivas de organización comunitaria, que combinan elementos heredados, resignificados y

creativamente apropiados en función de las necesidades de autogobierno, cohesión social y disputa política. La reforma de 2019 no ha resuelto la tensión central: la autodeterminación sigue siendo limitada por el control normativo estatal, lo que coloca a los pueblos afromexicanos en la misma posición que enfrentaban los pueblos indígenas en la década de 1990. Aunque la ley reconoce ahora su identidad y derechos colectivos, la estructura legal sigue siendo un filtro que condiciona la autonomía, restringiendo su capacidad de operar bajo sistemas normativos propios sin intervención o validación estatal.

4.7. Tensiones y representaciones dentro del proyecto autonómico

El proceso autonómico de Huehuetán revela las complejidades inherentes a la construcción de proyectos políticos alternativos en contextos marcados por décadas de clientelismo y cacicazgo. Estas complejidades se manifiestan en múltiples tensiones que atraviesan tanto las dinámicas internas de la comunidad como sus relaciones con el exterior.

Las tensiones internas evidencian cómo las expectativas de reparto directo de recursos, moldeadas por una cultura política clientelar, generan suspicacias hacia los nuevos liderazgos. La percepción de que "esos líderes nada más se están llenando las manos de dinero" (Marce, comunicación personal, 29 de agosto de 2024) refleja la persistencia de marcos interpretativos que dificultan la comprensión de formas alternativas de gestión comunitaria de recursos. Esta desconfianza se arraiga en décadas de experiencias políticas donde el acceso a cargos públicos se tradujo sistemáticamente en enriquecimiento personal.

La trayectoria política previa de los líderes del movimiento se convierte en un elemento que genera cuestionamientos adicionales sobre la autenticidad del compromiso autonómico. El caso de Leticia Javier Marín ilustra cómo las biografías políticas pueden ser reinterpretadas como motivaciones personales más que como procesos genuinos de transformación ideológica. La percepción de que "si hubiera ganado, otra cosa sería" (Peché, comunicación personal, 6 de julio de 2024) evidencia la dificultad para legitimar tránsitos políticos en contextos donde predomina el escepticismo hacia las instituciones y sus representantes.

Estas tensiones internas se intensifican cuando se analizan las estrategias de movilización adoptadas por el movimiento. Las medidas de presión directa, particularmente el bloqueo carretero, generan divisiones que trascienden lo interno y afectan las relaciones con comunidades vecinas. La tensión entre la necesidad de visibilizar demandas ante la

"indolencia institucional" y los costos sociales de estas estrategias plantea dilemas éticos y políticos significativos. Los cuestionamientos sobre la representatividad —"una minoría no puede decidir por toda una comunidad" (Taxista, comunicación personal, 7 de agosto de 2024)— revelan los desafíos de legitimación democrática que enfrentan los movimientos autonómicos cuando recurren a acciones directas.

El análisis de las disputas discursivas revela cómo la lucha por la autonomía se libra simultáneamente en el terreno material y simbólico. Por un lado, el desencanto con los políticos tradicionales constituye un motor significativo del movimiento autonómico. Este desencanto se ejemplifica en testimonios sobre corrupción explícita: "nos dijo que si le dábamos su tajada, con gusto bajaba el recurso. ¿Cómo vamos a confiar en esa gente?" (Peché, comunicación personal, 28 de julio de 2024).

Sin embargo, este desencanto coexiste con percepciones críticas hacia las reformas legales pro-afromexicanas, que algunos sectores interpretan como meras concesiones simbólicas diseñadas para "quedar bien" sin abordar problemas estructurales. Como expresa un testimonio: "Los afromexicanos siempre han estado marginados, como todos aquí en la Costa Chica. Esto no es nuevo, pero ahora lo pintan bonito para quedar bien" (Taxista, comunicación personal, 7 de agosto de 2024).

La confrontación entre narrativas oficialistas y contrahegemónicas evidencia las estrategias de deslegitimación que enfrentan los movimientos autonómicos. La reducción del proceso a "ambiciones personales" de líderes "sin escrúpulos" constituye una operación discursiva que deliberadamente ignora las condiciones estructurales de marginación. Esta estrategia se ilustra en el testimonio: "Con todo respeto a los huehuetecos, se dejaron manipular por gente sin escrúpulos. Querían el cambio y, mira, los mismos mañosos siguen liderando" (Mestizo de Azoyú, comunicación personal, 7 de agosto de 2024). Esta disputa narrativa trasciende lo retórico para incidir concretamente en la legitimidad social del proceso y la capacidad de construcción de alianzas.

La representación de las acciones directas como herramientas "legítimas de presión" versus "acciones injustificadas" ilustra cómo los marcos interpretativos condicionan la evaluación de las estrategias de movilización. Esta confrontación discursiva revela la necesidad de construir hegemonía cultural junto con la lucha por reconocimiento

institucional, pues ambos procesos resultan indispensables para la sostenibilidad del proyecto autonómico.

A pesar de estas tensiones, la capacidad de resistencia y adaptación del movimiento se mantiene. Como expresa un testimonio: "Esta pausa no significa que nos hemos rendido. Seguimos adelante porque creemos en lo que estamos haciendo, y sabemos que es justo para nuestro pueblo" (Juan, comunicación personal, 1 de septiembre de 2024). Esta persistencia sugiere que la sostenibilidad del proyecto autonómico no depende exclusivamente del reconocimiento estatal, sino *de factores* internos y estratégicos más amplios.

La experiencia comparativa con comunidades como Cherán demuestra que la viabilidad a largo plazo radica en el fortalecimiento de estructuras internas de gobernanza, el mantenimiento de la cohesión comunitaria y la diversificación de estrategias de sostenimiento económico. En este sentido, la articulación regional mediante la creación de un bloque común entre cinco comunidades aspirantes a la autonomía representa una estrategia de escalamiento que amplía la base social del movimiento y potencia su capacidad de presión política. Esta articulación trasciende lo meramente táctico para constituir una propuesta de reconfiguración territorial más amplia que desafía las demarcaciones político-administrativas existentes.

El acompañamiento jurídico profesional ha permitido la transformación de obstáculos burocráticos en oportunidades para sentar precedentes favorables a la autonomía. La referencia a casos como Cherán y Ayutla de los Libres, donde el Tribunal Electoral ha emitido resoluciones favorables a la libre determinación, fortalece la legitimidad legal de las demandas y construye un corpus jurisprudencial que trasciende casos individuales para establecer marcos de referencia más amplios.

El municipio *de facto* afromexicano de Huehuetán constituye más que una respuesta reactiva al abandono estatal; representa una apuesta política por la construcción de formas alternativas de ejercicio del poder. Estas formas se caracterizan por la distribución antes que la centralización, la representación asamblearia antes que partidista, y la democracia como práctica colectiva cotidiana antes que procedimiento electoral.

Como sintetiza Gaussens (2021), la búsqueda de democracia ya no pasa por la alternancia de los partidos, sino por la diversidad de los sistemas comunitarios de gobierno. Ya no implica adherirse a uno u otro partido, sino promover la

organización social. Ante los repetidos fraudes electorales, ya no exige la defensa del sufragio sino el respeto a la soberanía de las asambleas generales (p.134).

La experiencia de Huehuetán debe comprenderse dentro de un ciclo más amplio de luchas por la autodeterminación comunitaria en Guerrero, donde el municipio trasciende su función administrativa para constituirse en territorio político fundante. Al igual que otras experiencias insurgentes del siglo XXI, Huehuetán propone una reorganización radical del poder local fundada en asambleas, rotación de cargos, control comunitario de recursos y ruptura con el orden clientelar.

Esta dimensión transformadora explica la resistencia institucional al reconocimiento de municipios por la vía de sistemas normativos internos. El temor expresado de que "si nos dan el decreto, por esa vía, todas las comunidades van a querer esa vía" (H. Javier, citado en Ramírez García, 2022a) revela que lo que está en juego trasciende la creación de demarcaciones administrativas. Se trata, más bien, de un modelo alternativo de gobernanza que cuestiona los fundamentos del sistema político dominante.

La lucha de Huehuetán trasciende la disputa por recursos o reconocimiento formal para insertarse en un horizonte político que busca redefinir la democracia, participación y poder local. Desde su condición afromexicana históricamente marginada, esta comunidad no solo reclama el derecho a existir políticamente, sino a reimaginar la política misma. El proceso autonómico representa tanto una resistencia al abandono institucional como una propuesta para repensar las relaciones entre Estado, comunidades y territorios en el México contemporáneo. Su significado político trasciende lo local para constituir una contribución al debate sobre formas alternativas de organización democrática en contextos de crisis de representación política.

Conclusiones

Al concluir esta investigación, volver al problema que la originó es una necesidad para poner en la mesa todo lo anteriormente dicho. El punto de partida fue una pregunta concreta: ¿qué factores subyacen a la etnización de las poblaciones de las nueve localidades afroamericanas que integran el municipio de facto de Huehuetán y a la instrumentalización de la identidad afroamericana en su lucha por crear un municipio autónomo? Esta interrogante estructuró el conjunto del trabajo y se desplegó en preguntas más específicas sobre la invención y alterización del sujeto negro-afroamericano, los antecedentes históricos y políticos del conflicto municipal, el papel del multiculturalismo y los mecanismos concretos mediante los cuales la identidad se moviliza estratégicamente.

Desde el inicio, la tesis tomó distancia de las aproximaciones predominantemente culturalistas que han tendido a esencializar a estas poblaciones, aislándolas de las condiciones históricas, materiales y políticas en las que se producen y se disputan. Cuestionar estas nociones monolíticas implicó problematizar los enfoques que desconectan las expresiones culturales de los conflictos por tierra, poder local y redistribución, despolitizando la experiencia afroamericana y reduciéndola a un patrimonio folklorizado. En este marco, el análisis se inscribe en una crítica al multiculturalismo neoliberal. Basándose en Hale (1997, 2005, 2006), Restrepo (2002, 2012) y Žižek (1997), la tesis muestra que el Estado mexicano ha adoptado un lenguaje de derechos culturales que, lejos de transformar las estructuras de dominación, tiende a administrar la diferencia, fijar identidades, mercantilizar la cultura y desplazar los conflictos redistributivos. En este escenario, la figura del “sujeto multicultural afroamericano” emerge como resultado de la articulación de marcos globales de derechos, activismos continentales y el fracaso del proyecto homogeneizador del mestizaje, pero bajo condiciones definidas desde arriba que privilegian al “negro permitido” y limitan la radicalización de sus demandas.

