

En Valladares de la Cruz, Laura, Castañeda Salgado, Martha Patricia y Aguayo Ayala, Adriana, *Antropologías hechas en México Vol 1*. México (México): Asociación Latinoamericana de Antropología.

# Ausencias y estereotipos de “lo afro”: de aulas universitarias, afectos, racismo y antropología hecha en México.

Vargas García, Berenice.

Cita:

Vargas García, Berenice (2024). *Ausencias y estereotipos de “lo afro”: de aulas universitarias, afectos, racismo y antropología hecha en México*. En Valladares de la Cruz, Laura, Castañeda Salgado, Martha Patricia y Aguayo Ayala, Adriana *Antropologías hechas en México Vol 1*. México (México): Asociación Latinoamericana de Antropología.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/aberenice.vg/23>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pxv9/pcp>

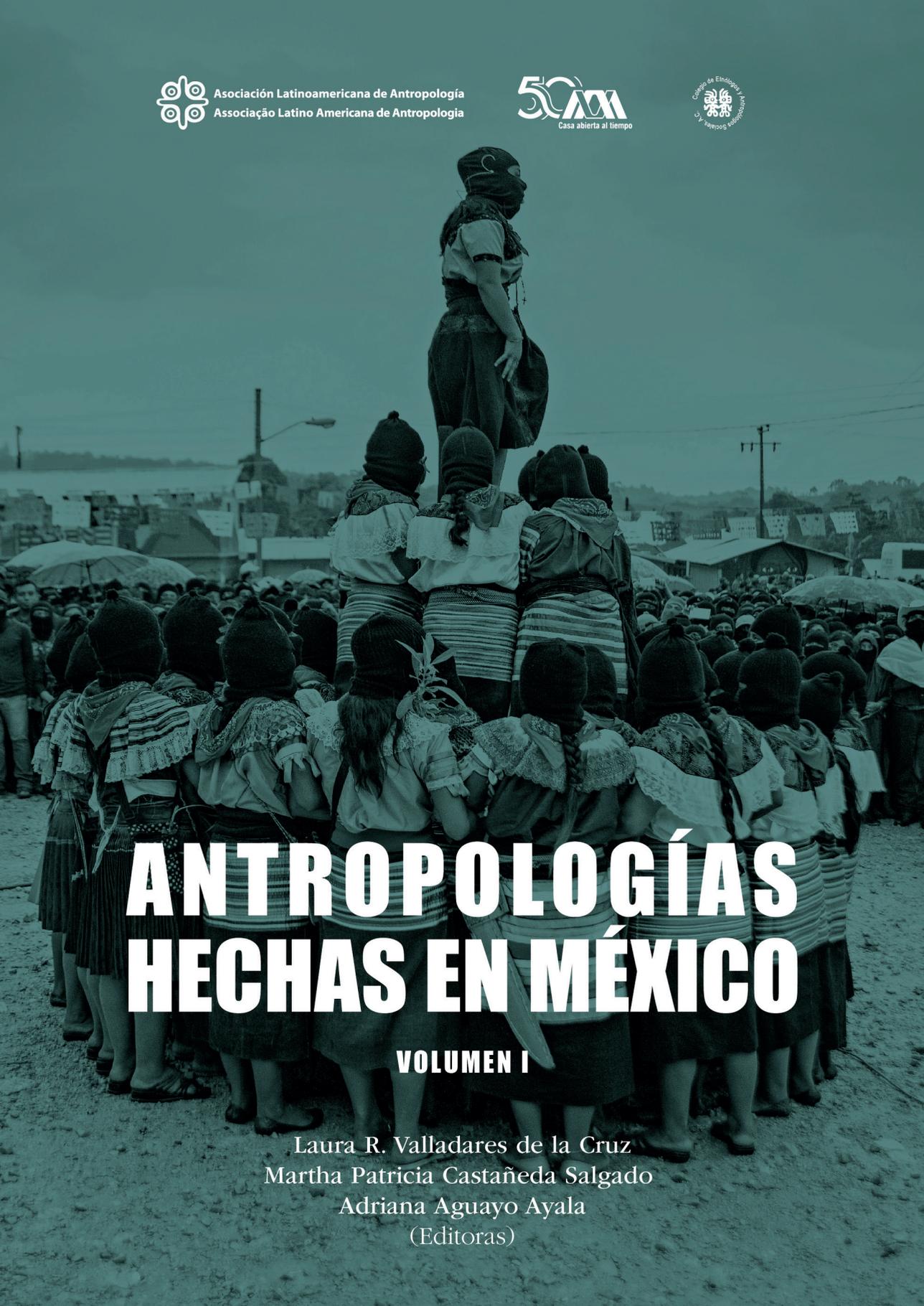


Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica* es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



Asociación Latinoamericana de Antropología  
Associação Latino Americana de Antropologia



# ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN MÉXICO

VOLUMEN I

Laura R. Valladares de la Cruz  
Martha Patricia Castañeda Salgado  
Adriana Aguayo Ayala  
(Editoras)

Antropologías hechas en México / Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado, Adriana Aguayo Ayala, coordinadoras. - México: Universidad Autónoma Metropolitana, Asociación Latinoamericana de Antropología, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. 2024.

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2024  
660 p.

ISBN (UAM) (Obra completa): 978-607-28-3328-9

ISBN (UAM) (Volumen I): 978-607-28-3329-6

ISBN (ALA) (Obra completa): 978-9915-9643-7-9

ISBN (ALA) (Volumen I): 978-9915-9643-8-6

ISBN (CEAS) (Obra completa): 978-607-98726-2-5

ISBN (CEAS) (Volumen I): 978-607-98726-3-2

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

---

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2024

© Antropologías Hechas en México

© Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado,  
Adriana Aguayo Ayala (Editoras)

D.R. © 2024, Universidad Autónoma Metropolitana Prolongación Canal de Miramontes 3855  
Ex Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, 14387, México, CDMX

Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades/ Departamento de  
Antropología, <alte@xanum.uam.mx> [https://divcsh.izt.uam.mx/depto\\_antropologia/](https://divcsh.izt.uam.mx/depto_antropologia/)

D. R. © 2024, Asociación Latinoamericana de Antropología

<https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>

D. R. © 2024, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.

<https://ceas.org.mx/>

Diseño de portada: José Gregorio Vázquez

Diagramación: José Gregorio Vázquez

Fotografía de Portada: “Florece” / Autor: © Isaac Guzmán

Director General de la Colección: Eduardo Restrepo

ISBN (Obra completa): 978-9915-9643-7-9

ISBN (Volumen I): 978-9915-9643-8-6

La presente publicación pasó por un proceso de dos dictámenes (doble ciego) de pares académicos avalados por el Consejo Editorial del Departamento de Antropología, que garantizan su calidad y pertinencia académica y científica.

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición digital 2024

# Contenido

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>11</b>
Introducción a la Colección	
<b>Antropologías hechas en México</b>	<b>13</b>
Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado y Adriana Aguayo Ayala	
<b>Antropología en México: la distancia entre el proyecto estatal y los encuentros cercanos con la realidad</b>	<b>29</b>
Paiz Xóchitl Ramírez Sánchez	
<b>¿La antropología mexicana como antropología del sur?</b>	<b>55</b>
Esteban Krotz	
<b>SECCIÓN I</b>	
<b>ANTROPOLOGÍA Y MIGRACIÓN EN MÉXICO: 100 AÑOS DE HISTORIA Y DE TRANSFORMACIONES DISCIPLINARIAS</b>	<b>73</b>
<b>Presentación. Breve historia de la forma en que la antropología de México ha estudiado las migraciones</b>	<b>75</b>
Yerko Castro Neira	
<b>Reflexividad etnográfica en el estudio de la migración centroamericana en tránsito por México entre 2013-2018</b>	<b>97</b>
Sergio Salazar Araya	
<b>Afirmar la vida al punto de arriesgar la muerte: circuitos migratorios del África Occidental a la Frontera Norte de México</b>	<b>125</b>
Pedro Roa Ortega	

Adolescentes en situación de movilidad en su paso por México: la distancia entre las leyes escritas y su aplicación RASHA SALAH	149
Construyendo la narrativa autoetnográfica: mi tránsito en las casas de migrantes ERIC OLIVER LUNA GONZÁLEZ	173
<b>SECCIÓN II</b> <b>ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN</b>	<b>197</b>
Presentación. La antropología de la educación en México GUNTHER DIETZ	199
Colaboraciones interculturales entre antropología y educación comunitaria indígena: Milpas Educativas para el Buen Vivir PAOLA ORTELLI Y STEFANO SARTORELLO	217
El método inductivo intercultural y la auto-documentación de lenguas indígenas en el proyecto “Leo y comprendo el mundo desde la milpa educativa” ERICA GONZÁLEZ APODACA	245
Tensiones entre pertenencia escolar y subjetividad en contextos urbanos: un tema de justicia social GONZALO A. SARAVÍ	275
Entre comunidad y universidad: una etnografía colaborativa con jóvenes egresadas/os de una universidad intercultural mexicana GUNTHER DIETZ Y LAURA SELENE MATEOS CORTÉS	295
<b>SECCIÓN III</b> <b>LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA LATINOAMERICANA: MIRADAS DESDE MÉXICO</b>	<b>319</b>
Presentación. La antropología jurídica latinoamericana: miradas desde México LAURA R. VALLADARES DE LA CRUZ	321
Antropología jurídica comprometida y crítica social en México: derechos indígenas, derechos humanos y descolonización MARÍA TERESA SIERRA CAMACHO	331

La imaginación jurídica subalterna de los pueblos y comunidades indígenas. Un aporte para la descolonización del derecho desde la antropología jurídica militante	355
ORLANDO ARAGÓN ANDRADE	
Los saberes de la antropología en contextos de autonomía indígena: la antropología comunitaria	381
LAURA R. VALLADARES DE LA CRUZ	
Pluralidad de justicias y resarcimientos: los aportes de la antropología jurídica al análisis de las desapariciones en México	407
R. AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO	
Etnoperitaje y etnopedagogías: la insurrección de saberes y el ocaso de la etnografía	419
YURI ESCALANTE BETANCOURT	
Justicia pronta ¿es justicia? Sentidos y prácticas judiciales en torno a la productividad	445
ERIKA BÁRCENA ARÉVALO	
El boom de las acciones afirmativas: un recuento en los procesos electorales para las mujeres indígenas	465
LIZETH PÉREZ CÁRDENAS	
Pueblos indígenas y pandemia en América Latina	485
MARÍA MAGDALENA GÓMEZ RIVERA	
<b>SECCIÓN IV</b>	
<b>APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS</b>	
<b>A LAS AFRO DESCENDENCIAS EN MÉXICO</b>	<b>505</b>
Presentación. Aproximaciones antropológicas a las afro descendencias en México	507
CITLALI QUECHA REYNA	
Estudiar y combatir el racismo hacia los afromexicanos desde la etnohistoria	517
CRISTINA V. MASFERRER LEÓN	
Infancias afromexicanas: entre visibilidades, complejidades y retos	539
CITLALI QUECHA REYNA	

<b>Fronteras de lo “afro” en la Ciudad de México: entre la cultura y la racialización</b>	<b>567</b>
GABRIELA ITURRALDE NIETO	
<b>Afrodescendencias desde los márgenes: el caso del pueblo negro mascogo/black seminole</b>	<b>591</b>
ROCÍO GIL MARTÍNEZ DE ESCOBAR	
<b>Ausencias y estereotipos de “lo afro”:de aulas universitarias, afectos, racismo y antropología hecha en México</b>	<b>619</b>
BERENICE VARGAS GARCÍA	
<b>Sobre lxs autorxs</b>	<b>647</b>

# Ausencias y estereotipos de “lo afro”: de aulas universitarias, afectos, racismo y antropología hecha en México

BERENICE VARGAS GARCÍA<sup>1</sup>

## Introducción

“El peligro de una sola historia”, de acuerdo con Chimamanda Ngozi Adichie (2018), consiste en que, mediante un ejercicio sistemático de violencia epistémica, se impone una sola versión de los acontecimientos, un solo relato que silencia otros, disidentes y subalternizados frente a la historia hegemónica. En el caso de las personas africanas y sus descendientes en diáspora, sus *historias-otras* han sido silenciadas por la *historia única*: discurso<sup>2</sup> autorizado, occidental, blanco y etnocéntrico, que reproduce una serie de estereotipos propios del imaginario colonial y racializante. En este imaginario, África y “lo negro” se ligan inoslayablemente entre sí, y ambas figuras son asociadas con el salvajismo, el atraso, la sensualidad, el exotismo y la tradición –entre otros–. Estas representaciones estereotipadas son reproducidas en todo el planeta y los *mass media* –especialmente la televisión, el cine, las plataformas de *streaming* y el contenido multimedia que circula por las redes sociodigitales– tienen un lugar central en su reiterada reproducción y actualización.