El trabajo parte de una concepción de la raza y la etnicidad como construcciones históricas y relacionales, no como esencias biológicas o culturales. Siguiendo a Hall (1996, 2019) y Mbembe (2016), la identidad negra se entiende como resultado de procesos de racialización y de prácticas de identificación situadas, enmarcadas en relaciones de poder y en la experiencia compartida de la violencia y el exilio. Esta perspectiva permite leer la afroamericanidad no como un “origen” que deba rastrearse en africanismos “puros”, sino

como un posicionamiento producido en relación con el Estado, con otros grupos subalternos y con la economía política contemporánea. La categoría de “negro” se inventó originalmente como instrumento de dominación colonial y de acumulación capitalista (Mbembe, 2016). Partiendo de la “invención de América” y de la formación de Europa como centro hegemónico, la idea de raza se consolidó como principio organizador de una nueva división internacional del trabajo y de una jerarquía global de la humanidad (Quijano, 2017). Mucho antes del multiculturalismo, el sistema de castas novohispano tradujo esta jerarquía en un lenguaje jurídico-burocrático, definiendo con precisión la condición de esclavo y produciendo una proliferación de categorías que fijaban la diferencia afro como marca de inferioridad, peligrosidad y “exceso” (Fanon, 2009; Mbembe, 2016). No obstante, ya en época colonial, las comunidades afrodescendientes desplegaron estrategias de agencia y reconstrucción identitaria que desafiaron la lógica del sistema esclavista (Bennett, 2003; Mintz & Price, 2012).

Tras la Independencia, el liberalismo y la ideología del mestizaje reordenaron el campo racial: la ciudadanía universal y la abolición formal del sistema de castas convivieron con la persistencia de jerarquías de hecho, mientras la negritud se volvía invisible en el relato nacional que exaltaba lo hispánico y lo indígena como pilares de la nación mestiza (Jerry, 2023; Saldívar & Walsh, 2014). Fue recién con el auge del multiculturalismo que “lo negro” reapareció en escena, aunque bajo formas fuertemente mediadas por marcos de etnicidad. El giro hacia el reconocimiento diferenciado y la judicialización de la política impulsó un proceso de “indigenización” de las poblaciones negras, reclasificadas como minorías étnicas equiparables a los pueblos indígenas (Wade, 2006; Ng’weno, 2013; Correa Angulo, 2012). Al calor de estas transformaciones, emergieron colectivos que se autodenominaron “afrodescendientes”, “afromexicanos”, “afromestizos”, “negros” o “morenos”, apropiándose y resemantizando políticamente estas categorías para disputar reconocimiento, cargos de elección popular y acceso a programas sociales (Lara Millán, 2010; Lewis, 2012; López Chávez, 2017, 2019). El resultado es un sujeto afromexicano atrapado entre la invisibilización y la mercantilización de su diferencia, pero también dotado de recursos simbólicos para resignificar esta historia desde su propia agencia.

Con este marco, la pregunta general puede responderse con mayor precisión. Los factores que subyacen a la etnización de las nueve localidades y a la instrumentalización de la

identidad afromexicana en la lucha por un municipio autónomo no son ni estrictamente culturales ni exclusivamente jurídicos. Son el resultado de la articulación de, al menos, cuatro dimensiones:

1. Una historicidad larga de racialización y alterización de lo negro-afro, que va de la trata esclavista y el sistema de castas a la invisibilización posrevolucionaria en nombre del mestizaje y, más recientemente, a la reaparición de lo afro en clave multicultural.
2. Los dispositivos contemporáneos del multiculturalismo neoliberal, que construyen un sujeto étnico “aceptable” —el “negro permitido”—, celebran ciertos repertorios culturales y canales institucionales y deslegitiman las articulaciones de la identidad con demandas de autonomía, redistribución y transformación del Estado (Hale, 2006; Restrepo, 2002, 2012).
3. Las condiciones socioeconómicas y políticas locales, marcadas por la marginación estructural, el caciquismo municipal, la concentración de recursos en la cabecera mestiza de Azoyú y la exclusión sistemática de las localidades de las redes clientelares que gestionan los beneficios del “desarrollo”.
4. La agencia política de las localidades afromexicanas, que, en diálogo con marcos globales y nacionales de derechos, resemantizan categorías como “negro”, “afrodescendiente” y “afromexicano”, instrumentalizando estos marcos y lenguajes como estrategias para disputar recursos y negociar al mismo tiempo con el Estado.

A la luz de estas dimensiones, la instrumentalización de la identidad afromexicana no puede entenderse ni como manipulación oportunista ni como expresión pura de autenticidad, sino como un campo de disputa donde los “sujetos multiculturales” negocian las condiciones históricas de su reconocimiento y usan —a la vez que son usados por— el discurso de la diferencia. La reconstrucción histórica de las localidades desde la Colonia hasta el siglo XXI mostró que la movilización actual no es un episodio aislado, sino parte de un largo ciclo de protesta (Knight, 2012). Desde la apropiación de sus tierras, las disputas agrarias, las luchas por el control local, la participación como esclavos, cimarrones, campesinos o afromexicanos en guerras y rebeliones, hasta las sucesivas reconfiguraciones del mapa municipal, se configura un tejido histórico en el que la negritud ha estado presente aunque políticamente subordinada. La lucha contemporánea por un nuevo municipio se inscribe, así, en una historia

de tensiones con el Estado, con las élites políticas y la cabecera municipal. Es decir, en la búsqueda persistente de canales propios de representación.

Las políticas multiculturales recientes y el reconocimiento de las poblaciones afromexicanas como sujetos de derecho dotaron a estas localidades de un nuevo lenguaje político que reactivó demandas largamente acumuladas frente al municipio de Azoyú. La inclusión censal, las reformas constitucionales de 2019 y 2024 y la posibilidad de apelar a instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la OIT ampliaron el repertorio jurídico y discursivo disponible. Paralelamente, la exclusión cotidiana de las redes clientelares y la persistencia de la marginación material impulsaron estrategias autogestivas que terminaron articulándose alrededor del proyecto de municipio afromexicano *de facto*.

En este contexto, la etnización opera como arma de doble filo. Por un lado, ha permitido que comunidades históricamente invisibilizadas accedan a lenguajes jurídicos, programas y espacios de interlocución antes vedados (Kymlicka, 1997). Por otro, este reconocimiento se ha dado en términos restringidos. Como señala Correa Angulo (2012), durante décadas las comunidades afrodescendientes permanecieron en una situación de invisibilidad administrativa, sin acceso a derechos colectivos ni a políticas específicas. Cuando finalmente se las reconoció, fue bajo la exigencia de expresar sus demandas en el “lenguaje de la cultura” y no en el de la raza, reduciendo la diferencia a folclore administrable y construyendo al “sujeto negro” como figura ahistórica (Jerry, 2023). En este marco, la etnización se vuelve un mecanismo de subalternización cuando fija identidades y cristaliza en la ley particularidades que son históricamente dinámicas (Sieder, 2008; Hoffmann, 2008). El multiculturalismo, como advierten Restrepo (2002, 2012) y Fraser (2000), tiende a desplazar el conflicto hacia la esfera cultural, eclipsando las luchas redistributivas y naturalizando nuevas formas de discriminación cultural y administrativa.

Esta tensión se expresa de forma nítida en el caso guerrerense: mientras el discurso estatal exalta la afromexicanidad como elemento de la diversidad cultural del estado, no la reconoce plenamente como actor político con derechos colectivos sobre territorio y gobierno municipal. El reconocimiento formal coexiste con la exclusión práctica del poder local, generando una brecha entre inclusión discursiva y abandono material. En este contexto ambivalente, la etnización y la alterización constituyen, al mismo tiempo, condición de

posibilidad y límite del reconocimiento de derechos: habilitan la figura del “sujeto multicultural afromexicano”, pero al costo de someterlo a la lógica del “negro permitido”.

La investigación muestra también que la movilización identitaria no surge en el vacío, sino en un escenario donde el Estado y las agencias internacionales han convertido la “diferencia” en recurso escaso y en mercancía política (Varela Huerta, 2017). Bajo estas condiciones, las localidades se ven empujadas a adoptar estratégicamente categorías que las esencializan para acceder a programas, financiamientos y reconocimiento público (Lara Millán, 2010; López Chávez, 2019). Este uso estratégico de la identidad se expresa en varios niveles:

1. En el plano del discurso, la autoidentificación como “afromexicanos” o “negros” se articula con una narrativa de ancestralidad y pertenencia territorial que vincula el presente con relatos de un pasado ancestral.
2. En el plano organizativo, la construcción del municipio de facto combina formas tradicionales de autoridad comunitaria (asambleas, sistemas de cargos, trabajo colectivo) con recursos jurídicos y administrativos propios del repertorio de los “derechos indígenas” y de una reinención de la ciudadanía cultural.
3. En el plano regional, la articulación con otras localidades indígenas que buscan la autonomía permite ampliar la base social del movimiento y situar la lucha local dentro de un ciclo más amplio de disputas por la reconfiguración territorial y la democratización del poder local.
4. En el plano simbólico, el uso del lenguaje de la libre determinación, del “derecho a decidir” y de la “democracia popular” evidencia una apropiación creativa de categorías jurídicas y políticas que, aunque provienen de marcos nacionales e internacionales, son resignificadas desde la experiencia propia.