Al respecto, en México las noticias más inmediatas que llegan al común de la población –no versada ni especializada en estos temas– giran sobre tópicos

---

1 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa/Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2 A lo largo de este escrito se entiende como discurso al “lenguaje puesto en acto” (Salgado 2019: 14) que se expresa en forma verbal (oral o escrita) o no verbal (gestos, movimientos del cuerpo); icónica, a través de gráficos, dibujos, fotografías; semiótica y sensorial (sonidos, sabores, olores, texturas, etcétera); o multimodal, es decir, una combinación de las anteriores. Además, se reconoce al discurso como hecho social (Hall 2010a), materialidad y proceso de materialización que produce y fija determinados efectos en los cuerpos y en la realidad (Butler 2002).

característicos del discurso y la representación afropesimista:<sup>3</sup> conflictos “tribales”, sequías, terrorismo, hambrunas, señores de la guerra, diamantes de sangre, ébola, genocidio, pobreza, ablación de clítoris, mortalidad infantil, vih/sida, crisis humanitaria y demás (de Amicis 2021, Bunce 2017, Nothias 2012 y 2016, Paterson 2017). O bien, el interés de la prensa se concentra en notas sobre los actos filantrópicos de artistas de Hollywood, imágenes de safaris, reservas de elefantes, apacibles nativas con trajes coloridos, fiestas y rituales al ritmo del tam tam del tambor. En la prensa amarilla de circulación nacional, África y “lo negro” devienen en una suerte de mezcla entre un infierno y un paraíso imaginados: “imágenes patéticas, pero reales” que, sin embargo, nada dicen sobre la realidad africana (González 2009: 151).

Estas representaciones han sido contadas en diferentes versiones, desde siglos atrás, por eruditos, cronistas, viajeros, misioneros, colonos, historiadores, políticos, etnógrafos y periodistas (Iniesta 2009); quienes se encargaron de dar forma a una Historia –con mayúscula, porque se asume Única– donde la complejidad del continente africano y la trayectoria de sus descendientes en diáspora aparecen deformadas y simplificadas negativamente; asociadas al atraso, lo primitivo, la superstición, lo desvalido, la violencia y la bestialidad. Al mismo tiempo, amalgamadas con lo ignoto, con el misticismo, la exotividad pura y la sensualidad desbordada.

Si bien, desde las luchas independentistas africanas y las vigentes movilizaciones reivindicativas y de emancipación (Jiménez 2013) se han elaborado importantes contrahistorias y escrituras contestatarias que caracterizan “a gran parte de la literatura postcolonial o anticolonial” (Tuihawai 2017: 34), estos relatos disonantes, que amplían y complejizan la historia de africanos y afrodescendientes, no son de fácil acceso para la población mexicana en general. No lo son, por una parte, porque la mayoría de este material no es asequible por motivos económicos o está escrita en idiomas distintos al español –inglés, portugués y francés, principalmente– y, por otra parte, porque se trata de textos y trabajos especializados que emplean un lenguaje más académico que limita su alcance. Además, cuando se trata de formatos audiovisuales que circulan en redes sociodigitales o plataformas de *streaming*, las narrativas hegemónicas y racistas son las más mediatizadas y beneficiadas por los algoritmos (Noble 2018). Sin embargo, como aquí se argumentará, el problema no se reduce exclusivamente a la dificultad de acceder a otras narrativas.

---

3 El afropesimismo puede entenderse como una forma discursiva y una práctica de representación (B'béri y Louw 2011: 344) que reproduce ideas paternalistas y patologizadas sobre África y las personas africanas; una forma que representa al continente y a su población (y, por asociación, a las personas afrodescendientes) de manera homogeneizada en términos negativos. Los discursos afropesimistas reiteran prácticas y representaciones racistas y racializadas, así como capacitistas.

Como una forma de entender cómo es que operan estos afropesimismos esencializantes sería más que necesario realizar un trabajo de largo aliento que analice y profundice no solamente en los contenidos más difundidos por los medios mexicanos sobre África y “lo negro”, sino también en la recepción de las audiencias, quienes no son entes pasivos ni receptores irreflexivos de tales representaciones. Tal objetivo, sin embargo, desborda los márgenes del presente trabajo, por este motivo, me parece conveniente centrarme específicamente en un grupo de personas que, al ser parte de la sociedad mexicana, están igualmente expuestas al relato único afropesimista, ya no sólo de los medios masivos de comunicación, sino del sistema educativo mexicano en su conjunto (Masferrer León 2014, 2019 y 2021): estudiantes de antropología a nivel licenciatura, específicamente de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) –ambas con sede en la Ciudad de México–<sup>4</sup>.

La elección de mis colaboradores y colaboradoras responde a dos motivaciones: i) Se trata de jóvenes que, al momento de la pesquisa, consumían asiduamente contenidos multimedia (vía redes sociodigitales, cine, *streaming* y televisión, principalmente), que se ubicaban en un mismo rango de edad y que, por su formación (en proceso) se espera que tengan la preparación adecuada para elaborar análisis críticos de sus realidades, especialmente en lo tocante a la *Otredad*. ii) Mis intereses de investigación y mi trabajo docente (en ese entonces) en la UNAM y la ENAH –con estudiantes de pregrado/licenciatura en Antropología Social, Arqueología, Antropología Física, Etnohistoria y Etnología, específicamente– me han permitido acercarme a sus representaciones del *Otro* y me posibilitan hacer una serie de comentarios en torno a sus respectivos planes de estudio. Este último punto es medular para lo que sostengo en este escrito: que, pese a su preparación universitaria, los estereotipos negativos y las esencializaciones sobre África, “lo afro” y “lo negro” están profundamente internalizadas, como resultado de un racismo estructural que se expresa cotidianamente<sup>5</sup> y que, en el caso de profesionales de la diversidad y la *otredad*, requiere de un profundo trabajo de reflexión, difracción (Haraway 2019) y autovigilancia para ser exorcizado.

---

4 Agradezco enormemente a las/les/los estudiantes que colaboraron para que este trabajo fuera posible.

5 Para Philomena Essed, la vida cotidiana es heterogénea en términos de los tipos de relaciones, situaciones sociales y posiciones transitadas por los sujetos; y al mismo tiempo, presenta suficiente uniformidad para que puedan reproducirse ciertas estructuras. La autora llama “racismo cotidiano” al conjunto de prácticas que producen, mantienen y actualizan tales estructuras de racializaciones en la heterogeneidad de las relaciones sostenidas en la vida cotidiana (Essed 2018). La cualidad estructural y cotidiana del racismo no se expresa únicamente, ni necesariamente, en forma de actos deliberados y conscientes. Más habitualmente, se internaliza afectivamente y se filtra de modos pre-reflexivos, desbordándose en nuestros pensamientos, afectos, prejuicios y deseos.

Para llegar a tales conclusiones, el presente trabajo inicia con una discusión del proceso de esterotipación de “lo afro” y la contribución que las disciplinas antropológicas, en tanto “voces autorizadas”, han hecho a este respecto. Posteriormente, se analizan unos *collages* elaborados por un grupo de estudiantes colaboradores como parte de un ejercicio asignado en el marco de un curso de teoría antropológica de la ENAH impartido por mí en el año 2021. Además, también se analiza una serie de respuestas vertidas en una dinámica surgida en el contexto de mi investigación doctoral en torno a la música tropical afrodescendiente,<sup>6</sup> dinámica en la cual participó un grupo de estudiantes, tanto de la ENAH como de la UNAM en ese mismo año. Tanto uno como otro ejercicio hacen posible vislumbrar los vacíos y los silencios engendrados por la historia única, así como las ausencias y los silenciamientos en los currículos universitarios —específicamente de antropología, productos de la ideología del mestizaje y el nacionalismo mexicano, el racismo epistémico y la colonialidad del saber. Al final, cierro este escrito presentando algunas reflexiones sobre la enseñanza antropológica desde un posicionamiento crítico, situado y antirracista.

## Estereotipos y purificaciones de “lo afro”

Para comenzar, es necesario hacer unas breves anotaciones sobre lo que aquí se entiende como “purificaciones”. De acuerdo con Bruno Latour (2007), en el proyecto de la modernidad se hizo un gran esfuerzo para pensar “la naturaleza” como una esfera pura, cerrada y autónoma, en oposición a otra esfera del mismo tipo, “la sociedad”. Y lo mismo se hizo respecto de “la tradición”, “el progreso”, “la ciencia” y la “tecnología”: se efectuó un trabajo epistemológico exhaustivo para cribar, delimitar y mantener separadas estas esferas. Estos límites definidos posibilitaron y constituyeron las dicotomizaciones, con las cuales se refuerza el mismo proceso de diferenciación, así como sus fronteras, al tiempo que hacen de barricada ideológica y artefactual<sup>7</sup> para impedir cualquier tipo de hibridación o contaminación. Dicho proyecto moderno es propio de Occidente, quien se pensó a sí mismo como modelo para el resto, por lo que, como apunta Stuart Hall, “Occidente”, como concepto, es también un “sistema de representación” que permite caracterizar y clasificar sociedades al proveer criterios comparativos y que funciona como una ideología, al devenir en factor organizativo de sistemas de poder globales (Hall 2013: 51).

---

6 Este escrito recoge buena parte de las reflexiones y análisis contenidos en ese trabajo, en una versión actualizada y sintetizada.

7 Siguiendo a Donna Haraway, con *artefactual* me refiero a que tales esferas separadas se construyen “tanto en forma de ficción como de hecho real”, resultado de prácticas tecnocientíficas de “actores particulares, en temporalidades y localizaciones específicas” (Haraway 2019: 32).

Siguiendo a este autor, tal noción gesta un estándar con el que sociedades, pueblos y prácticas son comparadas; comparaciones que se fincan en dicotomías que van del polo positivo al negativo: “‘Occidente’ = desarrollado = bueno = deseable o ‘no Occidental’ = subdesarrollado = malo = indeseable” (Hall 2013: 52). Por tanto, también se trata de un término que produce conocimiento y que organiza las formas de pensar, sentir, hablar y actuar (Hall 2013: 53). Como se argumentará más adelante, la blanquidad también forma parte de dichos criterios comparativos; por lo que “occidental” deviene en otro modo de decir “blanco”, “moderno” y “humano”.

Richard Bauman y Charles L. Briggs (2003), siguiendo a Latour, argumentan que el trabajo de la purificación, como herencia decimonónica o incluso anterior, no consiste en la descripción de un objeto ontológicamente “puro”, sino que se trata de una construcción epistemológica en la que lo “puro” se separa, decanta y delimita de lo “híbrido-contaminado”; y que, precisamente, el trabajo de la purificación “busca borrar la conciencia de estas conexiones para mantener la ilusión de autonomía de esos ámbitos” (Bauman y Briggs 2003: 4)<sup>8</sup>. Los autores sostienen que, en el lenguaje, la purificación consiste, además, en establecer categorías mediante un proceso de entextualización; es decir, las categorías terminan siendo mediadas y mediadoras de lenguaje. Por supuesto, este trabajo de purificación es siempre ilusorio aunque se pretenda objetivo, pues los objetos-sujetos-fenómenos continuamente se desbordan, exceden y mezclan en esferas que se concibieron y enunciaron separadas y autónomas.

A partir de lo anterior, es necesario reconocer la existencia de tales ejercicios purificadores que fundamentan a las disciplinas científicas, y aquí me refiero explícitamente a la antropología y sus distintas ramas. Lizette Alegre argumenta que, a través de ejercicios disciplinantes que consisten en un arduo trabajo de racionalización, se elaboran mecanismos correctores o reguladores, inherentes a “los saberes expertos, especializados y autorizados” (Alegre 2021: 11). Estas “voces expertas” describen, caracterizan, definen y explican las prácticas de los *Otros* desde sus discursos legitimados, al elaborar categorías puras y límpidas que no admiten contradicciones. En términos de artefactualidad (Haraway 2019), tales epistemologías de purificación resultan del “montaje” de imágenes a pluma, tecla y saliva del *expertise* que “corta, pega, agrupa y asocia fragmentos dispersos, disminuye o acentúa ciertos aspectos, para producir una forma visible que no se opone a una imagen supuestamente verdadera de la realidad, sino a otras formas visibles producidas por otros actos de montaje” (Abélès y Badaró 2015: 94-95). Estas epistemologías de purificación se presentan como invariablemente

---

8 Todas las traducciones de textos escritos en un idioma diferente al español han sido elaboradas por mí.

ideológicas, en tanto afirman el ocultamiento del mismo proceso de purificar; y contribuyen a crear un “efecto de realidad” que nos atraviesa de continuo.

Sin embargo, como señala Ana María Ochoa, el mero acto de nombrar, “capturar” y purificar no es suficiente para construir una postura autorizada y legitimada (Ochoa 2005: 212). La incidencia de figuras y “voces expertas” es necesaria para asegurar, en el caso del quehacer antropológico, aquello de interés científico, significativo y que merece ser estudiado (por ejemplo: “lo tradicional”, “lo originario”, “lo que tiene densidad simbólica”, etcétera) y con ello, relegar de sus campos de interés lo no-adeecuado, que adquirirá la condición de proscrito y abyecto (Ochoa 2012: 398), a menos que atraviere un proceso en el que se purifique. Y es que, como sostiene Hall (1984), en la construcción de lo hegemónico –lo “auténtico” y “legitimado” – paralelamente se construyen periferias y subalternidades, excesos y mezclas que escapan a nuestros ejercicios de captura.

Lo anterior cobra vital relevancia porque sabemos que todo discurso, en este caso discurso antropológico y todo lenguaje son constitutivos y performativos de la realidad. Con otras palabras, en el acto de definir “objetos de estudio” puros, estos van constituyéndose y, al unísono, prefigurando nuestras expectativas y modos de actuar frente a tales “realidades”. En nuestra formación antropológica leemos y escudriñamos textos “clásicos” que nos enseñan sobre términos como “cultura”, “tradicición”, “ritual”, “símbolo”, “supervivencias”, “grupos étnicos” y demás. Tales nociones no solamente las aprendemos, sino que las incorporamos a nuestro particular modo de entender el mundo y dotarle de sentido. Así, cuando estamos en presencia de la *Otredad*, la pensamos (y explicamos) con categorías que nos orientan, pero que también se vuelven evaluativas y normativas (¿qué sí es “tradicional”? ¿qué no lo es?). En este sentido es que se presenta el “efecto dominante de la autoridad”: los “clásicos” adquieren autoridad para autorizar al profesorado, quien, a su vez, toma autoridad para autorizar a sus estudiantes y así sucesivamente (Despret 2008: 242).

Es importante considerar lo anterior toda vez que África, como espacio geográfico, pero también como “yacimiento de fantasías” (Mbembe 2016), es un perfecto ejemplo de trabajos de purificación y, a la vez, de desbordamientos. Como anoté al principio de este escrito, los medios masivos de comunicación han tenido –y continúan teniendo– un rol significativo en “la creación y fijación de los estereotipos” (Ndongo-Bidyogo 2009: 170); lo que impacta directamente en el común de la población mexicana, en este caso, que se ve bombardeada por imágenes y relatos afropesimistas o exotizantes y romantizados. Edward Said (2002) ya había advertido que estas formas de discursos autoritarios y autorizados son una muestra del dominio colonial de Occidente y de su hegemonía cultural, que se expresa en boca y pluma de viajeros, periodistas, novelistas y académicos por igual; quienes se han dedicado a fabular o moldear una “África pura”, es decir,

“auténtica” al escrutinio del imaginario occidental: empobrecida, exuberante en flora y fauna, salvaje, enigmática, mágica; tierra calurosa habitada por hombres, mujeres y niños desamparados, bailando y cantando, haciendo música con el ritmo virtuoso e indescriptible de sus tambores parlanchines (Wainaina 2005). Es decir, así como Said denunció la orientalización de Oriente, puede decirse que África ha sido africanizada: purificada y co-ficcionada por las voces autorizadas y autorizantes. Y, sin lugar a dudas, la antropología es una de estas voces.

Como anoté antes, desde México –pero este argumento puede extenderse mucho más allá– lo que las personas no especializadas conocen y saben sobre África, africanos, africanas y afrodescendientes es, por lo general, una reproducción irreflexiva de estereotipos, consecuentes con lo que Mbembe llama la *razón negra*, la cual consiste:

[...] en una suma de voces, de enunciados y discursos, saberes, comentarios y tonterías cuyo objeto es “la cosa” o la “gente de origen africano”, así como aquello que, se diría, constituye su nombre y su verdad –sus atributos y cualidades, su destino y sus significaciones como segmento empírico del mundo– (Mbembe 2016: 67).

Los estereotipos tienen un efecto esencializante, pues reducen al objeto, a África y a la gente de origen africano y afrodiaspórica, en este caso, a su mínima expresión; le constituyen en la designación y lo fijan por la eternidad, del mismo modo que pueden cristalizar los afectos producidos por sus figuras ficcionadas. El acto/proceso de estereotipar (la estereotipación) retiene sólo unas cuantas características del objeto, las cuales serán exageradas y simplificadas, con lo que se vuelven más fácilmente reconocibles (Hall 2010b: 429-430). Por este motivo, no pueden desprenderse de las relaciones asimétricas intrínsecas a la elaboración de representaciones esterotipadas, un ejercicio de violencia simbólica y material, con efectos reales, en el que unos grupos ejercen poder sobre otros, a través del discurso y del acto de nombrar y definir (Hall 2010b: 431). Una parte del quehacer antropológico radica en la elaboración de categorías y definiciones que posibiliten hacer a la realidad más “fácilmente” cognoscible. Como vimos, esta elaboración de categorías constituye en sí mismo un ejercicio purificador y disciplinante, puesto que le asigna a cada cosa *su* lugar. Por ello, no se trata solamente de la fabricación de fantasías, sino de “un cuerpo de teoría y práctica en el que, durante muchas generaciones, se ha realizado una inversión considerable” (Said 2002: 26). Y, como anota Hall, tales representaciones son también “sitio de vida y muerte” (Hall 2010c: 62).

Para Adichie, los estereotipos no necesariamente son falsos, pero siempre son incompletos (2018: 22), lo que, en este caso, redundaría en que las personas africanas y afrodescendientes también son representadas como seres incompletos

y hijos. Aquí es donde radica la ambivalencia que Homi Bhabha reconoce en las representaciones estereotipadas: deben ser inmutables y fijas, a la vez que constantemente renovadas y actualizadas para seguir cumpliendo su función (Bhabha 2002: 91). De ahí que los estereotipos que se han mencionado líneas arriba lleven en circulación cerca de tres mil años (Iniesta 2009: 15), guardando su núcleo y sin perder vigencia. Lo que debe resaltarse es que tales figuras-estereotipo se confeccionan en negativo, es decir, como el opuesto constitutivo de Occidente, de lo moderno y de lo blanco<sup>9</sup>, como arriba se argumentó. En este sentido es que se entienden como expresión de la “razón negra” denunciada por Mbembe y, por ende, de las lógicas racistas y racializantes enquistadas en nuestro presente y en nuestra propia práctica disciplinar, como argumento páginas adelante.

En el caso que aquí compete, podrían distinguirse, por lo menos, tres reduccionismos o trabajos de purificación que decantan en estereotipos negativos que son más comúnmente mediatizados.

1. África se vincula, por fuerza, a “lo negro”, fundiéndose irremediablemente el uno con la otra en el imaginario colonial de Occidente. El epíteto de “Continente negro” nos adelanta que el cuerpo del territorio es confundido con el cuerpo-dermis de una parte de la gente que le habita.

2. “Lo negro” hace referencia a las “marcaciones corporalizadas” (Restrepo 2021: 21) que mapean los cuerpos racializados como negros, es decir, aquellos que son reducidos “a los significadores de su diferencia física”; diferencia afincada en rasgos arbitrariamente definidos: labios gruesos, cabello rizado, cara y nariz ancha, cantidad de melanina, etcétera (Hall 2010b: 441).

3. África se toma como un espacio homogéneo, al unísono que se generaliza sobre “la gente negra”, cuya cultura e identidad suelen ser reducidas a rasgos estéticos, prácticas y objetos que Occidente interpreta como “decididamente africanos”: música y danza, animismo y superstición, vestimenta colorida, ritmo y tambores, entre otros. Este moldeamiento se hace en franca oposición a lo “occidental” –purificado como racional, científico, desarrollado, civilizado, moderno–, con lo que “lo africano”, “lo negro” y “lo afrodescendiente” quedan subsumidos cartesianamente a lo emocional, la superstición, el pasado y la tradición. La conjunción de estos tres reduccionismos se instala en la sustantivación del prefijo “afro”,

---

9 El término “blanco” no alude únicamente al color de la dermis, sino que describe un modo de ser que históricamente se ha asumido a sí mismo como superior al resto. “Blancx no es un color. El blanco es una definición política, que representa los privilegios históricos, políticos y sociales de determinado grupo que tiene acceso a estructuras e instituciones dominantes de la sociedad. La blancura representa la realidad y la historia de un grupo determinado. Cuando hablamos de lo que significa ser blanco, entonces hablamos de política y ciertamente no de biología” (Kilomba, citado en Piña 2017: 38).

palabra con la que se apela brumosamente a la identidad, la gente y las prácticas culturales (Restrepo 2021).

Con otras palabras, el trabajo epistemológico de su purificación fue, a la vez y principalmente, un proceso de racialización, en el cual los cuerpos de africanos, africanas y afrodescendientes fueron marcados, inscritos y codificados con una serie de rasgos fenotípicos arbitrariamente seleccionados y supuestamente correspondientes a sus cualidades morales, cognitivas, afectivas, psicológicas y sociales (Restrepo 2010). A través de estas fabulaciones y purificaciones, se logró “el advenimiento del negro como sujeto de raza [...] un sujeto susceptible de descalificación moral y de instrumentalización práctica” (Mbembe 2016: 68). Y, como todo trabajo de purificación, se oculta su constitución ideológica que posibilita re-presentar como “naturales” a los vínculos África-negro, negro-atraso y afro-tradición.

Aquí no se pretende hacer una revisión exhaustiva de los procesos de purificación por los que han atravesado África, africanas y afrodescendientes, pues ello rebasaría, por mucho, los alcances de quien escribe. Más modestamente, lo que se propone es discutir de qué modo tales purificaciones han sido incorporadas por las y los estudiantes de antropología en México; cómo es que se asumen “objetivas” dichas representaciones estereotipadas de “lo afro”, con lo que, inconscientemente, se contribuye a la perpetuación del racismo y la violencia epistémica de nuestra disciplina.

## Desconocimiento y olvido: percepciones en el aula

En sus estudios sobre la presencia de africanos y afrodescendientes en los libros de texto de educación básica en México, Cristina Masferrer León resalta cómo, pese a que cada día se acrecienta el número de investigaciones dedicadas al tema y se hace más sonora y potente la movilización afromexicana por la exigencia de sus derechos, en la sociedad en general, mestiza(da), sobre todo, persiste un desconocimiento y una falta de reconocimiento de su participación en el devenir histórico-cultural de nuestro país. Para la autora, ello se debe, en gran medida, a los vacíos y deficiencias de la educación primaria y secundaria en cuyos libros de texto, gratuitos y obligatorios, no se brinda información veraz ni completa sobre esta población; lo cual responde a una ignorancia de Estado deliberada y a un racismo silente que se manifiesta en forma de olvido y exaltación del mestizaje (Masferrer 2014).

Si a estas ausencias de información se les suma la sobre-representación mediatizada de “lo afro” en forma de estereotipos negativos, se entiende cómo adquiere permanencia el relato único al que se refiere Adichie (2018): la versión negativa

de un grupo subalternizado se toma como la única existente; lo que contribuye a la reiteración y reproducción de injusticias y relaciones de poder asimétricas. Si bien, anteriormente insistí en la imparable repetición de esencialismos por los *mass media*, otro modo de contribuir al desconocimiento de “lo afro” es a través del silencio; lo que, en contexto educativo, Masferrer León llama “pedagogías del olvido” (Masferrer 2021).

En nuestro país, la educación oficial se vuelve enclave para la reproducción e interiorización del nacionalismo, “coerción ideológica” que, como sostiene Tomás Pérez Vejo, tiene por fin la confección de un relato que nos dice quiénes somos y de dónde venimos. Y en ese relato mexicano de nación, “lo negro” ha estado históricamente proscrito, silenciado y relegado al olvido deliberado: “genocidio blando” que, bajo el nombre de “mestizaje”, aniquiló genealogías enteras (Pérez 2017) y nos obligó, violenta y subrepticamente, a renunciar y des-conocer nuestras complejas y enredadas ancestrías, en la persecución de la promesa del progreso al “mejorar la raza”.