El análisis de la genealogía regional, inspirado en la propuesta de Knight (2012, 2015) sobre ciclos de protesta, permitió mostrar que las movilizaciones afromexicanas actuales reactivan memorias de luchas pasadas por tierra y autonomía local. El trabajo de campo —entrevistas, observación de asambleas, seguimiento del municipio de facto, revisión de expedientes jurídicos y de materiales de comunicación comunitaria— documentó cómo se organiza este ayuntamiento autónomo, cómo se toman las decisiones en asamblea, cómo se

distribuyen los cargos y cómo se construye una comunidad moral que sostiene el proyecto autonómico.

En el plano empírico, la tesis aporta una reconstrucción detallada de la genealogía histórica y política que desemboca en el municipio afromexicano de facto de Huehuetán. Al articular fuentes documentales, estudios previos sobre la Costa Chica y la presencia negra en México (Aguirre Beltrán, 1981, 1985; Bennett, 2003; Vinson, 2005; Jerry, 2023) con testimonios locales y observación en campo, el trabajo muestra cómo las comunidades afromexicanas han sido actores constantes —aunque invisibilizados— en la construcción regional y nacional. Con ello, contribuye a llenar un vacío en la literatura sobre afromexicanos, que ha tendido a privilegiar enfoques culturalistas y a subestimar el lugar de estas poblaciones en el aspecto político. De ahí que al situar el caso del municipio de facto de Huehuetán dentro de la constelación de experiencias autonómicas en Guerrero y en México —como Cherán y Ayutla de los Libres—, la tesis ofrece elementos para comprender cómo también las poblaciones afromexicanas ensayan formas alternativas de gobierno, en contraste con el modelo partidista y clientelar dominante.

Límites y alcances de la investigación.

Como toda investigación, este trabajo tiene límites. Lejos de deslegitimarlo, estos acotamientos ayudan a precisar su ámbito de validez y a sugerir caminos para continuar la reflexión.

En primer lugar, se trata de un estudio de caso centrado en las nueve localidades que impulsan el municipio afromexicano de Huehuetán. Aunque a lo largo del análisis se las articula con procesos regionales y nacionales, el foco empírico está puesto en su experiencia y no en una comparación sistemática con otros municipios afromexicanos o indígenas. Por ello, los hallazgos no pretenden representar la totalidad de las realidades afro en México, sino ofrecer claves analíticas que puedan dialogar con otros casos.

En segundo lugar, el trabajo de campo se llevó a cabo en un periodo acotado durante el 2024 —tres fases de estancias y visitas entre abril y finales de este año— en un contexto en el que el movimiento continúa en desarrollo. Esto implica que algunas dinámicas, alianzas y conflictos pueden haber cambiado después del cierre del trabajo de campo. La investigación captura, más que una historia concluyente, una “fotografía en movimiento” de un proceso abierto.

En tercer lugar, el acceso a ciertos actores y espacios estuvo mediado por relaciones de confianza y por jerarquías de género y poder. Como se reconoce en la sección metodológica, hubo dificultades para entrevistar a algunas mujeres en presencia de sus parejas, y la violencia en la región impuso límites sobre los temas y situaciones que podían abordarse sin poner en riesgo a las personas involucradas. Estas condiciones influyen en la voz que predomina en parte del material, más centrada en autoridades comunitarias y líderes visibles que en otros sectores de la población.

En cuarto lugar, la investigación trabajó principalmente con fuentes producidas por los propios actores —actas de asamblea, comunicados, grabaciones radiales— y con documentos oficiales accesibles, pero no tuvo acceso pleno a todos los expedientes y archivos estatales o partidarios relacionados con el conflicto municipal. Esto restringe la reconstrucción de ciertas negociaciones “por arriba” y obliga a leerlas, en parte, a través de los relatos comunitarios.

Desde una perspectiva ética, estos límites son también criterios de trabajo. Mantener la confidencialidad de algunas personas, omitir detalles que podrían exponerlas y reconocer explícitamente las zonas de opacidad no son simples obstáculos, sino decisiones orientadas a no reproducir lógicas extractivas ni a instrumentalizar la vulnerabilidad de los sujetos de estudio. A pesar de estas limitaciones, la investigación ofrece varios alcances relevantes: 1. una reconstrucción robusta de la genealogía histórica de la presencia afro en la región y de las luchas territoriales que desembocan en el municipio de facto; 2. un análisis articulado de la relación entre multiculturalismo, etnización e instrumentalización identitaria; y 3. una etnografía situada de las formas comunitarias de gobierno y de su potencial democratizador.

Por otro lado, el caso de estas localidades dialoga con varios debates presentes en la literatura revisada. La investigación confirma que la negritud sigue operando como significante de exclusión en el imaginario nacional, pero también como recurso de resignificación política. La figura del sujeto afromexicano condensa, por un lado, la persistencia de jerarquías raciales heredadas del sistema de castas y del mestizaje (Quijano, 2017; Menéndez, 2018; Mbembe, 2016) y, por otro, su desbordamiento en prácticas de comunidad, agencia y lucha por el territorio.

Al mismo tiempo, la experiencia muestra que la crítica al multiculturalismo no puede limitarse a denunciar su carácter cooptador. Como sugiere Restrepo (2012), defender el multiculturalismo solo es posible mediante su radicalización, es decir, conectándolo con

transformaciones en las subjetividades, las prácticas y las relaciones sociales. En esta clave, el municipio afromexicano de facto puede leerse como un intento de radicalizar el multiculturalismo: en lugar de conformarse con una representación simbólica de lo afromexicano, propone reordenar institucionalmente el poder local y experimentar formas alternativas de democracia basadas en asambleas y sistemas normativos propios.

El caso también contribuye a las discusiones sobre la identidad como articulación (Hall, 2019). La afromexicanidad en estas localidades no se reduce a rasgos culturales ni a atributos fenotípicos; se articula con pertenencias de clase, etnia y raza que se expresan en trayectorias migratorias, historias familiares y experiencias compartidas. Esta perspectiva refuerza la idea de que las políticas de la identidad no son meros juegos simbólicos, sino luchas por definir los términos en que se distribuyen recursos, reconocimiento y autoridad.

En el terreno de las políticas de reconocimiento, la experiencia de estas localidades advierte sobre los límites de un modelo que equipara el avance en derechos con la mera proclamación de reformas constitucionales. La inclusión de las poblaciones afromexicanas en la Constitución y en el censo, aunque crucial, no garantiza por sí misma la transformación de las relaciones de poder ni del mapa de desigualdades territoriales.

El municipio de facto de Huehuetán muestra que las localidades afromexicanas pueden ir más allá de lo que el Estado está dispuesto a conceder, ensayando formas de gobierno que tensionan el marco jurídico existente. La resistencia institucional a reconocer municipios por la vía de sistemas normativos internos —bajo el argumento de que “si nos dan el decreto, todas las comunidades van a querer esa vía”— revela el temor a que estos experimentos comunitarios desborden el modelo municipal-partidista dominante. El caso analizado sugiere que el problema no se reduce a la falta de programas o recursos, sino a la manera en que estos son distribuidos y gestionados. Mientras las burocracias intermedias y los cacicazgos locales controlen la asignación de obras y apoyos, comunidades como Huehuetán seguirán viendo en la autonomía municipal una vía para recuperar control sobre su destino colectivo.

En términos más amplios, la experiencia de estas localidades dialoga con otras luchas por la autodeterminación en Guerrero y en México. Al insistir en la asamblea como espacio soberano, en la rotación de cargos y en la ruptura con el clientelismo, el municipio afromexicano de facto se suma a un ciclo de experiencias políticas que recolocan el municipio como territorio político fundante y disputan la idea de que la democracia se reduce

a la alternancia partidista. Estas implicaciones no son recetas, pero sí advertencias y posibilidades: alertan sobre los riesgos de un reconocimiento multicultural sin redistribución y muestran que las políticas de identidad pueden tornarse profundamente transformadoras cuando se articulan con proyectos de reconfiguración territorial y de democratización del poder local.

A manera de cierre personal.

Cerrar esta investigación implica también un cierre personal, aunque provisional. A lo largo del trabajo, estas localidades dejaron de ser solo “un caso” para convertirse en un lugar desde el cual repensar la historia larga de la negritud en México, las promesas y trampas del multiculturalismo y las maneras concretas en que poblaciones específicas están inventando otras formas de hacer política. El análisis de estos procesos permite enfatizar que el reconocimiento formal de los derechos resulta insuficiente cuando las estructuras de poder permanecen intactas. El Estado mexicano, al igual que el de Guerrero, ha reformado sus constituciones, ha ratificado tratados internacionales y ha reconocido formalmente los derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos. Sin embargo, cuando las localidades intentan ejercer estos derechos de manera efectiva —cuando buscan autogobernarse, crear sus propios municipios o administrar sus territorios— el Estado responde mediante la imposición de barreras jurídicas y políticas que limitan sustancialmente su alcance. Hasta la actualidad, estas localidades continúan luchando por el reconocimiento de la creación de su municipio. Incluso habiendo obtenido resoluciones favorables en instancias judiciales, el Estado de Guerrero se niega a reconocerlos oficialmente.

Estas localidades están demostrando que los derechos no se conceden, sino que se conquistan mediante la lucha organizada. Han desarrollado la capacidad de utilizar el derecho y su identidad no solamente para demandar reconocimiento, sino para transformar las reglas del sistema político. En cada demanda, en cada amparo y en cada asamblea comunitaria, están evidenciando los límites del reconocimiento estatal. La lucha por el municipio de Huehuetán no constituye únicamente un fenómeno local: representa una prueba de las posibilidades reales del ejercicio de derechos colectivos para todo el país. De su resultado dependerá si los derechos colectivos en México serán una promesa vacía o una herramienta efectiva de transformación social.

Si tuviera que condensar la tensión central del estudio, diría que se juega entre un “negro permitido” y un “negro radical”: entre una afromexicanidad celebrada como folklore inofensivo y una afromexicanidad que exige redistribución del poder, del territorio y de los recursos. El caso de estas localidades muestra que esta segunda se expresa en la decisión de gobernarse por sí mismos, en la voluntad de romper con el caciquismo y en la insistencia en nombrarse y actuar como un solo pueblo.

Estas conclusiones no cierran la historia; apenas señalan un tramo de un proceso más amplio. Queda abierta la tarea de seguir acompañando, pensando y discutiendo cómo se reconfiguran las fronteras entre reconocimiento y autonomía, entre Estado y comunidad, entre memoria y futuro, en unas localidades de la Costa Chica donde la negritud es hoy fuente de imaginación política. Una imaginación que muestra que sí es posible pensar un mundo donde quepan muchos mundos.

Bibliografía

- 107.9 FM Radio Huehuetán. (2022a, enero 19). *Asamblea en Huehuetán: Libre determinación en acción* [Facebook]. <https://www.facebook.com/radiohuehuetan/videos/463337768516787>
- 107.9 FM Radio Huehuetán. (2022b, febrero 2). *Este movimiento sigue activo hasta que se dé solución a los 4 municipios hermanos...* [Facebook]. <https://www.facebook.com/radiohuehuetan/videos/3189119751321529>
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1981). La población negra de México: Estudio etnohistórico. SRA-CEHAM.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1985). *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Fondo de Cultura Económica.
- Alcocer Perulero, Marisol. (2017). Los motivos de Jano: Ejercicio y contención de la violencia física, sexual y feminicidio contra mujeres en dos comunidades afromexicanas de la Costa Chica de Guerrero [Tesis de doctorado]. FLACSO.
- Alcocer Perulero, Marisol. (2019). Población afrodescendiente en Guerrero: Entre la representación y la reapropiación de estereotipos raciales. *Cultura y Representaciones Sociales*, 14(27), 348-378. <https://doi.org/10.28965/2019-27-11>
- Anderson, Benedict. (2006). Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de Cultura Económica.
- Antón Sánchez, John. (2013). Identidad política y movilización social de los afrodescendientes en América Latina. En Eric Javier. Bejarano, Marc-André Grebe, & Nadja Lobensteirner (Eds.), *Movilizando etnicidad: Políticas de identidad en contienda en las Américas pasado y presente* (pp. 55-78). Vervuert; Iberoamericana.
- Archivo General de la Nación [AGN]. (2013). *Manual básico para archivos municipales: Aspectos introductorios*. Archivo General de la Nación.
- Avendaño Villafuerte, Elia. (2023). Análisis sobre la inclusión constitucional de los pueblos afromexicanos. *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, 70-102. <https://doi.org/10.22201/ijj.24484881e.2023.49.18579>
- Avilez Rodríguez, María, & Cervantes, Zacarías. (2021, agosto 2). Se separan nueve comunidades de Azoyú y constituyen el municipio de Huehuetán. *El Sur de Acapulco*. <https://suracapulco.mx/impreso/1/se-separan-nueve-comunidades-de-azoyu-y-constituyen-el-municipio-de-huehuetan/>
- Ayabs Foundation. (s. f.). Programa estatal de los pueblos originarios y comunidades afromexicanas de Guerrero. Recuperado el 21 de marzo de 2025, de <https://ayabsfoundation.org/programa-estatal-de-los-pueblos-origenarios-y-comunidades-afromexicanos-de-guerrero/>

- Balderas Martínez, Orlando. (2018). *Rebelión en la Costa Chica de Oaxaca. La Brigada Revolucionaria Emiliano Zapata (1972-1975)* [Tesis de maestría]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Balandier, Georges. (1969). *Antropología política*. Ediciones Península.
- Barabas, Alicia Mabel. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural y interculturalidad en el contexto de América Latina: La presencia de los pueblos originarios. *Configurações*, 14, 11-24. <https://doi.org/10.4000/configuracoes.2219>
- Bartra, Armando. (2015). *Guerrero Bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*. Para Leer en Libertad, Rosa Luxemburg Stiftung. <https://www.aacademica.org/armando.bartra/34>
- Bejarano, Eric Javier, Grebe, Marc-André, & Lobensteirner, Nadja. (2013). Introducción/Introduction. En Eric Javier Bejarano, Marc-André Grebe, & Nadja Lobensteirner (Eds.), *Movilizando etnicidad: Políticas de identidad en contienda en las Américas pasado y presente*. Vervuert; Iberoamericana.
- Bennett, Herman. L. (2003). *Africans in colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole consciousness, 1570 - 1640*. Indiana University Press.
- Bey, Marguerite. (2006). Tres décadas de programas de desarrollo: La reorientación del estado de bienestar. En Danièle Dehouve, Víctor Franco Pellotier, & Aline Hémond (Coords.), *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero* (pp. 253–303). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma de Guerrero.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1987). *México profundo: Una civilización negada*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude, & Passeron, Jean-Claude. (2008). *El oficio del sociólogo: Presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI Editores.
- Briseño, Héctor. (2022, enero 31). Con bloqueo, exigen autodeterminación de Huehuetán, Guerrero. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/01/31/estados/con-bloqueo-exigen-autodeterminacion-de-huehuetan-guerrero/>
- Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2019). La autonomía indígena: La polisemia de un concepto. A modo de prólogo. En Pavel López & Luciana García Guerreiro (Eds.), *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: Escenarios de disputa y horizontes de posibilidad* (pp. 11-22). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Büsches, Christian. (2007). La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en la América Andina y Asia del Sur. En *Etnicidad y poder en los países andinos* (pp. 15-35). Corporación Editora Nacional; Universidad Andina Simón Bolívar.

- Carrillo Méndez, Dulce. (2021). El porqué del reconocimiento constitucional de la población afroamericana. *Temas de Ciencia y Tecnología*, 25(75), 3-8.
- Cásares García, Leonel, & Cázares García, Adelaido. (2024). La reforma constitucional en materia indígena y afroamericana en México. *Hechos y Derechos*, 15(84), 1-4.
- Cervantes, Zacarías. (2021, agosto 3). Sólo el Congreso puede autorizar un nuevo municipio, dice Jaimes Ferrel sobre Huehuetán. *El Sur de Acapulco*. <https://suracapulco.mx/impreso/1/solo-el-congreso-puede-autorizar-un-nuevo-municipio-dice-jaimes-ferrel-sobre-huehuetan/>
- Cervantes, Zacarías. (2022, enero 31). Bloquean pobladores la carretera Acapulco-Pinotepa Nacional; exigen reconocimiento a cuatro municipios. *El Sur de Acapulco*. <https://suracapulco.mx/bloquean-pobladores-la-carretera-acapulco-pinotepa-nacional-exigen-reconocimiento-a-cuatro-municipios/>
- Cham, Gerardo. (2024). México afro en resistencia. En Gerardo Cham, Gisela C. Fregoso, Wilfried Raussert, & Nicolas Rey (Eds.), *Afros al frente: Racismo, resistencia y lucha* (pp. 43-61). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Ciudad Defensora. (2020). Personas afrodescendientes y afroamericanas: Reconocimiento y derechos humanos. *Ciudad Defensora. Revista de Derechos Humanos*, 6.
- Comaroff, John L., & Comaroff, Jean. (2011). *Etnicidad S.A.* Katz Editores.
- Comisarios Municipales de Huehuetán, Gro. (2012, enero 3). Solicitud de la creación de un nuevo municipio con cabecera oficial en Huehuetán, Gro. Oficio dirigido a la Diputada Irma Lilia Garzón Bernal, Presidenta de la Cámara de Diputados del Estado de Guerrero [Oficio].
- Consejo Nacional de Población [CONAPO]. (2020). *Índices de marginación 2020*. Secretaría de Gobernación. <https://www.gob.mx/conapo/documentos/indices-de-marginacion-2020-284372>
- Correa Angulo, Carlos. (2012). Afroestizos: ¿etnización o re-creación cultural en la Costa Chica de México? *Vistas al patio*, 6.
- Cunin, Elisabeth. (2003). Identidades a flor de piel: Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia). Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Institut français d'études andines.
- Dehouve, Danièle. (2001). *Ensayo de geopolítica indígena: los municipios tlapanecos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Porrúa.
- Dehouve, Danièle, & Bey, Marguerite. (2006). La política vista desde el municipio. En D. Dehouve, V. Franco Pellotier & A. Edmond (Coords.), *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero* (pp. 309-390). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma de Guerrero.

- Dehouve, Danièle. (2015). La migración, una tradición prehispánica: La Montaña de Guerrero. *Rutas de campo*, 2(6), 20-28.
- de la Cruz Díaz, Eduardo, de León Vargas, Georgina Isabel, & Beetar Bechara, Brajim. (2022a). La lucha de los pueblos y comunidades indígenas de Guerrero - México: Por el reconocimiento de sus derechos a elegir autoridades municipales por usos y costumbres una mirada al derecho comparado. *Revista Jurídica Mario Alario D'Filippo*, 14(28), 238-252. <https://doi.org/10.32997/2256-2796-vol.14-num.28-2022-3973>
- de la Peña, Guillermo. (1986). Poder local, poder regional: Perspectivas socioantropológicas. En Jorge Pádua & Alian Vanneph (Comps.), *Poder local, poder regional*. El Colegio de México.
- de la Peña, Guillermo. (2005). *Los nuevos intermediarios étnicos, el movimiento indígena y la sociedad civil: Dos estudios de caso en el occidente mexicano*. Universidad Veracruzana.
- de la Serna, Juan Manuel. (2010). Los cimarrones en la sociedad novohispana. En Juan Manuel de la Serna (Coord.), *De la libertad y la abolición: Africanos y afrodescendientes en Iberoamérica* (pp. 39-51). Centro de estudios mexicanos y centroamericanos; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Diario Alternativo. (2022, febrero 2). *Juicio sumario. Tres días de bloqueo en Costa Chica; el gobierno y actores políticos: sordos* [Facebook]. <https://www.facebook.com/watch/?ref=saved&v=446893220410680>
- Diario Oficial de la Federación [DOF]. (1937, febrero 13). Resolución en el expediente de dotación de tierras al poblado Tenango, Estado de Guerrero. *Diario Oficial de la Federación*, 15.
- Diario Oficial de la Federación [DOF]. (1993a, agosto 6). Sentencia pronunciada en relación con la solicitud para resolver el juicio agrario número 997/92 relativo a la ampliación de ejido, promovida por un grupo de campesinos del poblado El Arenal, Municipio de Azoyú, Gro. *Diario Oficial de la Federación*, 54.
- Diario Oficial de la Federación [DOF]. (1993b, noviembre 21). Sentencia pronunciada en el juicio agrario, número 675/93 relativa a la dotación de tierras, promovida por campesinos del poblado Huehuetán, Municipio de Azoyú, Gro. *Diario Oficial de la Federación*, 101.
- Diario Oficial de la Federación [DOF]. (2001, agosto 14). Decreto por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1o., se reforma el artículo 2o., se deroga el párrafo primero del artículo 4o.; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. *Diario Oficial de la Federación*, 2-5.