A lo largo de mi breve carrera como docente de antropología a nivel licenciatura/pregrado –del 2017 a la fecha– pude percatarme que, a menos que sus biografías se vinculen directamente con ello, la gran mayoría de las/les/los estudiantes con los que he interactuado desconocen la historia de los pueblos afroamericanos o tienen nociones muy vagas respecto a su presencia en el país, como antecedente, mencionan la esclavitud, pero no poseen información más detallada. Siguiendo a Masferrer León, esto puede explicarse debido a las pedagogías del olvido en su formación temprana, en la que “los contenidos escolares se encaminan a recordar relatos parciales de la historia mientras se entierran en el olvido otros relatos y otras memorias” (Masferrer 2021: 195). Tal desconocimiento también se debe a los vacíos en sus planes de estudio y los contenidos mínimos de sus asignaturas en la universidad. Antes de hacer un par de comentarios sobre el punto anterior, conviene exponer aquí algunos de los resultados de un ejercicio que llevé a cabo entre 2020 y 2021, los cuales permiten explicitar las carencias de nuestro sistema educativo y las “pedagogías del olvido”, como apunta Masferrer (2021), solo que esta vez a nivel de educación superior.

En el marco de mi investigación doctoral en antropología, y como una estrategia para subsanar la imposibilidad de hacer trabajo de campo a consecuencia del encierro doméstico obligado por la presencia de la COVID-19, decidí llevar a cabo una dinámica virtual con estudiantes, con el fin de contrastar sus experiencias de escucha musical (exógenas) con las de personas afroamericanas de la Costa Chica.<sup>10</sup> Tal ejercicio consistió en una adaptación de la técnica de “escucha

---

10 La Costa Chica es una región geográfica-cultural que recorre de Acapulco (Guerrero) a Huatulco (Oaxaca), franja pegada al océano Pacífico y a los pies de la Sierra Madre

reactivada”,<sup>11</sup> la cual consiste en reproducir una serie de audios y que las personas participantes respondan algunas preguntas: ¿qué escuchan?, ¿qué les hace sentir?, ¿qué les hace pensar?. En mi versión, no solamente les presenté audios de música tropical costachiquense, sino que también incluí videoclips, con la intención de averiguar si sus experiencias ante lo estrictamente sónico diferían o se potenciaban con lo visual. Para esta dinámica, lancé una invitación colectiva a estudiantes y exestudiantes, tanto de la ENAH, como de la UNAM, quienes cursaban distintos semestres de las licenciaturas en Arqueología, Etnohistoria, Antropología Social, Etnología y Antropología Física. En total, participaron alrededor de 30 jóvenes, entre los 19 y los 27 años.

Uno de los ejemplos que les presenté fue la pieza *Pinotepa Nacional* del Original Conjunto Mar Azul.<sup>12</sup> Sólo con el audio, los estudiantes manifestaron una apertura a esta música, asociándola con el trópico, el calor, la cerveza, la playa, la fiesta y la alegría; todos ellos, tropos por excelencia de la afrodescendencia que, en nuestro país, suele vincularse exclusivamente con las costas de Guerrero, Oaxaca y Veracruz. Sin embargo, su percepción cambió una vez que pudieron ver el video de la canción: les pareció “chistoso”, “ridículo” y “chocante”; más aún, les parecía “curiosa” la “mala” calidad de la grabación, la “pobreza” de la producción y el escenario elegido (la playa). No quiero detenerme en el análisis de sus captaciones sensibles, las cuales analizo detalladamente en la respectiva tesis, sino que, lo que me interesa enfatizar a razón de este escrito es que nuestros propios actos de escucha también están profundamente purificados y que cualquier expresión estética, musical, en este caso, está, a su vez, antecedida por jerarquías que le son constitutivas en el acto de escucharse: “lo feo”, “lo ridículo”, “lo inaudible” (Alegre 2021).

Esto se vuelve urgente de reconocimiento cuando de “profesionales” de la cultura y la diversidad se trata. Podría suponerse que, como parte integral de la formación de futuras generaciones antropólogos, se alienta en éstas el análisis crítico y la reflexividad sobre sus encuentros con la *Otredad*. Sin embargo, esta dinámica me mostró que no se ejercita lo suficiente –o en absoluto– la autovigilancia, a falta de una mejor expresión, menos punitivista, respecto del ejercicio de poder intrínseco a una disciplina científica que se dedica a entender las vidas culturales de los *Otros*. Por otro lado, algunas de las respuestas de las/les/los estudiantes

---

del Sur; zona que, desde el siglo XVII se ha caracterizado por una fuerte presencia de personas afrodescendientes (Aguirre Beltrán 1958). En la década de 1980 se convirtió en un territorio de donde germinó el movimiento etnopolítico afroreivindicatorio (Lara 2010, Quecha 2015).

11 La escucha reactivada (*écoute réactivée*) es una estrategia desarrollada en el Centre de Recherche sur l'Espace Sonore et l'Environnement Urbain-CRESSON (Grenoble, Francia), especialmente por Jean-François Augoyard y Pascal Amphoux.

12 El videoclip oficial y la pieza original pueden consultarse en este enlace: <https://youtu.be/QBvEjr3h6-E?si=mv8AeKXMH2VgnnQy>.

de antropología me mostraron cómo se mantienen las “pedagogías del olvido” aún dentro de un quehacer que presume encabezar el interés por la diversidad cultural del país. Ante el video mencionado, un estudiante manifestó lo siguiente:

Escuchando cualquier sonido, tendemos a relacionarlo con cosas específicas, principalmente en la música, puesto que creamos un imaginario de cada género o en automático nos recuerda estados de ánimo. Sin embargo, mirando inmediatamente el video, es probable que la construcción creada en nuestra mente se desplome porque resulta distinto, en mi caso me sucedió en tres de los videos [...] *Era de esperarse* que uno se llevara la sorpresa de ver gente negra cantando música tropical, porque no es la imagen que tenemos de esa música aquí.<sup>13</sup>

¿Por qué, ante la presencia de personas racializadas como negras, la *sorpresa* era el efecto de esperarse? Lo que permite traslucir este comentario, así como otros similares, es el profundo desconocimiento de la realidad histórica y poblacional de México, así como los ejercicios de ocultamiento sistemático que atraviesan no sólo a los medios masivos de comunicación, sino también a la formación educativa como resultado de un racismo anti-negro de Estado sostenido en el relato nacionalista mestizófilo (Moreno 2022, Varela 2022).

El comentario citado corresponde a una persona que en ese momento tenía 26 años y cursaba el sexto (de ocho) semestre de su carrera, es decir, en más de la mitad de su licenciatura no había tenido oportunidad de conocer nada significativo sobre la histórica presencia de africanos y afrodescendientes en su país. Para esta persona, como para las mexicanas “promedio”, “lo negro” se asociaba más bien con la extranjería (Moreno 2022, Pérez 2023, Saade 2009). Al mismo tiempo, su comentario permite argumentar que, cuando se trata de experiencias de contacto con la diferencia, la reflexión y la reflexividad no son suficientes: no basta con un replegarse hacia sí misma. Por el contrario, se vuelve necesaria la *difracción*: el reconocimiento de la afectación a partir “de la interferencia, no de la réplica” (Haraway 2019: 47), lo que aquí quiere decir el ejercicio de salir de la historia única ante la ineludible e innegable presencia de lo otro.

Aunque queda pendiente un estudio sobre la temática “afro” en los planes de estudio de antropología a nivel nacional, por el momento sólo me es posible hablar de mi experiencia cercana. En la licenciatura de Antropología que se oferta en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, se ofrece el curso “Poblaciones Afrodescendientes en México”, sin embargo, esta es una asignatura de elección, por lo que el estudiantado no está obligado a cursarla; aunque cada que se oferta se cubre el cupo máximo de estudiantes, entre 30 y 40. Por su parte,

---

13 Estudiante J., septiembre de 2021.

a nivel licenciatura, en la ENAH no hay un curso específico sobre la presencia afrodescendiente y, más bien, en ciertas ocasiones se proponen materias optativas que no siempre se imparten, pues dependen de la inscripción de por lo menos cinco estudiantes; lo que nos habla del interés marginal por estas temáticas. Hasta el día de hoy, existen dos proyectos de Investigación Formativa, que funcionan como seminarios de tesis, que giran en torno a estas líneas: “Re-pensando África: antropología e historia desde América Latina”, con un enfoque afrocentrado y descolonial; y “Culturas afroamericanas en México”. No obstante, en conjunto, no alcanzan a sumar más de 20 personas inscritas al semestre.

Por lo menos en la ENAH, donde hasta el momento he concentrado la mayor parte de mi actividad docente, el campo de estudio dominante continúa respondiendo al régimen de alteridad hegemónico, en el que “lo indígena” se instala como el único autorizado y legitimado *Otro* del mexicano-mestizo. Así, en los cursos obligatorios que conforman los planes de estudio de las distintas carreras, el tema de la afrodescendencia pasa de largo, o bien, se limita a la revisión superficial de los trabajos pioneros de Gonzalo Aguirre Beltrán. Lo anterior hace entendible el que gran parte de las/les/los estudiantes que participaron en la dinámica desconocieran por completo u olvidaran la existencia de pueblos negros en el país. Aunque, como analiza Masferrer (2021, 2019 y 2014), esta situación lamentablemente no es extraordinaria, pero sí adquiere una particular gravedad para el caso de personas antropólogas en formación. Como apunté páginas atrás con Despret (2008), los planes de estudio que silencian tales presencias autorizan al profesorado a silenciar y, olvidar a su vez, sus figuras autorizadas autorizan que el estudiantado reproduzca los mismos olvidos y borramientos, los cuales terminarán fijados en sus propias prácticas discursivas y escriturales.

¿Y qué pasa con las/les/los estudiantes de antropología que se autoadscriben como afrodescendientes? Ya había advertido Adrienne Rich que “cuando alguien con la autoridad, digamos, de un profesor describe el mundo y tú no estás en él, se produce un momento de desequilibrio psíquico, tal como si te miraras al espejo y no vieras nada” (citada en Rosaldo 2000: 19). La ausencia de las personas afrodescendientes y “lo negro” en la historia nacional y la educación “oficial”, en los rituales patrios y en general, en los regímenes de representación de lo mexicano, da cuenta de este viejo espejo, opaco por el paso de los años. Sentirse fuera-de y sentirse, además, percibidos como extraños por los otros es, desde luego, un desequilibrio de historias escritas con tinta indeleble y sin espacio en los márgenes.

### **Imágenes de África: presente etnográfico y pasado perpetuo**

Como sostiene bell hooks, los sesgos en los planes de estudio, como los mencionados en líneas atrás, “reinscriben sistemas de dominación” (hooks 2021:

31) y reproducen lo que se ha llamado “racismo epistémico”. Este tipo de lógica racista asume la inferioridad intelectual-cognitiva de las personas no-blancas y los grupos no-occidentales; una tradición de pensamiento que es, al unísono, racista, capacitista, cisheterosexista y androcéntrica, pues “privilegia el conocimiento masculino ‘occidental’ [y blanco] como el conocimiento superior en el mundo actual [el único con] acceso a la ‘universalidad’, la ‘racionalidad’ y la ‘verdad’” (Grosfoguel 2011: 343). Por ejemplo, si se revisan los programas de las asignaturas de teoría antropológica de las universidades mexicanas, casi la totalidad de los autores revisados son varones blancos del Norte Global; con lo que, en este caso, los nombres de pensadoras y pensadores racializados en negativo y del Sur Global no tienen cabida o solo aparecen marginalmente, contribuyendo así a la “colonización discursiva de nuestros imaginarios[disciplinares]” (Valencia 2021: 56). Desde luego, esto no es exclusivo de México.

El silenciamiento de plumas y voces no hegemónicas se da de continuo en distintas disciplinas científicas, sin embargo, en antropología resulta particularmente evidente: los conocimientos y saberes de los *Otros* aparecen como mero testimonio. O, en todo caso, sus aportes no se conciben a la altura de “los clásicos”, pues, tradicionalmente, más que autores se toman como “sujetos de estudio”, con lo que no se reconoce su lugar como sujetos epistémicos válidos. Este hecho es expresión de la colonialidad del saber, la cual se refiere a la lógica epistémica del “patrón de poder global” que es constituida por un ordenamiento clasificatorio y jerárquico de los conocimientos, “donde unos aparecen como la encarnación del conocimiento auténtico y relevante, mientras que otros conocimientos son expropiados, inferiorizados y silenciados” (Restrepo 2020: 13). De tal modo que “las categorías, conceptos y perspectivas [...] se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el *deber ser* para todos los pueblos del planeta” (Lander 2000: 23).

Si bien, mucho se ha escrito y debatido sobre el pasado imperialista y colonialista de la antropología, no deja de ser necesaria una reflexión crítica sobre los modos en que actualmente se enseña este quehacer en México: a quiénes leen los estudiantes, quiénes se enseñan como “voces autorizadas”, qué tipo de purificaciones se gestan en la práctica, cómo conducimos éticamente en trabajo de campo, qué implicaciones y efectos tienen nuestros discursos, etcétera. A propósito, Linda Tuhiwai sostiene que la investigación es una de las principales vías mediante las cuales se regulan y tienen efectos “los códigos subyacentes” del racismo y la colonialidad; lo que ocurre no sólo en las normativas formales de cada paradigma científico, sino también:

mediante la plétora de representaciones y construcciones sobre el Otro realizadas en trabajos académicos y “populares”, y en los principios que

asisten para seleccionar y recontextualizar dichas construcciones en espacios tales como los medios de comunicación, las historias oficiales y el currículum escolar (Tuhiwai 2017: 34).

En este apartado me interesa ejemplificar lo que he argumentado desde el inicio de este escrito y que conjuga lo planteado por Tuhiwai (2007): que la interiorización de los estereotipos negativos sobre “lo afro” no responde exclusivamente a un vacío en su formación básica, sino que se ve reforzado a lo largo del tiempo, tanto por los *mass media* como por sus propias clases y profesores en la universidad, lo que enviste a tales representaciones incompletas de un halo de “objetividad” y “neutralidad”, autorizadas por la propia práctica antropológica en la que se están desarrollando. Para desarrollar esta idea, recurro al análisis de unos *collages*, los cuales formaron parte de una tarea asignada en el marco de un curso de teoría antropológica en la licenciatura de Etnohistoria en la ENAH.

Para la realización de este ejercicio se les dio la indicación de organizarse por equipos y elaborar un collage digital inspirado en lo primero que viniera a sus mentes al escuchar la palabra “África”, es decir, por asociación libre. Mi intención era tener una ventana a los imaginarios de este grupo de estudiantes de tercer semestre, con la hipótesis de que sus representaciones serían estereotipadas, a la manera de la historia única y la *razón negra*. El día de la clase, cada equipo expondría el resultado de su trabajo comentando las razones de su diseño. Posteriormente, daríamos paso al tema de la sesión del día: otredad, racismo y representación.

Como puede notarse en la Figura 1, todos los trabajos retoman los consabidos tópicos del discurso afropesimista que ya he reiterado: la exuberancia de flora y fauna, la exotización de las culturas, la negritud, los “conflictos tribales”, el asistencialismo, el hambre y la pobreza, la música y la danza, la ritualidad, etcétera (tan solo uno de los *collages* aludió a artistas e intelectuales). Durante la exposición de sus tareas, coincidieron en palabras claves: tradición, herencia, pasado. Como las tres son un dominio importante de la reflexión y la teorización antropológica, así como oposiciones constitutivas de la modernidad, quiero detenerme en anotar algunos puntos al respecto.

La concepción y el uso del tiempo es un aspecto clave para el proyecto de la modernidad, en el que el tiempo pasa y avanza, siguiendo una línea recta ascendente, sin posibilidad de retorno. Este proyecto, como se discutió antes, es parte constitutiva de la colonialidad del saber, en tanto esta última “es una construcción *eurocéntrica*, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia” (Lander 2000: 23), la cual deviene en modelo de referencia superior y universal. Para Latour (2007) la modernidad se rige por la novedad, la aceleración, la revolución y las

rupturas, por lo que “moderno” y “modernización” también definen, por contraste, a lo atrasado, lo arcaico, lo estable y lo tradicional. Así, continúa el autor, la modernidad se vuelve asimétrica por partida doble: “designa un quiebre en el pasaje regular del tiempo, y un combate en el que hay vencedores y vencidos” (Latour 2007: 27).

Edgardo Lander sostiene que, por este motivo, la modernidad también es “un dispositivo de conocimiento *colonial e imperial*” en que se articula la diversidad de pueblos y grupos, transformándose en la forma “normal” de ser:

Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento *anterior* del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. Existiendo una forma “natural” del ser de la sociedad y del ser humano, las otras expresiones culturales diferentes son vistas como esencial u ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a “superarse” y llegar a ser modernas (debido principalmente a la inferioridad racial). Los más optimistas las ven como requiriendo la acción civilizadora o modernizadora por parte de quienes son portadores de una cultura superior para salir de su primitivismo o atraso. *Aniquilación o civilización impuesta* definen así los únicos destinos posibles para los otros. (Lander 2000: 24, énfasis añadidos).

Figura 1. Collages elaborados por estudiantes de tercer semestre de la licenciatura en Etnohistoria, ENAH, 2021.



Fuente: Archivo personal.

“Arcaico”, “primitivo”, “tradicional” y “premoderno”, son términos que nos remiten a una particular concepción del tiempo –occidental, blanca, moderna y capitalista– que también forma parte de la epistemología antropológica más clásica: el *Otro* radicalizado, el “primitivo”, el “extraño”, y sus prácticas culturales se consolidaron como su “problema de investigación” por excelencia. Más aún, este *Otro* es arrojado fuera del tiempo del antropólogo –que, históricamente, encarna un cuerpo de hombre cis, heterosexual y heteronormado, con integridad corporal obligatoria, blanco, occidental y colonial– y relegado al pasado, momento y lugar al que pertenece, según el trabajo de purificación previo que le designó esa condición ontológica. Es decir, bajo esta lógica, en la escritura etnográfica, en la conceptualización teórica y en la interrelación suscitada en la experiencia de campo, se insistirá en la negación de coetaneidad; esto es, la negativa a reconocer la contemporaneidad y la co-temporalidad de los *otros*. Sus prácticas y expresiones culturales serán descritas empleando dicha terminología temporal tradicional, premoderno o ancestral y buena parte de los esfuerzos, aun bien intencionados, investigativos se preocuparán, además, por rescatar, conservar o preservar la cultura de las *otredades* “frente al embate de la modernidad”; en otras palabras, a garantizar su presencia invariable en el tiempo. Por tanto, se gesta la valoración de la diferencia cultural como distancia temporal, por lo que no es sólo un acto discursivo sino también inminentemente político (Fabian 2019: 207).

De acuerdo con estas premisas y todo lo anteriormente discutido, la gente de origen africano y las personas afrodescendientes en diáspora, fabuladas y purificadas como *Otros* –sujetos de estudio antropológico– no viven en el tiempo-moderno, sino en uno tradicional, sin cambios, fijo e inmutable; por lo que sus prácticas culturales se asumen y se re-presentan como invariables y ancladas al pasado. Como se lee en la cita de Lander (2000), la única forma en que pueden “avanzar” en el tiempo es al despojarse de su “condición atrasada”; pero, la paradoja está en que, si abandonasen aquello que los hace “sujetos tradicionales”, también dejarían de ser “afros”, pues hay que recordar que en el relato único y en el trabajo de purificación se han confeccionado cadenas de asociación que enlazan fuertemente a lo negro con el pasado, como un criterio que es, al unísono, constitutivo y performativo.

En este sentido, la negación de coetaneidad es una expresión de las políticas del tiempo que se ponen a juego; un modo en que la *cronocracia* se pone en práctica; de acuerdo con quienes proponen y estudian este concepto, la cronocracia se refiere a los modos en que la gobernanza, la colonización y la colonialidad para este caso, está atravesada por el poder y la capacidad de “moldear las temporalidades en las que la gente vive su vida cotidiana”; pero también se refiere a las formas prácticas y discursivas que se emplean para negar la coexistencia con la *Otredad* y así crear “relaciones profundamente asimétricas de exclusión y dominación” (Kirtsoglou y Simpson 2020: 3). Tales

políticas del tiempo adquieren dos formas en la narrativa antropológica: por un lado, se reitera la ubicación de los *Otros* fuera del tiempo de quien investiga; habitantes de un momento “anterior” que no se mueve, lo que se expresa en sus prácticas que son descritas apelando a este vínculo perpetuo con el pasado. Por otro lado, las descripciones antropológicas clásicas de la vida de los *Otros* se escriben haciendo uso del *presente etnográfico*.

Esta forma de representación consiste en el uso del tiempo presente al describir las vidas de los “sujetos de estudio”: ellos *son, hacen, dicen, piensan, sienten*. Este uso del tiempo presente, que se vale de palabras que expresan una supuesta “distancia objetiva”, formalismo académico y neutralidad afectiva, relata la vida social como un conjunto de rutinas compartidas, lo que crea la ilusión de que los grupos estudiados son atemporales, uniformes y ordenados; microcosmos armónicos que viven en un presente eternizado; con lo que se anulan y silencian los procesos de cambio, el conflicto, las contradicciones y la espontaneidad (Rosaldo 2000: 47-70).

Coincido con Raúl Contreras cuando señala: “el presente etnográfico persiste en nuestros modos de hacer y escribir etnografía porque nos remite a un *habitus* académico, una forma incorporada desde nuestros primeros años de inserción en la disciplina” (Contreras 2022:155). En la opinión de Renato Rosaldo –acorde con Said (2002)– el retrato etnográfico de los *Otros* sin tiempo (aparentemente neutral e inocente), como ficciones o fantasías, en palabras de Mbembe (2016), ha ayudado a legitimar la subyugación de poblaciones enteras (Rosaldo 2000: 62).

Esta cronocracia, donde África y “lo negro” se amalgaman con la tradición y el pasado, con el salvajismo y el atraso –económico, médico y tecnocientífico, principalmente– se hizo patente en las representaciones que las/les/los estudiantes de antropología plasmaron en forma de imágenes mezcladas. Pero se hicieron todavía más contundentes en sus explicaciones y en los títulos que usaron para sus trabajos: “África: un continente desconocido”, “Mi concepto de África”, “África, los condenados de la Tierra”, sólo por mencionar algunos. Sobre este último, en clara alusión al libro de Frantz Fanon,, los estudiantes del equipo comentaron lo siguiente:

Lo primero que vino a nuestra mente fue que *es* un continente lleno de mucha diversidad cultural, pero que, a su vez, *es* un continente de sufrimiento *al tener* tantos casos de pobreza y de mucha escasez de comida para muchísimas personas. En las imágenes se muestran algunas situaciones de niños desnutridos y realmente no solo los niños, los adultos también *sufren* de esto. *Es* un continente que *al tener* problemas de nutrición *sufre* de muchas enfermedades, como problemas estomacales, respiratorios, la malaria [...]. Todo esto *es* una tierra de misticismo y

secretos milenarios que aún conviven con su pensamiento y su ritual, tal vez pidiendo a los seres espirituales de sus religiones una mejor realidad para vivir.<sup>14</sup>

Al final de la exposición de los equipos de estudiantes, leí algunos fragmentos de los textos de Adichie (2018) y Wainaina (2005) para abrir el debate. ¿Pueden darse cuenta –les pregunté– que en sus *collages* hay muchos estereotipos? Algunas estudiantes admitieron haberse percatado pero reconocieron que esa era la historia única que, hasta el momento, conocían sobre “lo afro”. Otros más resaltaron el papel del cine y la televisión en la reproducción de esas imágenes pero asumieron cierta responsabilidad por no interesarse en conocer más o no recurrir a otras fuentes más confiables. Hubo quienes acusaron explícitamente a su formación escolar, esas “pedagogías del olvido” (Masferrer 2021) que no les contaron otras versiones de la historia. Hasta ese momento de la clase, no habían caído en cuenta de la ausencia de representación en sus libros de texto de la primaria, ni en la deformada esencialización que circula en los *mass media*. A estas alturas, conviene precisar que todo el grupo de estudiantes estuvo compuesto por personas mestizas, es decir, que no se asumen ni como pertenecientes a grupos indígenas u originarios ni como afrodescendientes, pero que tampoco marcan su lugar de enunciación porque, desde la narrativa nacionalista mexicana, *ser mestizo* es una condición neutra y de normalidad (Carlos 2016) que no necesita ser nombrada, salvo cuando se carece de ella.

Al hablar de sus planes de estudio y el contenido mínimo de sus asignaturas en la ENAH, se comentó abiertamente que la historia de África se toca marginalmente o se reduce a menciones sobre la “cuna de la humanidad” o la grandiosidad del viejo Egipto y que en la mayoría de sus clases no leen a personas africanas o afrodescendientes.

Lo que hasta aquí se ha venido anotando permite decir que tales ausencias, vacíos y silenciamientos no son ingenuos ni inocentes. Por una parte, responden a las “pedagogías del olvido” que desde su temprana formación suprimieron deliberadamente la presencia de “lo negro” y “lo afro” en la historia y la educación oficial. Por otra, son manifestaciones de la colonialidad del saber y el racismo epistémico que no considera “útil” ni “relevante” la inclusión de voces no-occidentales y no-blancas en la base de la formación disciplinaria de la antropología y la etnohistoria, en el caso de este último ejemplo. O, más aún, se desconocen y olvidan esas presencias-otras, así como se asume que el grueso del estudiantado no pertenece a tales *otredades*.