- Diario Oficial de la Federación [DOF]. (2011, junio 10). Decreto por el que se modifica la denominación del Capítulo I del Título Primero y reforma diversos artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. *Diario Oficial de la Federación*.
- Diario Oficial de la Federación [DOF]. (2019a, junio 21). Acuerdo por el que se da a conocer el Protocolo de la Consulta Libre, Previa e Informada para el Proceso de Reforma Constitucional y Legal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano. *Diario Oficial de la Federación*, 104-105.
- Diario Oficial de la Federación [DOF]. (2019b, agosto 9). Decreto por el que se adiciona un apartado C al artículo 2o. De la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. *Diario Oficial de la Federación*.
- Diario Oficial de la Federación. (2024, septiembre 30). Decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones del artículo 2o. De la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanos. *Diario Oficial de la Federación*, 7-12.
- Díaz-Polanco, Héctor. (2005). Los dilemas del pluralismo. En *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Du Bois, W. E. B. (2020). *Las almas del pueblo negro*. Capitán Swing.
- Dussel, Enrique. (1994). *El encubrimiento del otro* (3ª ed.). Ediciones Abya-Yala.
- Dussel, Enrique. (2018). *20 Tesis de política*. Siglo XXI.
- El Sur de Acapulco. (2024, marzo 24). #Chilpancingo| Exigen promotores al Congreso reconocimiento de cinco nuevos municipios indígenas y afros... [Facebook]. <https://www.facebook.com/watch/?ref=saved&v=393498240065231>
- Escobar, Arturo. (1997). *Antropología y tecnología*. Universidad nacional autónoma de México, Centro de investigaciones en ciencias y humanidades.
- Escobar, Arturo. (2001). Culture sits in place: Reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography*, 20(2), 139-174.
- Espinosa, Luis Eduardo. (2014). *Viaje por la invisibilidad de los afromexicanos*. Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública.
- Fanon, Frantz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Federici, Silvia. (2013). Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas. Traficantes de Sueños.
- Federici, Silvia. (2021). Reencantar el mundo: El feminismo y la política de los comunes (2.a ed.). Traficantes de Sueños.

- Ferrer Vicario, Gil Arturo. (2012). Guerrero: La disputa por la tierra, 1856-1933; testimonios de una persistencia campesina. Universidad Autónoma de Guerrero.
- Flores Félix, José Joaquín, & Méndez Bahena, Alfredo. (2008). Las luchas indias, sus intelectuales y la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (México). *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, 23, 207-217.
- Flores Félix, José Joaquín, & Canabal Cristiani, Beatriz. (2022). Indígenas en el Estado de Guerrero: Reinventar las identidades Para abrir espacios en la Política. En R. Manzanilla López, G. Weller Ford, A. W. Johnson, & J. Guzmán Urióstegui (Coords.), *El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero a principios del siglo XXI* (Vol. 1). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Fraser, Nancy. (2000). Rethinking recognition. *New Left Review*, 3, 107-120.
- Fregoso, Gisela C. (2024). Negros, afromexicanos y afrodescendientes. Del multiculturalismo tardío al giro antirracista en México. En Gerardo Cham, Gisela C. Fregoso, Wilfried Raussert, & Nicolas Rey (Eds.), *Afros al frente: Racismo, resistencia y lucha* (pp. 20-41). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Fukuma, Mao. (2022). Multiculturalismo neoliberal y transnacionalización de los pueblos indígenas en la frontera México-Estados Unidos. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9(1), 148-175. <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A06>
- García Canclini, Néstor. (1990). *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Debolsillo.
- García Jordán, Pilar. (Ed.). (2009). *Dinámicas de poder local en América Latina: Siglos XIX-XXI*. Universidad de Barcelona.
- Gasparello, Giovanna. (2021). Respuestas comunitarias a megaproyectos, despojo y violencia: Defensa de los territorios y de los bienes comunes. En Alicia Hopkins, César Enrique Pineda (Comps.), *Pensar las autonomías: Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía* (pp. 255-275). Bajo Tierra Ediciones.
- Gaussens, Pierre. (2021). Contra el caciquismo de la política municipal. En R. David Benítez, Margarita Warnholtz, & Leslie Vargas (Coords.), *¿Porque Ayutla es de los libres! La disputa por la autonomía municipal en Guerrero*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Gillingham, Paul. (2011). *Cuauhtémoc's bones: Forging national identity in modern Mexico*. University of New Mexico Press.
- Gilroy, Paul. (2014). *Atlántico negro: Modernidad y doble conciencia*. Akal.
- Gobierno de México. (2021). *Propuesta de iniciativa Reforma Constitucional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano*. Instituto Nacional de los Pueblos

Indígenas. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/651157/INPI-Reforma-Constitucional-Resultado-del-Proceso.pdf>

- Gobierno de México. (2024, febrero 21). *Reforma constitucional sobre los derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos* [Presentación]. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/894155/CPM_INPI_21feb24.pdf
- Godreau, Isar. (2002). Changing Space, Making Race: Distance, Nostalgia, and the Folklorization of Blackness in Puerto Rico. *Identities*, 9(3), 281-304.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. (2005). *Familia y orden colonial*. El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctv3dnr2h>
- González Casanova, Pablo. (2003). Colonialismo interno (una redefinición). *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, 1-30.
- González Galván, J. Alberto. (2024). Artículo 2o. Reforma indígena 2024. En López Ayllón, Sergio, Orozco Henríquez, J. Jesús, Salazar, Pedro, & Valadés, Diego (Eds.), *Análisis técnico de las 20 iniciativas de reformas constitucionales y legales presentadas por el presidente de la República (febrero 5, 2024)* (pp. 385-397). Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Gracida Gómez, Ramón. (2024, febrero 24). Tramitan amparos promotores de municipios indígenas y afros contra el Congreso local. *El Sur de Acapulco*. <https://suracapulco.mx/impreso/1/tramitan-amparo-promotores-de-municipios-indigenas-y-afros-contra-el-congreso-local/>
- Grewe, D. (2013). ¿Ciudadanos afrodescendientes? Disputas sobre etnicidad y ciudadanía en México, 1810-1820. En Eric Javier Bejarano, Marc-André Grebe, & Nadja Lobensteirner (Eds.), *Movilizando etnicidad: Políticas de identidad en contienda en las Américas pasado y presente* (pp. 129-154). Vervuert; Iberoamericana.
- Gros, Christian. (2012). *Políticas de la etnicidad: Identidad, estado y modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Guber, Rosana. (2019). *La Etnografía: Método, Campo y Reflexividad*. Siglo XXI Editores.
- Gupta, Akhil, & Ferguson, James. (2008). Más allá de la “cultura”: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 7, 233-256. <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.10>
- Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. (1988). *Corrido y violencia: Entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Universidad Autónoma de Guerrero.
- Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. (1997). *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afromestizos de la Costa Chica de Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero; Comisión Nacional de Derechos Humanos.

- Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. (2006). Historia política y elecciones. En Danièle Dehouve, Víctor Franco Pellotier & Aline Hémond (Coords.), *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero* (pp. 27-96). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma de Guerrero.
- Haas Paciuc, Alexandra. (2019). La historia de los afrodescendientes en México: Visibilizando un pasado común. *Revista Mexicana de Política Exterior*, 116, 59-75.
- Hale, Charles A. (2002). *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.
- Hale, Charles R. (1997). Cultural Politics of Identity in Latin America. *Annual Review of Anthropology*, 2, 567-590.
- Hale, Charles R. (2004). Rethinking Indigenous politics in the era of the "Indio permitido". *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16-21. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>
- Hale, Charles R. (2005). Neoliberal Multiculturalism. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 28(1), 10-19. <https://doi.org/10.1525/pol.2005.28.1.10>
- Hale, Charles R. (2006). *Más que un indio: Racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. School of American Research Press.
- Hall, Stuart. (1996). *Critical Dialogues in Cultural Studies*. Routledge.
- Hall, Stuart. (2011). ¿Quién necesita identidad? En Stuart Hall & Paul du Gay (Eds.), *La cultura y el poder: Conversaciones sobre los cultural studies* (pp. 13-39). Amorrortu.
- Hall, Stuart. (2013). Identidad cultural y diáspora. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh, & Víctor Vich (Comps.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (2.^a ed., Vol. 74, pp. 359-372). Universidad Andina Simon Bolivar; Corporación Editora Nacional.
- Hall, Stuart. (2016). *Cultural studies 1983: A theoretical history*. Duke University Press.
- Hall, Stuart. (2019). *El triángulo funesto: Raza, etnia, nación*. Traficantes de Sueños.
- Hartman, Saidiya. (1997). *Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. Oxford University Press.
- Hernández Bernal, María Cristina. (2021). Procesos de consulta, pueblos originarios y falsa representatividad: Un análisis crítico en el caso de los foros consultivos en La Montaña de Guerrero, México. *Dimensión Antropológica*, 100-128.
- Hernández de Gante, Alicia. (2018). Las zonas marrones en el pensamiento de O'Donnell. Reflexiones sobre el caso mexicano. *Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, 12(42), 109-130.