---

14      Equipo 2, octubre de 2021.

## A modo de cierre: notas para una formación crítica, situada y antirracista

Para Gloria Anzaldúa, “todo lo que nos saca del terreno familiar provoca que se abran las profundidades, genera un cambio en la percepción” (Anzaldúa 2016: 86). Las “pedagogías del olvido”, como argumenta Masferrer (2021) vuelven familiares las ausencias de África, personas africanas y las poblaciones afrodescendientes en la educación básica. Los medios masivos de comunicación como la televisión abierta, el cine y las series *mainstream* y de fácil acceso, la prensa amarilla o los memes que circulan en las redes sociodigitales nos familiarizan con representaciones caricaturizadas de “lo negro” y “lo afro”. El racismo epistémico, tan enquistado en las ciencias sociales y en la antropología en específico, oblitera la presencia de voces disonantes, marginaliza plumas y contrahistorias de ese relato único racializante que puebla el imaginario colonia-occidental. Así, lo *familiar* para el estudiantado es leer autores blanco-occidentales, quienes ofrecen categorías, conceptos y purificaciones que son aprendidas por las y los estudiantes, a quienes les enseñan a conocer al *Otro*, más no que estos *Otros* también producen conocimiento o a problematizar cómo se da por sentada *su otredad*, obviando el arduo trabajo ideológico que le ficcionó.

Desde un posicionamiento antropológico crítico y antirracista que se interese por interrumpir las prácticas y los discursos reproductores de racismo o cualquier otra forma de opresión y subyugación, se hace necesario sacarnos de tales familiaridades y provocar-nos cambios de percepción, de entendimiento y hasta de sensibilidad. En la formación de las/les/los estudiantes que menciono en este escrito, el racismo epistémico de su disciplina les autoriza a celebrar la diferencia en tanto “objeto de estudio”, al tiempo que se refuerza un racismo cotidiano que se expresa en formas tan sutiles como sus imaginarios sobre África o sobre cómo se supone que lucen “los mexicanos”. Para las pedagogías antirracistas, aplicadas a nivel superior, en este caso, debe entenderse a “la escuela como una experiencia políticamente mediada en la que lo social, lo político, lo histórico y lo económico están fuertemente relacionados” (Soler 2018: 7); por lo que es imperativo que el personal docente abandone los territorios familiares y re-construya sus nociones sobre el *Otro* y las purificaciones disciplinares que le autorizan a autorizar.

Una apuesta que puede conjuntarse con las pedagogías antirracistas es la que retoma Masferrer (2021): “pedagogías de la memoria”. Para la autora, se trata de “una propuesta educativa, política y ética” que es crítica con las historias oficiales y los relatos únicos y hegemónicos que suelen reproducirse en las escuelas, desde el preescolar hasta el nivel superior, y que se centra en la recuperación de las memorias de violencia y opresión, desde la perspectiva de las personas violentadas y subalternizadas (Masferrer 2021: 195). Específicamente en antropología, tales pedagogías pueden concretarse en la formación de estudiantes que lleven a cabo investigaciones críticas: investigar contestatariamente (Tuhivai 2017: 31) desde

los márgenes de lo familiar a contrapelo de las esencializaciones, los estereotipos negativos sobre el *Otro* y la cronocracia dominante.

Metodológicamente, incentivar un acercamiento antropológico y etnográfico ético, comprometido y respetuoso con la *otredad* en términos antirracistas implica considerar ciertos puntos. En primer lugar, reconocer que nuestras producciones escriturales y de investigación siempre son una forma de conocimiento situado y encarnado (Anzaldúa 2021, Haraway 1995); que no es posible huir de nuestra posicionalidad: elegimos un tema, pensamos, teorizamos, analizamos desde/con/el cuerpo, uno que es con-formado por entramados contextuales específicos y concretos; que colorea nuestra trayectoria biográfica en distintas tonalidades e intensidades configurando así nuestro particular lugar de enunciación que conviene hacer explícito, por lo menos hacia nuestros adentros, para no caer en pretensiones de representatividad y ventriloquismo (Ribeiro 2020). Asimismo, implica reconocer las asimetrías de poder y las jerarquías que anteceden a la práctica investigativa, pero que se actualizan durante su transcurso (Reygadas 2014).

Implica la puesta en obra de una continua autovigilancia difractiva, en la que nos interroguemos por los enredos de opresión que nos atraviesan y de los que somos parte; qué impacto tienen nuestras afirmaciones, cómo nos beneficiamos del trabajo con los *Otros*, si jerarquizamos nuestros conocimientos “expertos” y autorizados frente a los de nuestros “sujetos de estudio”, si reconocemos y cuestionamos las relaciones de poder intrínsecas a nuestra labor. También es necesario admitir que, en tanto profesionales de la antropología, colaboramos cercanamente con personas concretas que tienen un papel activo en nuestro trabajo; por lo que debemos preguntarnos si en nuestro trato y nuestras descripciones y análisis las cosificamos, cómo nos afectan y cómo les afectamos, de qué modo nos vinculamos con ellas, si respetamos sus voces y sus espacios de enunciación. Por último, siempre que sea posible, hay que “compartir saberes” (Tuhivai 2017: 50) como una vía para abandonar la insularidad académica y como un medio para expandir los recuerdos, las concientizaciones y las sensibilidades acordes a la estrategia de la “pedagogía de la memoria”.

Sin embargo, las pedagogías antirracistas y las pedagogías de la memoria no pueden ser del todo efectivas sin apelar también a un cambio en la afectación sensible de nuestros vínculos con los demás, humanos y más-que-humanos. El conocimiento que se produce en el aula y que, en antropología, se pondrá en diálogo con la realidad y las experiencias vividas de los otros, no puede estar desprovisto de un componente afectivo que incite sentimientos de justicia, respeto, solidaridad y empatía –ante cualquier cuerpo atravesado por la opresión–. Por tal motivo, habrá que integrarlas a una “pedagogía de la indignación” (CEA-LA 2010: 6), en la que no basta *conmoverse*, sino que se vuelve urgente *indignarse* ante la violencia y las lógicas racistas y opresivas y, sobre todo, movilizarnos a la acción:

compartir la indignación y la digna furia y decidimos a hacer algo al respecto. Así, a partir de esta indignación, formular preguntas y estrategias, y cuestionar las purificaciones y las lógicas opresivas que hacen parte de nuestro quehacer para romper con el ciclo que, históricamente, ha autorizado a las “voces expertas” a olvidar, a silenciar y a fabricar ausencias.

## Referencias bibliográficas

- Abélès, Marc y Badaró, Máximo. 2015. *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. México: Siglo XXI.
- Adichie, Chimamanda Ngozi. 2018. *El peligro de la historia única*. Barcelona: Penguin Random House.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1958. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: FCE.
- Alegre González, Lizette. 2021. “Más allá de la abyección aural. Hacia una escucha híbrida de la diferencia”. En: Lizette Alegre y Jorge David García (coords.), *Sonido, escucha y poder*. pp. 9-26. México: Facultad de Música-UNAM.
- Anzaldúa, Gloria. 2021. Gestos del cuerpo, escribiendo para idear. *Revista Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com/escribir-para-lidiar-con-la-bestia-sombra/>. (03/04/2024).
- \_\_\_\_\_. 2016. *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Bauman, Richard y Charles. L. Briggs. 2003. *Voices of Modernity: Language ideologies and the politics of inequality*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Bhabha. Homi K. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- B'béri, Boulou Ebanda de y Louw, P. Eric. 2011. Afropessimism: A genealogy of discourse. *Critical Arts*. 47(2): 335-346. <http://dx.doi.org/10.1080/02560046.2011.615118>.
- Bunce, Mel. 2017. “The international news coverage of Africa: beyond the 'single story'.” En: Mel Bunce, Suzanne Franks y Chris Paterson, *Africa's media image in the 21st century: from the “heart of darkness” to “Africa rising”*. pp. 17-29. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Carlos Fregoso, Gisela. 2016. “Mestizaje ‘sin garantías’: privilegio y racismo en el sistema de educación superior mexicano.” En: Óscar F. Contreras Montellano y Hugo Torres Salazar (coords.), *La agenda emergente de las ciencias sociales. Conocimiento, crítica e intervención. Memorias del 5 Congreso Nacional de Ciencias Sociales*. pp. 272-291. Guadalajara:

- Consejo Mexicano de las Ciencias Sociales-Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.
- Centro de Estudios Abolicionistas por la Liberación Animal (CEA-LA). 2010. Apuntes para una pedagogía crítica, feminista y revolucionaria. *Animales & Sociedad*. 1, Guerrerxs por la tierra: 5-6. <https://www.animalesysociedad.com/ediciones-anteriores/animales-y-sociedad-i-guerreros-por-la-tierra/>.
- Contreras Román, Raúl H. 2022. “El presente etnográfico. Sobre la espesura de tiempo ahora y las antropologías del futuro.” En: Alejandra González Bazúa, Guadalupe Valencia García y Dulce María Velez Esquivel (coords.), *Compartir el tiempo: reflexiones intempestivas*. pp. 149-174. México: UNAM.
- De Amicis Caballero, Alessandra. 2021. “La representación de África en los medios de comunicación occidentales.” Tesis de posgrado. Universidad de Jaén. Provincia de Jaén.
- Despret, Vinciane. 2008. “El cuerpo de nuestros desvelos. Figuras de la antropozoogénesis”. En: Tomás Sánchez Criado (coord.), *Tecnogénesis: La construcción técnica de las ecologías humanas*. 2 volúmenes. pp. 229-261. España: AIBR.
- Essed, P. 2008. “Everyday Racism”. En: David Theo Goldberg y John Solomos (eds.), *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. pp. 202-216. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Fabian, Johannes. 2019. *El tiempo y el otro: Cómo construye su objeto la antropología*. Bogotá: Universidad del Cauca-Uniandes.
- González Calvo, Gerardo. 2009. “África en los medios: un silencio clamoroso.” En: Antonio Castel y José Carlos Sendín (eds.), *Imaginar África: Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*. pp. 151-168. Barcelona: Casa África-Los libros de la Catarata.
- Grosfoguel, Ramón. 2011. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*. 14: 341-355. <https://doi.org/10.25058/20112742.431>
- Hall, Stuart. 2013. “Occidente y el resto: discurso y poder.” En: Ricardo Soto Sulca (ed.), *Discurso y Poder en Stuart Hall*. pp. 49-112. Huancayo: Biblioteca Nacional del Perú.
- \_\_\_\_\_. 2010a. “El trabajo de la representación.” En: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vilch (comps.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. pp. 459-496. Popayán: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Javeriana-Universidad Simón Bolívar.
- \_\_\_\_\_. 2010b. “El espectáculo del ‘Otro.’” En: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vilch (comps.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. pp. 419-446. Popayán: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Javeriana-Universidad Simón Bolívar.

- \_\_\_\_\_. 2010c. "Estudios culturales y sus legados teóricos". En: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vilch (comps.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. pp. 51-72. Popayán: Envió Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Javeriana-Universidad Simón Bolívar.
- \_\_\_\_\_. 1984. "Notas sobre la desconstrucción de 'lo popular.'" En: Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*. pp. 93-110. Barcelona: Crítica.
- Haraway, Donna. 2019. "Las promesas de los monstruos: una política regenerativa para los inadaptables/ables otros." En: *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables*. pp. 27-124. Salamanca: Holobionte Ediciones.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- hooks, bell. 2021. *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de la libertad*. Madrid: Capitán Swing.
- Iniesta, Ferrán. 2009. "El estigma de Cam. El negro en el pensamiento Occidental." En: Antonio Castel y José Carlos Sendín (eds.), *Imaginar África: Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*. pp. 11-34. Barcelona: Casa África-Los libros de la Catarata.
- Jiménez, Rosario. 2013. Conocer la alteridad. Depth of field: una aproximación colectiva a África. *Index Comunicación*, 3 (2): 133-149.
- Kirtsoglou, Elisabeth y Bob Simpson. 2020. "Introduction: the time of anthropology: studies of contemporary chronopolitics". En: Elisabeth Kirtsoglou y Bob Simpson (eds.), *The time of Anthropology: Studies of contemporary chronopolitics*. pp. 1-30. Nueva York: Routledge.
- Lander, Edgardo. 2000. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos." En: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. pp. 11-40. Buenos Aires: CLACSO.
- 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. México: Conaculta-INAH-UNAM.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Masferrer León, Cristina V. 2021. "La memoria del racismo y las pedagogías del olvido en México." En: Juris Tipa, Saúl Velasco y Uriel Nuño (coords.), *Expresiones contemporáneas de los racismos en México. Cuerpos, medios y educación*. pp. 187-206. México: UdeG-UPN.
- \_\_\_\_\_. 2019. "Racismo y afrodescendencia en la educación primaria de México: libros de texto nacionales y prácticas docentes locales." En: María Elisa Velázquez (coord.), *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*. pp. 373-424. México: INAH.