- Hobsbawm, Eric. (2002). Introducción: La invención de la tradición. En Eric Hobsbawm & Terence Ranger (Eds.), *La invención de la tradición*. Editorial Crítica.
- Hoffmann, Odile. (2000). La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano). En Cristóbal Gnecco & Marta Zambrano (Eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes* (pp. 97-120). ICAN; Editorial Universidad del Cauca.
- Hoffmann, Odile. (2006). Negros y afroestizos en México: Viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología*.
- Hoffmann, Odile. (2008). Entre etnización y racialización: Los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México. En Alicia Castellanos (Ed.), *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas* (pp. 163-175). Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa.
- Hoffmann, Odile, & Lara Millán, Gloria. (2012). Reivindicación afromexicana: Formas de organización de la movilización negra en México. En María José Becerra, Diego Buffa, Hamurabi Noufour, & Mario Ayala (Comps.), *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI* (pp. 25-46). Universidad Nacional de Córdoba.
- Hoffmann, Odile, & Rinaudo, Christian. (2014). The Issue of Blackness and *Mestizaje* in Two Distinct Mexican Contexts: Veracruz and Costa Chica. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 9(2), 138-155. <https://doi.org/10.1080/17442222.2013.874643>
- Hooker, Juliet. (2005). Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, 37(2), 285-310. <https://doi.org/10.1017/S0022216X05009016>
- Hooker, Juliet. (2013). Afro-descendants and Indigenous Rights. En *Oxford Handbook Topics in Politics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195386653.013.004>
- Hooker, Juliet. (2014). Negociando "Negritude" em um Estado Multicultural: Política Creole e Identidade na Nicarágua. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 8(1), 72. <https://doi.org/10.21057/repam.v8i1.11449>
- Huehuetán, Guerrero. Municipio de Nueva Creación por la Libre Determinación. (2022a, enero 31). *Video de Huehuetán, Guerrero. Municipio de Nueva Creación por la Libre Determinación* [Facebook]. <https://www.facebook.com/watch/?ref=saved&v=486457716327821>
- Huehuetán, Guerrero. Municipio de Nueva Creación por la Libre Determinación. (2022b, enero). *Reunión de presidentes municipales por la libre Determinación* [Facebook]. <https://www.facebook.com/112156094438008/videos/601839857578988>

- Illades, Carlos. (2016). *Guerrero. Historia breve*. Fondo de Cultura Económica.
- Ingold, Tim. (2008). Anthropology is Not Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154(1), 69-92.
- Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del Estado de Guerrero [IEPC-Gro]. (2021). *Programa de Cómputos Distritales y Estatales 2021 – Ayuntamientos*. <https://www.iepcgro.mx/computos2021/procode/ayuntamientos.html>
- Instituto Nacional Electoral [INE]. (s.f.). *Mapas digitales*. <https://cartografia.ine.mx/sige8/mapas/mapas-digitales>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (1997). *Guerrero. Datos por ejido y comunidad agraria. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. VII Censo Agropecuario, 1991*. http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1329/702825116699/702825116699_1.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2010). Compendio de información geográfica municipal 2010. Azoyú, Guerrero.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2015). *Encuesta Intercensal 2015*. <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/default.html>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [INPI]. (2025). *Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas*. <https://catalogo.inpi.gob.mx/>
- Jacobs, Ian. (1982). *La Revolución mexicana en Guerrero: Una revuelta de los rancheros*. Ediciones Era.
- Jasper, James M. (2014). *Protest. A cultural introduction to social movements*. Polity.
- Jerry, Anthony Russell. (2023). *Blackness in Mexico: Afro-Mexican Recognition and the Production of Citizenship in the Costa Chica*. University Press of Florida.
- Knight, Alan. (2012). *La Revolución Mexicana. Del Porfiriato al Nuevo Régimen Constitucional (Vol. 1)*. Fondo de Cultura Económica.
- Knight, Alan. (2015a). *La revolución cósmica: Utopías, regiones y resultados, México 1910-1940*. Fondo de Cultura Económica.
- Knight, Alan. (2015b). *Repensar la revolución mexicana (Vol. 1)*. El Colegio de México.
- Kymlicka, Will. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Ediciones Paidós.

- La Coperacha. (2024, agosto 20). Congreso de Guerrero niega municipio por usos y costumbres a Huehuetán. *La Coperacha. Información cooperativa fresca y solidaria*. <https://lacoperacha.org.mx/congreso-guerrero-niega-municipio-por-usos-costumbres-huehuetan-2024/>
- Lara Millán, Gloria. (2010). Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980–2000). En Odile Hoffmann (Coord.), *Política e identidad: Afrodescendientes en México y América Central* (pp. 307-334). Centro de estudios mexicanos y centroamericanos; Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto Nacional de Antropología e Historia
- Lara Millán, Gloria. (2014). Negro-Afromexicanos: Formaciones de alteridad y reconocimiento étnico. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 8(1), 149-175.
- Lara Millán, Gloria. (2017). Construcción del sujeto de derecho afrodescendiente en México. Reflexiones desde el pacífico sur mexicano. *Diálogo andino*, 52, 57-76. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812017000100057>
- Lehmann, David. (2016). Introduction. En David Lehmann (Ed.), *The Crisis of Multiculturalism in Latin America* (pp. 1-34). Palgrave Macmillan US.
- Lévi-Strauss, Claude. (1981). Las estructuras elementales del parentesco. Planeta.
- Lewis, Laura A. (2001). Of Ships and Saints: History, Memory, and Place in the Making of Moreno Mexican Identity. *Cultural Anthropology*, 16(1), 62-82.
- Lewis, Laura A. (2012). *Chocolate and Corn Flour: History, Race, and Place in the Making of Black Mexico*. Duke University Press.
- Lomnitz-Adler, Claudio. (1995). *Las salidas del laberinto: Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. Planeta.
- Lomnitz-Adler, Claudio. (2001). *Deep Mexico, silent Mexico: An anthropology of nationalism*. University of Minnesota Press.
- Lomnitz-Adler, Claudio. (2008). *Death and the idea of Mexico*. Zone Books.
- Long, Norman. (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de San Luis.
- López Bárcenas, Francisco. (2016). Los Acuerdos de San Andrés, proceso constituyente y reconstitución de los pueblos indígenas. *El Cotidiano*, 196, 87-94.
- López Chávez, América Nicté-Ha. (2017). *Afrodescendientes en América Latina. Estudio de caso de la movilización etnopolítica afromexicana de la Costa Chica de Guerrero y*

- Oaxaca, México (1997-2016)* [Tesis de doctorado]. Universidad Autónoma de Madrid.
- López Chávez, América Nichte-Ha. (2019). Génesis y perspectivas de la movilización etnopolítica afromexicana en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca (1997-2016). En David Benítez & Pierre Gaussens (Eds.), *Por los laberintos del sur: Movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco.
- López y Rivas, Gilberto. (2020). *Pueblos indígenas en tiempos de la cuarta transformación*. Bajo Tierra Ediciones.
- Martínez Montiel, Luz María. (2006). *Afroamérica I: La ruta del esclavo*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez Montiel, Luz María. (2012). *Afroamérica II: Africanos y afrodescendientes*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez Navarrete, Edgars. (2021). La rebelión de los comunes: Praxis, autonomía y reproducción comunitaria en la experiencia de Cherán K'eri. En Alicia Hopkins, & Cesar Enrique Pineda (Eds.), *Pensar las autonomías: Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía* (pp. 409-430). Bajo Tierra Ediciones.
- Mbembe, Achille. (2016). *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Ned Ediciones.
- Menéndez, Eduardo. (2018). *Colonialismo, neocolonialismo y racismo: El papel de la ideología y de la ciencia en las estrategias de control y dominación*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mintz, Sidney W., & Price, Richard. (2012). *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Mobwa Mobwa N'djoli, Jean Philibert. (2019). *Inclusión de la población afromexicana en la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*. www.afromexicanisimas.org
- Molina Roldán, Ahtziri, & Nivón Bolán, Eduardo. (2024). Política cultural en México en el siglo XXI. De la democratización y participación al post neoliberalismo. En Antonio Albino Canelas Rubim, Susana Dominzain, & Eduardo Nivón Bolán (Coords.), *Políticas culturales en el siglo XXI en ocho países de América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Moedano Navarro, Gabriel. (1988). El arte verbal afromestizo de la Costa Chica de Guerrero: Situación actual y necesidades de su investigación. *Anales de Antropología*, 5(25), 283-296.

- Municipio Huehuetán Afro-Descendiente, por la Libre Determinación. (2022, abril 4). Consulta del Congreso del Estado en Huehuetán [Facebook]. <https://www.facebook.com/creaciondelnuevomunicipio/videos/702003704485227>
- Mvengou Cruzmerino, Paul Raoul. (2016). El barco afromexicano: Memoria y resistencia. *REA. Revista Euroamericana de Antropología*, 3, 90-97.
- Nascimento, Anderson Rafael, & Grin, Eduardo. (2022). Poder local e gestão pública: Dimensões para análises da governança municipal. *Revista Brasileira de Políticas Públicas e Internacionais - RPPI*, 6(3). <https://doi.org/10.22478/ufpb.2525-5584.2021v6n3.62726>
- Navarro, Isidro, Pedroza, Perla, & Torres, Ulises. (2016). Movimiento afromexicano: Reconocerse para ser reconocidos. *RED Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales*, 1-19.
- Navarro, Mina Lorena. (2015). Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: Experiencias de autonomía para la reproducción de la vida. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*, 1, 107-121.
- Ng'weno, Bettina. (2013). ¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 49(1), 71-104.
- Nicasio González, Maribel. (2019). Caciquismo, grupos de poder y sistema de partidos. De los señores de la Banca Roja al Partido Comunista Mexicano y el magisterio indígena democrático en la Montaña de Guerrero. En D. Benítez Rivera & P. Gaussens (Eds.), *Por los laberintos del sur: Movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco.
- Ortiz Domínguez, Lucía C. (2007). *Cuando el «norte» nos alcanzó: Los efectos de la migración en la organización de los grupos domésticos en Huehuetán, Guerrero* [Tesis de licenciatura]. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Pacheco, Silvia. (2024, 25 de febrero). Urgen a Congreso de Guerrero reconocer municipio afromexicano de Huehuetán. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2024/02/25/estados/026n2est>
- Padilla, Jonathan. (2024, abril 1). Militantes de Morena acusan venta de candidaturas en Guerrero. *El Sol de México*, <https://oem.com.mx/elsoldemexico/elecciones-2024/militantes-de-morena-acusan-venta-de-candidaturas-en-guerrero-13055788>. <https://julioastillero.com/militantes-de-morena-acusan-venta-de-candidaturas-en-guerrero/>
- Pajuelo Teves, Ramón. (2007). *Reinventando comunidades imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Institut français d'études andines. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4783>