- \_\_\_\_\_. 2014. “Racismo, ignorancia y olvido. La esclavitud y las personas de origen africano en la educación primaria y secundaria de México.” En: J. Jesús María Serna y Fernando Cruz (coords.), *Afroindoamérica. Resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia*. pp. 141-158. México: UNAM.
- Mbembe, Achille. 2018. *Políticas de la enemistad*. Barcelona: Ediciones NED-Futuro Anterior.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Ediciones NED-Futuro Anterior.
- Moreno Figueroa, Mónica. 2022. Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*. 40: 87-118. <https://doi.org/10.24201/es.2022v40.2084>.
- Ndong-Bidyogo, Donato. 2009. “Acerca de los estereotipos sobre África.” En: Antonio Castel y José Carlos Sendín (eds.), *Imaginar África: Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*. pp. 169-182. Barcelona: Casa África-Los libros de la Catarata.
- Noble, Safiya Umoja. 2018. *Algorithms of oppression. How search engines reinforce racism*. Nueva York: NYU Press.
- Nothias, Toussaint. 2016. How western journalists *actually* write about Africa. *Journalist Studies*, 19(8): 1138-1159. <https://doi.org/10.1080/1461670X.2016.1262748>.
- Nothias, Toussaint. 2012. Definition and scope of Afro-pessimism: Mapping the concept and its usefulness for analysing news media coverage of Africa. *African Studies Bulletin*. 74: 54-62. <http://lucas.leeds.ac.uk/issue/74/>.
- Ochoa Gautier, Ana María. 2012. “Social transculturation, epistemologies of purification and the aural public sphere in Latin America.” En: Jhonathan Stern (ed.), *The Sound Studies Reader*. pp. 388-404. Nueva York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2005. García Márquez, Macondismo and the Soundscapes of vallenato. *Popular Music*. 24(2): 207-222.
- Paterson, Chris. 2017. “New imperialism, old stereotypes.” En: Mel Bunce, Suzanne Franks y Chris Paterson, *Africa’s media image in the 21st century: from the “heart of darkness” to “Africa rising”*. pp. 214-222. Nueva York: Routledge.
- Pérez Vejo, Tomás. 2017. “Raza y construcción nacional. México, 1810-1910.” En: Tomás Pérez y Pablo Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*. pp. 61-98. México: Bonilla Artigas-Colmex.
- Piña Narváez, Yos. 2017. “No soy queer, soy negrx: mis orishas no leyeron a J. Butler.” En: Leticia Rojas y Francisco Godoy (eds.), *No existe sexo sin racialización*. pp. 38-47. Madrid: Colectivo Ayllu Matadero-Centro De Residencias Art.
- Quecha Reyna, Citlali. 2015. La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial. *Anales de Antropología*. 49(2): 149-173. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(15\)30006-0](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(15)30006-0).

- Restrepo, Eduardo. 2021. ¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia. *Perspectivas Afro*, 1(1): 5-32. <https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/PersAfro/article/view/3541/2967>.
- \_\_\_\_\_. 2020. "Descolonizar la universidad". En: Jorge Luis Barboza y Lewis Pereira (comps.), *Investigación Cualitativa Emergente: Reflexiones y Casos*. pp. 11-26. Sucre: CECAR.
- \_\_\_\_\_. 2010. Cuerpos racializados. *Revista Javeriana*. 146(770): 16-23
- Reygadas, Luis. 2014. "Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico". En: Cristina Oemichen Bazán (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. pp. 91-118. México: IIA-UNAM.
- Ribeiro, Djamila. 2020. *Lugar de enunciación*. España: Ediciones Ambulantes.
- Rosaldo, Renato. 2000. *Cultura y Verdad: La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- Saade, Marta. 2009. "Una raza prohibida: afroestadounidenses en México". En: Pablo Yankelevich (coord.), *Nación y Extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*. pp. 231-276. México: UNAM.
- Said, Edward. W. 2002. *Orientalismo*. Barcelona: Random House.
- Salgado, Eva. 2019. *Los estudios del discurso en las ciencias sociales*. México: UNAM.
- Soler Castillo, Sandra. 2018. Racismo y educación. Una visión crítica. *EDUR-Educação em Revista*: 1-27. <http://dx.doi.org/10.1590/0102-4698192221>.
- Tuhiwai Smith, Linda. 2017. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Tafalla: Txalaparta.
- Valencia, Sayak. 2021. Epistemopolíticas del Border. *Frontiers: A Journal of Women Studies*. 42(3): 43-64.
- Varela Huerta, Itza. 2022. Género, racialización y representación: apuntes para el análisis de productos audiovisuales en el México contemporáneo. *Estudios Sociológicos*. 40: 211-228. <http://doi.org/10.24201/es.2022v40nEspecial.2320>.
- Wainaina, Biyavanga. 2005. How to write about Africa. *Granta*. 92. <https://granta.com/how-to-write-about-africa/>.





## Sobre lxs autorxs

**Paz Xóchitl Ramírez Sánchez** es doctora en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesora-investigadora de tiempo completo ENAH/INAH y de carácter temporal en el Departamento de Antropología de la UAM-I. Se ha especializado en la investigación del desarrollo histórico y temas actuales de la antropología en México y América Latina y el Caribe e imparte los cursos correspondientes a estas temáticas, así como sobre las relaciones entre la antropología, la literatura y la historia. Entre sus publicaciones están *Conocimiento antropológico: actores sociales y etnografía (Fundamentos)* (2022), *La guerra, la ley y la moral. Procesos de construcción del orden político en México, 1857-1929* (2011) y, en coautoría con María Ana Portal, *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México* (2010). Contacto: [xramsa@hotmail.com](mailto:xramsa@hotmail.com)

**Esteban Krotz** estudió filosofía en Alemania y antropología social en México. Es profesor-investigador titular en el Centro de Investigaciones Regionales y docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán y en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Actualmente participa en la Diplomatura Internacional de Teoría Antropológica Latinoamericana y del Caribe (DITALC) y en el magíster de Antropologías Latinoamericanas (Universidad Alberto Hurtado). Contacto: [kroqui@prodigy.net.mx](mailto:kroqui@prodigy.net.mx)

### Antropología y migración en México: 100 años de historia y de transformaciones disciplinarias

**Yerko Castro Neira** es profesor de antropología política en la Universidad Iberoamericana de México desde el año 2008. Sus temas de investigación se encuentran en el cruce de las movilidades humanas y las violencias. Desde ahí se ha interesado en el estudio del régimen de control migratorio, las violencias legales y el papel de los Estados. También ha

puesto atención sobre las violencias extremas y la forma en que afectan a las luchas migrantes y la defensoría de personas en movilidad. Ha escrito, dirigido tesis de posgrado y creado y participado en redes de investigación sobre estos temas. En los últimos años ha dedicado su atención a las transformaciones en el trabajo de campo etnográfico. Contacto: [yerko.castro@ibero.mx](mailto:yerko.castro@ibero.mx)

**Sergio Salazar Araya** es doctor en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana de México y máster en Ciencias Políticas por la Universidad de Costa Rica. Sus temas de investigación son democracia, políticas públicas de seguridad y procesos de democratización en Centroamérica, migración y movilidad centroamericana, modelos punitivos, políticas penitenciarias y población penal juvenil en Costa Rica. Actualmente es docente de la Escuela de Ciencias Políticas, investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Políticos (CIEP), y director del Doctorado en Gobierno y Políticas Públicas en la Universidad de Costa Rica. Contacto: [sergio.salazar\\_a@ucr.ac.cr](mailto:sergio.salazar_a@ucr.ac.cr)

**Pedro Roa Ortega** es licenciado en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México y máster en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana. Su labor investigadora se enfoca en temas de movilidad humana transnacional criminalizada, teología política, estudios diaspóricos, teoría crítica y psicoanálisis. Ha llevado a cabo trabajo de campo en la frontera de México y Estados Unidos (Tijuana) con personas procedentes de África Occidental y América Central. Asimismo, ha publicado artículos, capítulos de libro e informes académicos al respecto. Actualmente cursa el doctorado en antropología de la Universidad de Toronto, Canadá. Contacto: [pedro.roa@mail.utoronto.ca](mailto:pedro.roa@mail.utoronto.ca)

**Rasha Salah** es licenciada en Periodismo por la Universidad de Damasco en Siria y licenciada en Ciencias Humanísticas del Pedagógico Enrique José Varona de la Habana en Cuba. Además es maestra en Ciencia Social por el Colegio de Sonora y estudiante del doctorado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana. Originaria de Siria y refugiada en México, trabajó como voluntaria en la Media Luna Roja en campos de desplazados internos y con refugiados sirios en el Líbano. En la actualidad trabaja en diferentes proyectos de, con, sobre y para las/os niñas/os adolescentes centroamericanas/os en situación de movilidad. Entre sus temas de interés destacan la migración de niñas, niños y adolescentes, la antropología de la ley, el refugio y la protección internacional. Contacto: [salahrasha232@gmail.com](mailto:salahrasha232@gmail.com)

**Eric Oliver Luna González** es candidato a doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Entre los años 2018 y 2023 realizó labor etnográfica y de voluntariado en espacios de atenciones humanitarias a personas migrantes y refugiadas en la frontera sureste de México; reconociendo las tensiones existentes en esa práctica, se situó entre los intersticios posibles para narrar autoetnográficamente las condiciones y posibilidades de investigación en una problemática compleja como son los tránsitos irregulares e indocumentados y su vinculación con actores y espacios humanitarios en México. Esto se ha traducido en artículos y seminarios o talleres de corte metodológico desde un enfoque orientado al cuerpo, las emociones y los objetos para potenciar las investigaciones en las migraciones u otros campos de lo social. Contacto: [eriol@xanum.uam.mx](mailto:eriol@xanum.uam.mx)

## Antropología de la Educación

**Gunther Dietz** realizó estudios de Antropología, Filosofía y Filología Hispánica en las Universidades de Gotinga y Hamburgo (Alemania), es doctor (Dr. phil.) en Antropología por la Universidad de Hamburgo. Actualmente trabaja como investigador titular en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana (Xalapa), es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, del Consejo Mexicano de Investigación Educativa, de la Academia Mexicana de Ciencias; miembro fundador de la Red de Formación en Educación e Interculturalidad en América Latina (RedFEIAL) y director de AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana. Actualmente codirige el proyecto Sendas y trayectorias indígenas en la educación superior mexicana, realizado por la Universidad de Bath (Reino Unido), la UNAM y la Universidad Veracruzana. Contacto: [guntherdietz@gmail.com](mailto:guntherdietz@gmail.com)

**Erica González Apodaca** es profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) unidad Pacífico Sur. Es doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, realizó una Estancia posdoctoral en el Departamento de Investigaciones Educativas del CINVESTAV. Se ubica en el campo de la antropología de la educación, sus principales líneas de investigación son luchas por la escuela y apropiación social de la escolarización, profesionalización indígena, pedagogías interculturales y egresados de la educación superior intercultural/comunitaria. Es integrante del Consejo Mexicano de Investigación Educativa (COMIE) de la Red de Educación Inductiva Intercultural (REDIIN) y del Grupo de Trabajo CLACSO: Educación e Interculturalidad; también pertenece al Sistema

Nacional de Investigadores (SNI) y en su trayectoria ha recibido distinciones como el Premio Fray Bernardino de Sahagún a tesis doctoral en Antropología Social (INAH). Contacto: [egonzalezapodaca@hotmail.com](mailto:egonzalezapodaca@hotmail.com)

**Stefano C. Sartorello** es politólogo por la Università degli Studi de Milán (Italia), es maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), doctor en Educación por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Actualmente trabaja en el Instituto para la Investigación y Desarrollo de la Educación (INIDE) de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México como investigador titular de la línea de “Interculturalidad, poder y diversidades”. Ha sido asesor de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB-SEP) (2004-2007) y profesor-investigador de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) (2007-2013). Contacto: [stefano.sartorello@ibero.mx](mailto:stefano.sartorello@ibero.mx)

**Gonzalo A. Saraví** es profesor investigador del CIESAS-Ciudad de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores con el Nivel III. Antropólogo por la Universidad de Buenos Aires, Argentina y doctor en sociología por la Universidad de Texas en Austin, EE.UU. Ha sido investigador visitante en el Centro de Estudios Latinoamericanos (LAC) de la Universidad de Oxford, Inglaterra (2012-2013) y del Instituto de Altos Estudios Sociales (IdAES) de la Universidad Nacional de San Martín, Argentina (2019-2020). Sus áreas de especialización son los estudios sobre juventudes, desigualdad y exclusión social, sociología de la educación y estudios urbanos en América Latina. Sobre estos temas ha publicado libros (de autoría individual y colectiva), así como numerosos capítulos y artículos en obras y revistas nacionales e internacionales. Contacto: [gsaravi@ciesas.edu.mx](mailto:gsaravi@ciesas.edu.mx)