- Payero López, Lucía. (2024). La autodeterminación de los pueblos en el seno de Estados liberal-democráticos: ¿derecho o remedio? En Gillem Compte Nunes & Pau Bossacoma Busquets (Comps.), *La autodeterminación de los pueblos: Controversias en Europa y las Américas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Perales Arretxe, Iosu. (2004). *Poder local y democracia participativa en América Latina*. Fundación para la Educación y la Cultura FICA.
- Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero [POGG]. (2002, diciembre 10). Decreto num. 588, mediante el cual se crea el municipio de Cochoapa el Grande. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero*.
- Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero [POGG]. (2021, diciembre 28). Decretos num. 861, 862, 863, 864, mediante los cuales se crean los municipios: Las Vigas; Santa Cruz del Rincón; San Nicolás; Ñuu Savi, Guerrero. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero*. <https://periodicooficial.guerrero.gob.mx/publicaciones/?buscar=&fechaPublicacion=&sd=28&sm=09&sy=2021&cat=0>
- Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero [POGG]. (2022a, junio 24). Decreto número 190 por el que se reforma el artículo 80 de la Ley Orgánica del municipio libre del Estado de Guerrero. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero*, 50-52.
- Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero [POGG]. (2022b, julio 5). Decreto número 183 por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones de la ley número 701 de reconocimiento, derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Guerrero. *Periódico Oficial Del Gobierno Del Estado de Guerrero*.
- Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero [POGG]. (2024, febrero 13). Acuerdo por el que se da a conocer, el calendario de entrega y monto estimado de los recursos que recibirán los municipios del Estado de Guerrero, del fondo común de participaciones, del Fondo de Fomento Municipal, del Fondo Para La Infraestructura A Municipios y del Fondo de Aportaciones Estatales Para La Infraestructura Social Municipal, Para El Ejercicio Fiscal 2024. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero*, 4-27.
- Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero [POGG]. (2025, enero 24). Acuerdo por el que se da a conocer a los municipios del Estado de Guerrero, la distribución y calendarización para la ministración de los recursos correspondientes al fondo IV del ramo 33 “Fondo De Aportaciones Para El Fortalecimiento De Los Municipios Y De Las Demarcaciones Territoriales Del Distrito Federal (Fortamun)” para el ejercicio fiscal 2025. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero*, 3-12.
- Proctor, Frank “Trey” III. (2010). Rebelión esclava y libertad en el México colonial. En Juan Manuel de la Serna (Coord.), *De la libertad y la abolición: Africanos y*

afrodescendientes in Iberoamérica (pp. 52-75). Centro de estudios mexicanos y centroamericanos; Universidad Nacional Autónoma de México.

Quecha Reyna, Citlali. (2015). Experiencias de conversión religiosa entre los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retorno. *Dimensión Antropológica*, 62(2), 57-86.

Quecha Reyna, Citlali. (2021). Migración de retorno y socialización infantil: Un acercamiento con afromexicanos. *Anales de Antropología*, 55(1), 21-30. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2020.0.71411>

Quijano, Anibal. (2006). El «movimiento indígena» y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos*, 19(50), 51-77.

Quijano, Anibal. (2017). ¡Qué tal raza! En R. Campoalegre Septien & K. Bidaseca (Coords.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Quiroz Malca, Haydée, & Ortiz Domínguez, Lucía C. (2011). Sueña, sueña, negrito... Los jóvenes y la migración en la Costa Chica del Estado de Guerrero. En Marha Judith Sánchez Gómez (Coord.), *La encrucijada del México rural: Contrastes regionales en un mundo desigual. Tomo IV: Migración, trabajo y relaciones de género. La vida en México y Estados Unidos* (pp. 209-236). Asociación Mexicana de Estudios Rurales; Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramírez García, Rosalba. (2022a, octubre 22). Entregan promotores de cinco nuevos municipios actas de asambleas al Congreso. *El Sur de Acapulco*. <https://suracapulco.mx/impreso/1/entregan-promotores-de-cinco-nuevos-municipios-actas-de-asambleas-al-congreso/>

Ramírez García, Rosalba. (2022b, diciembre 5). Exigen gestores respuesta del Congreso a la formación de cinco nuevos municipios. *El Sur de Acapulco*. <https://suracapulco.mx/impreso/1/exigen-gestores-respuesta-del-congreso-a-la-formacion-de-cinco-nuevos-municipios/>

Redacción Noticiosa. (2021, diciembre 30). *Huixtepec se separa de Ometepepec, ya es municipio*. [Facebook]. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid02LAKHSKmpinXMfESVjzJi9Jx6dDxdHVdLvrQn211nh2MbT9FPuBPRNWMT5kB5Su6el&id=573010759827264

Redacción Noticiosa. (2023, enero 9). *Demandan respuesta del Congreso Local sobre municipios instituyentes por la libre determinación* [Facebook]. <https://www.facebook.com/100068603476807/videos/682532300223150>

Restrepo, Eduardo. (2002). Políticas de la alteridad: Etnización de «comunidad negra» en el Pacífico sur colombiano. *Journal of Latin American Anthropology*, 7(2), 34-58.

- Restrepo, Eduardo. (2004a). Ethnicization of blackness in Colombia: Toward de-racializing theoretical and political imagination. *Cultural Studies*, 18(5), 698-753.
- Restrepo, Eduardo. (2004b). Esencialismo étnico y movilización política: Tensiones en las relaciones entre saber y poder. En Fernando Urrea & Oliver Barbary (Eds.), *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico* (pp. 227–244). Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica de la Universidad del Valle; CIDSE; L'Institute de Recherche pour le Développement. <https://doi.org/10.1080/0950238042000260405>
- Restrepo, Eduardo. (2004c). *Políticas del conocimiento y alteridad étnica*. Universidad de la Ciudad de México.
- Restrepo, Eduardo. (2011). Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 37-68. <https://doi.org/10.22380/2539472X.957>
- Restrepo, Eduardo. (2012). ¿El multiculturalismo debe ser defendido? En *Autonomías territoriales: Experiencias y desafíos* (pp. 19-40). Universidad Javeriana.
- Restrepo, Eduardo. (2013). *Etnización de la negritud: La invención de las «comunidades negras» como grupo étnico en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, Eduardo. (2020). Sujeto de la nación y otrerización. *Tabula Rasa*, 1(34), 271-288. <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.13>
- Reynoso Medina, Araceli. (2010). Aquí todos somos libres... La población de Igualapa, 1650-1750. En Juan Manuel de la Serna (Coord.), *De la libertad y la abolición: Africanos y afrodescendientes in Iberoamérica* (pp. 76-84). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez Castillo, Luis. (2010). La Antropología Política en México: Un estado de la cuestión. *Cuadernos de Antropología*, 20.
- Rodríguez Wallenius, Carlos A. (2009a). *Luchas municipalistas en México: Acciones ciudadanas por la democracia y el desarrollo local*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco.
- Rodríguez Wallenius, Carlos A. (2009b). Remunicipalización y movimientos indígenas en el oriente de la Costa Chica. En *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*. Universidad Nacional Autónoma de México; Gobierno del Estado de Guerrero.
- Roseberry, William. (2014). *Antropologías e historias: Ensayos sobre cultura, historia y economía política*. El Colegio de Michoacán.
- Sahlins, Marshall. (1997). *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook Metáfora, antropología e historia* (3.^a ed.). Gedisa.

- Salazar, Noel B. (2005). Más allá de la Globalización: La «Glocalización» del Turismo. *Política y Sociedad*, 42(1), 135-149.
- Saldívar, Emiko, & Walsh, Casey. (2013). Racial and ethnic identities in Mexican statistics. *Journal of Iberian and Latin American Research*, 20(3), 101-132.
- Sandoval, Nora. (2012, junio 1). Alto a la creación de más municipios. *Alcaldes de México*. <https://www.alcaldesdemexico.com/expediente-abierto/alto-a-la-creacion-de-mas-municipios/>
- Santamaría, Fernando. (2021, agosto 2). Huehuetán es proclamado municipio por libre determinación. *El Faro de la Costa Chica*. <https://www.elfarodelacostachica.com.mx/2021/08/huehuetan-es-proclamado-municipio-por-libre-determinacion/>
- Sarmiento, Sergio. (2004). El movimiento indígena en Guerrero. *Ojarasca*, 88. <https://www.jornada.com.mx/2004/08/19/oja88-guerrero.html>
- Scott, James. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Scott, James. C. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era.
- Segato, Rita Laura. (2007). *La nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros.
- Segato, Rita Laura. (2017). Racismo, discriminación y acciones afirmativas: Herramientas conceptuales. En Rosa Campoalegre Septien & Karina Bidaseca (Coords.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (pp. 43-63). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Serna Moreno, J. Jesús María. (2018). Pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca: Sus relaciones interétnicas y la defensa del territorio. En Israel Ugalde Quintana & J. Jesús María Serna Moreno (Coords.), *Afrodescendientes en México y nuestra América: Reconocimiento jurídico, racismo, historia y cultura* (pp. 149-175). Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Serna Moreno, J. Jesús María. (2023). Tercera raíz. En Eduardo Devés, Andrés. Kozel, & Daniela Rawicz (Eds.), *Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano temas, conceptos, enfoques* (Vol. 2, pp. 279-282). Ariadna Ediciones.
- Sieder, Rachel. (2008). Entre la multiculturalización y las reivindicaciones identitarias: Construyendo ciudadanía étnica y autoridad indígena en Guatemala. En Santiago Bastos (Ed.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (pp. 69-96). Seminario Internacional «El Futuro de Guatemala como Sociedad Multiétnica», Antigua Guatemala. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; OXFAM.

- Sieder, Rachel. (2013). Subaltern Cosmopolitan Legalities and the Challenges of Engaged Ethnography. *Universitas Humanística*, (75), 221-249.
- Sierra, María Teresa. (1997). Esencialismo y autonomía: Paradojas de las reivindicaciones indígenas. *Alteridades*, 7(14), 131-143.
- Smith, Gavin. (2010). Hegemonía y superpoblación: límites conceptualizados en la antropología de movimientos políticos. En Víctor Bretón (Ed.), *Saturno devora a sus hijos: Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas* (pp. 175–196). Icaria.
- Solís Téllez, Judith. (2017). *Afromexicanos: San Nicolás de Tolentino y Cuajinicuilapa, Guerrero. Una interpretación de los diversos textos de su cultura*. Ediciones Eón.
- Spivak, Gayatri. C. (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?*. Museu d'Art Contemporani.
- Stavenhagen, Rodolfo. (1997). Las organizaciones indígenas, actores emergentes en América Latina. *Revista de la CEPAL*, (62), 61–73.
- Stavenhagen, Rodolfo. (2013). La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX. En Bruno Baronnet & Medardo Tapia Uribe (Coords.), *Educación e interculturalidad: Política y políticas* (pp. 23-48). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Suárez Martínez, José Mario. (2021). Paradojas multiculturales y sujetos políticos. Un balance de la afrodiáspora en el territorio nacional mexicano en el período 2015-2020. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 18(45), 77–96. <https://doi.org/10.29092/uacm.v18i45.811>
- Tachinollan. (2023, octubre 20). La batalla por los derechos de los pueblos indígenas y afromexicano. *Tachinollan. Centro de derechos humanos de la Montaña*. <https://www.tlachinollan.org/la-batalla-por-los-derechos-de-los-pueblos-indigenas-y-afromexicano/>
- Tachinollan. (2024, agosto 18). Congreso de Guerrero niega gobierno propio a Huehuetán. *Tachinollan. Centro de derechos humanos de la Montaña*. <https://www.tlachinollan.org/congreso-de-guerrero-niega-gobierno-propio-a-huehuetan/>
- Tardieu, Jean-Pierre. (2017). *Resistencia de los negros en el virreinato de México: Siglos XVI-XVII*. Vervuert; Iberoamericana.
- Taylor, Charles. (1994). *Multiculturalismo y «la política del reconocimiento»* (2.^a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Torres Rodríguez, José Jaime. (2000). *Las luchas indias por el poder local. Los casos de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla y Rancho Nuevo de la Democracia, Guerrero* [Tesis de maestría]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Torres Rodríguez, José Jaime, & Martínez Ocampo, Brandon. (2022). Municipios nómadas en Guerrero. En José Carmen Tapia Gómez & José Jaime Torres Rodríguez, *Alain Touraine y los movimientos sociales. Municipios nómadas en Guerrero. Dos ensayos* (pp. 33-52). Quadrivium Editores.
- Torres-Mazuera, Gabriela. (2009). La territorialidad rural mexicana en un contexto de descentralización y competencia electoral. *Revista Mexicana de Sociología*, 3(71), 453-490.
- Trouillot, Michel-Rolph. (2011). *Transformaciones globales: La antropología y el mundo moderno*. Universidad de Cauca.
- Valladares de la Cruz, Laura R. (2003). Democracia y derechos indios en México: La ciudadanía multicultural como modelo de paz. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 46(188), 121-145. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2003.188-9.42416>
- Valladares de la Cruz, Laura R., Tabares Merino, Gema, Torres Rodríguez, José Jaime, Pérez Cárdenas, Lizeth, Robles Jiménez, Rosa I, & Martínez Ocampo, Brandon. (2021a). *Estudio documental sobre los distritos electorales indígenas y afromexicanos del Estado de Guerrero* (p. 91) [Documento de trabajo]. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa; Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del Estado de Guerrero.
- Valladares de la Cruz, Laura. R., Torres Rodríguez, José Jaime, Tabares Merino, Gema., Robles Jiménez, Rosa I., Martínez Ocampo, Brandon, & Pérez Cárdenas, Lizeht. (2021b). *Cultura y formas de elección de autoridades en municipios con población indígena en el estado de Guerrero* (p. 492) [Documento de trabajo]. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del Estado de Guerrero.
- Valladares de la Cruz, Laura. R., Torres Rodríguez, José Jaime, Tabares Merino, Gema, Robles Jiménez, Rosa I, Martínez Ocampo, Brandon, & Ortega Ayala, Onesimo. (2022). *Estudio sobre los sistemas normativos internos (SNI) y los usos y costumbres en los distritos electorales del Estado de Guerrero* (p. 586) [Informe de investigación]. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa; Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del Estado de Guerrero. https://www.iepcgro.mx/principal/uploads/sentencias/2022/sni/estudio_sni_guerrero.pdf?ut
- Varela Huerta, Itza Amanda. (2022). Afroméxico: Narraciones sobre esclavitud y mestizaje entre activistas negros-afromexicanos de la Costa Chica, Oaxaca. *Revista Interethnica*, 23(1), 218-243.
- Varela Huerta, Itza Amanda. (2023). *Tiempo de diablos: Usos de la cultura y el pasado en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros afromexicanos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Vargas Pérez, Leslie, & Domínguez Arista, David Rodolfo. (2021). La construcción social de un municipio indígena. En R. David Benítez, Leslie Varga & Margarita Warnholtz (Coords.), *Porque Ayutla es de los libres! La disputa por la autonomía municipal en Guerrero*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Vázquez, Francisco. (1964). *Ometepe: Leyenda de un pueblo*. Editorial Cajica.
- Vázquez León, Luis. (1992). *Ser indio otra vez: La purepechización de los tarascos serranos*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Vázquez León, Luis. (2010). Multitud y distopía: Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa, & Iturralde, Gabriela. (2016). Afromexicanos: Reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento. *Anales de Antropología*, 50(2), 232-246. <https://doi.org/10.1016/j.antro.2016.05.002>
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa, & Iturralde, Gabriela. (2020). *Afromexicanas: Trayectoria, derechos y participación política*. Instituto Electoral de la Ciudad de México.
- Vértiz de la Fuente, Columba. (2024). No es lo que se consensuó. La reforma Indígena y Afromexicana, en la polémica. *Proceso*, 13.
- Vilar Cuesta, Marc. (2016). La remunicipalización de los servicios públicos locales, a escena. *Lefebvre*. <https://elderecho.com/la-remunicipalizacion-de-los-servicios-publicos-locales-a-escena>
- Wade, Peter. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ediciones Abya-Yala.
- Wade, Peter. (2005). La política cultural de la negritud en Latinoamérica y el Caribe. *Guaragua*. *Revista de Cultura Latinoamericana*, 9(20), 8-38.
- Wade, Peter. (2006). Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones afrolatinas (e indígenas). *TABULA RASA*.
- Wade, Peter. (2016). Mestizaje, multiculturalism, liberalism, and violence. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 11(3), 323-343. <https://doi.org/10.1080/17442222.2016.1214368>
- Walsh, Catherine. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global, Joaçaba*, 15(1-2), 61-74.
- Weltman-Cisneros, Talia, & Méndez Tello, Candelaria Donaji. (2013). Negros-Afromexicanos: Recognition and the Politics of Identity in Contemporary Mexico. *The Journal of Pan African Studies*, 6(1), 140-156.
- Wolf, Eric R. (1966). *Peasants*. Prentice-Hall.

- Wolf, Eric R. (1990). Relaciones de parentesco, de amistad y patronazgo en las sociedades complejas. En M. Banton (Comp.), *Antropología social de las sociedades complejas* (pp. 19-39). Alianza Universidad.
- Wolf, Eric R. (2001). *Figurar el poder: Ideologías de dominación y crisis*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Wolf, Eric R. (2005). *Europa y la gente sin historia* (2.^a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Wuthnow, Robert. (2018). *The Left Behind: Decline and Rage in Rural America*. Princeton University Press
- Yanes Pérez, Maritel. (2024). Personas afromexicanas de Oaxaca y Guerrero: Origen, lucha y retos por cumplir. En *La situación demográfica de México 2024* (pp. 101-105). Consejo Nacional de Población. <https://www.gob.mx/conapo/documentos/la-situacion-demografica-de-mexico-2024>
- Yashar, Deborah. J. (2007). *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge University Press.
- Yúdice, George. (2008). *El recurso de la cultura: Usos de la cultura en la era global*. Gedisa.
- Zendejas Romero, Sergio. (2008). Por una etnografía histórica: Desafíos metodológicos de una etnografía sobre procesos históricos de formación de sujetos y espacios. En Francisco Javier Gómez Carpineiro (Ed.), *Sendas en la globalización: Comprensiones etnográficas sobre poderes y desigualdades* (pp. 113-148). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego» Casa Juan Pablos.
- Zurita Díaz, Margarita. (2023). *El mito de la Argentina blanca: Procesos de alterización y sus consecuencias sobre la población no-blanca*. Universidad de Santiago de Compostela. <https://minerva.usc.gal/rest/api/core/bitstreams/4280d47b-1544-4aa5-a4a0-bfac350987f1/content>
- Žižek, Slavoj. (1997). Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism. *New Left Review*, 1(225). <https://newleftreview.org/issues/i225/articles/slavoj-zizek-multiculturalism-or-the-cultural-logic-of-multinational-capitalism>
- Žižek, Slavoj. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Ediciones Sequitur.