**Paola Ortelli** es doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México, maestra en Antropología Social por el CIESAS, politóloga por la Università degli Studi de Milán. Entre 2017 y 2019 realizó una estancia posdoctoral en la Universidad Iberoamericana, en el Posgrado en Antropología. Entre 2008 y 2017 fue profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de Chiapas, adscrita a la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena. Actualmente es coordinadora editorial de la revista *Historia y Grafía* y profesora de la Universidad Iberoamericana, adscrita al Departamento de Historia. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel 1 y del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales de México. Líneas de interés: antropología del poder, de la ciudadanía y del estado, participación y

ciudadanía con perspectiva de género, interculturalidad, profesionalización indígena y gestión editorial. Ha participado en numerosas investigaciones sobre procesos electorales en regiones indígenas y evaluaciones sobre la calidad educativa en escuelas del medio superior y superior. Actualmente, en colaboración entre la IBERO, la UNACH y la UFRO realiza una investigación sobre Liderazgo y participación política de mujeres, jóvenes y niñas indígenas para la paz, financiada por la AMEXCID-AGCID. Contacto: [paola.ortelli@ibero.mx](mailto:paola.ortelli@ibero.mx)

**Laura Selene Mateos Cortés** se formó como filósofa y antropóloga, es doctora en Antropología Social por la Universidad de Granada; actualmente trabaja como profesora-investigadora titular en Estudios Interculturales en el Instituto de Investigaciones en Educación (IIE) de la Universidad Veracruzana y colabora con la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI) así como con asociaciones e iniciativas de egresadas y egresados indígenas, afrodescendientes y mestizos de la UVI. Es miembro del SNI (nivel II), del COMIE, de la RedFEIAL, de la International Association for Intercultural Education y del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. Actualmente realiza el proyecto de investigación “Sendas y trayectorias indígenas en la educación superior mexicana: estudio de caso Veracruz en perspectiva comparada”. Contacto: [lmateos@uv.mx](mailto:lmateos@uv.mx)

## La antropología jurídica latinoamericana: miradas desde México

**Laura Raquel Valladares de la Cruz** es profesora investigadora del Departamento de Antropología UAM-Iztapalapa. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel II, actualmente es vicepresidenta de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) 2024-2027, fue jefa del Departamento de Antropología (UAM-I) 2018-2022, presidenta del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC (CEAS) y secretaria ejecutiva de la Red de Instituciones de Formación en Antropología (REDMIFA) 2015. Sus temas investigación versan sobre los procesos de movilización y resistencia de las mujeres indígenas en México y América Latina, feminismos indígenas y luchas de los pueblos y organizaciones indígenas en defensa de sus territorios contra los proyectos extractivistas. Otro de sus proyectos de investigación es relativo a evaluar las políticas multiculturales y posmulticulturales en México, especialmente las relacionadas con las acciones afirmativas en materia electoral para personas indígenas y afroamericanas. Contacto: [lauravalladares.delacruz@gmail.com](mailto:lauravalladares.delacruz@gmail.com)

**María Teresa Sierra Camacho** es profesora-investigadora titular del CIESAS. Doctora en Sociología, Universidad de París VIII. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 3. Especialista en el campo de la antropología jurídica y política, la justicia de género, el pluralismo jurídico y los derechos humanos. Es fundadora de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU). Algunas publicaciones: Nuevos retos del Pluralismo jurídico en América Latina *Revista Cahiers des Ameriques Latines* (94) con Rebecca Igreja; *La justicia penal indígena*, UBIJUS (2019) con Héctor Guzmán y Jeannette Velázquez; Estado y pueblos indígenas en México; *La disputa por la justicia y los derechos*, junto con Santiago Bastos, CIESAS-Planeta (2017) y *Justicias indígenas y Estado. Violencias Contemporáneas* con Aída Hernández y Rachel Sieder, CIESAS-FLACSO (2013). Contacto: [mtsierrac@hotmail.com](mailto:mtsierrac@hotmail.com)

**Yuri Escalante Betancourt** es licenciado en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social (CIESAS). Especialista en antropología jurídica y elaboración de peritaje etnohistórico y antropológico. Miembro de la Red Latinoamericana de Antropología del Derecho (RELAJU) y del Foro Latinoamericano de Antropología del Derecho. Ha publicado los libros: *Derechos religiosos y pueblos Indígenas*, INI (1998); *Lugares sagrados y Legislación mexicana*, INI-CNDH (2001); *La experiencia del peritaje antropológico*, INI-SEDESOL (2002); *La discriminación étnica o racial*, CONAPRED (2009); *El racismo judicial en México*, Editorial Juan Pablos (2015) y *La Aldea Militar. Una etnografía del Estado (de sitio)*, Editorial Primero Sueño (2024). Contacto: [yuriescala@yahoo.com.mx](mailto:yuriescala@yahoo.com.mx)

**Orlando Aragón Andrade** es profesor e investigador en la Universidad Nacional Autónoma de México campus Morelia y coordinador del Laboratorio de Antropología Jurídica y del Estado de la misma institución. Su trabajo académico ha girado en torno al estudio de las justicias indígenas, los derechos humanos de los pueblos indígenas, el pluralismo jurídico, la descolonización del derecho, el uso contra hegemónico del derecho estatal y los procesos de autonomía y autogobierno indígena en México. En los últimos catorce años ha venido desarrollando, a partir del acompañamiento comprometido de distintas luchas indígenas en México, una propuesta de investigación y trabajo colaborativo que ha denominado antropología jurídica militante. Sus últimos libros son: *Otro derecho es posible. Diálogo de saberes y nuevos estudios militantes en América Latina* (2022) que coordinó junto a Erika Bárcena y *Decolonizing Constitutionalism Beyond False or Impossible Promises* (2023) que editó junto a Boaventura de Sousa Santos y Sara Araujo. Contacto: [orlandoarande@yahoo.com.mx](mailto:orlandoarande@yahoo.com.mx)

**Rosalba Aída Hernández Castillo** es doctora en Antropología por la Universidad de Stanford, actualmente es profesora-investigadora titular “C” del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la Ciudad de México. Se formó en el oficio de escribir a través del periodismo trabajando desde los 18 años como redactora en una agencia centroamericana de prensa y desde sus años de estudiante ha combinado su trabajo académico con el activismo feminista y el trabajo de divulgación incursionando en la radio, video y la prensa escrita. Su trabajo de investigación ha estado enfocado en la defensa de los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas en América Latina. Ha publicado como autora única o como editora veintidós libros y su obra se ha traducido al inglés, español, francés, portugués y japonés. Durante el 2003 recibió el premio LISA/Oxfam Martin Diskin Memorial Award, compartido con el doctor Rodolfo Stavenhagen, por sus aportes a la investigación socialmente comprometida. Contacto: [aidaher2005@gmail.com](mailto:aidaher2005@gmail.com)

**Erika Bárcena Arévalo** es investigadora en el Instituto de Investigaciones Jurídicas (IJ) de la UNAM. Doctora en Antropología por el CIESAS-CDMX, así como licenciada y maestra en Derecho por la Universidad Michoacana. Es parte del SNI del CONAHCYT, con el Nivel I. Actualmente codirige el Laboratorio Nacional Diversidades del Instituto de Investigaciones Jurídica de la UNA (IJ-UNAM) con acreditación CONAHCYT. Su investigación doctoral representa la primera etnografía realizada en la Suprema Corte mexicana y actualmente su principal línea de investigación es el estudio antropológico de los tribunales estatales. También se ha desempeñado como abogada y antropóloga militante en el Colectivo Emancipaciones, del cual es integrante-fundadora, desde donde acompañó jurídica y políticamente a diversas luchas de comunidades indígenas. Es autora y coautora de distintos artículos académicos sobre estos procesos. Contacto: [erika.barcena.arevalo@gmail.com](mailto:erika.barcena.arevalo@gmail.com)

**Lizeth Pérez Cárdenas** es doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) unidad Iztapalapa, donde fue acreedora de la medalla al Mérito universitario. Maestra en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede Ecuador y licenciada en Antropología Social por la UAM-Iztapalapa. Actualmente es jefa del Departamento de Investigación en la Unidad Técnica de Igualdad de Género y No Discriminación (UTIGyND) en el Instituto Nacional Electoral (INE). Presidenta del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS A.C.). Se ha desempeñado como colaboradora e investigadora de procesos organizativos de mujeres rurales e indígenas en México y

Ecuador. Sus temas de investigación giran en torno al género, mujeres indígenas, participación política de los pueblos indígenas, ciudadanía y violencia política contra las mujeres en razón de género. Contacto: [lizperez.cardenas@gmail.com](mailto:lizperez.cardenas@gmail.com)

**María Magdalena Gómez Rivera** es maestra en Derecho y académica de la Universidad Pedagógica Nacional, de la cual fue secretaria académica y rectora. Hoy participa como docente de la licenciatura en Educación Indígena y coordina la línea pueblos indígenas, diversidad y ciudadanía dentro del área dos, diversidad e interculturalidad. Como abogada se ha especializado en derecho indígena con una participación activa en el acompañamiento al movimiento indígena en su lucha y propuestas de reconocimiento a sus derechos como pueblos indígenas. Es autora de tres libros y coautora en 35 sobre este campo. Es editorialista del periódico *La Jornada* desde el año 2000 donde aborda temas relativos a situación y derechos de los pueblos indígenas. Ha participado en congresos nacionales e internacionales y tiene experiencia en políticas públicas en la materia. Contacto: [magdgomez@hotmail.com](mailto:magdomez@hotmail.com)

## Aproximaciones antropológicas a las afro descendencias en México

**Citlali Quecha Reyna** es investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Maestra y doctora en Antropología por la UNAM. Es integrante de la Asamblea Consultiva del Consejo para Eliminar la Discriminación (COPRED) de la Ciudad de México. Forma parte del seminario universitario sobre Racismo y Xenofobia en México (SURXE-UNAM). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 1 del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT). Sus temas de interés académico versan sobre la población afrodescendiente en México, en particular sobre los siguientes ejes: la infancia, la migración, el racismo, los movimientos sociales y las expresiones religiosas. Contacto: [maatsa@hotmail.com](mailto:maatsa@hotmail.com)

**Cristina V. Masferrer León** es investigadora de la Dirección de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Es doctora en Historia y Etnohistoria por la ENAH, maestra en Antropología Social por el CIESAS, licenciada en Etnohistoria por la ENAH y licenciada en Psicología por la UNAM. Fue reconocida con el premio Francisco Javier Clavijero (Premios INAH 2010). Entre otras publicaciones, es autora de *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales*

*de los esclavos de origen africano de la Ciudad de México* (INAH 2013) y de *Racismo y antirracismo costeño: memoria, educación y niñez de personas mixtecas y afromexicanas* (INAH 2023), así como coordinadora de dos libros colectivos. Actualmente coordina el seminario permanente interinstitucional “Antropología e historia de los racismos, las discriminaciones y las desigualdades” (INAH-UNAM) junto con Olivia Gall. Contacto: [cristinamasleon@gmail.com](mailto:cristinamasleon@gmail.com)

**Gabriela Iturralde Nieto** es antropóloga social, trabaja como investigadora en el Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural del INAH. Es coordinadora del diplomado virtual “Racismo y Xenofobia vistos desde México” que imparte el Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia. Es docente en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la UNAM y en la maestría en Derechos Humanos de las Poblaciones más Vulnerables de la Universidad Andina Simón Bolívar (sede Bolivia). Sus temas de interés académico son los derechos de las poblaciones afrodescendientes, las movilizaciones políticas-identitarias, las dinámicas de alterización social en las sociedades contemporáneas, los procesos de racialización, las luchas antirracistas afrodescendientes y los usos sociales del patrimonio cultural. Contacto: [gabriela\\_iturralde@inah.gob.mx](mailto:gabriela_iturralde@inah.gob.mx)

**Rocío Gil Martínez de Escobar** es profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Doctora y maestra en Antropología Cultural por The Graduate Center, The City University of New York (CUNY). Su investigación doctoral fue reconocida y financiada por la Wenner Gren Foundation y la National Science Foundation. Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana. Su tesis para este grado mereció el premio Fray Bernardino de Sahagún del Instituto Nacional de Antropología e Historia y se publicó en 2006 con el título *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca*. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores e integrante de Afroindoamérica. RedGlobal Antirracista. Contacto: [rociogilme@gmail.com](mailto:rociogilme@gmail.com)

**Berenice Vargas García** es doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora en la licenciatura de Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y en la licenciatura de Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Forma parte de Afroindoamérica. Red Global Antirracista; del Grupo de Trabajo Estudios Críticos en Discapacidad del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y de la Red en Investigación en Emociones y Afectos desde las Ciencias Sociales y las Humanidades.

Su trabajo actual se centra en el análisis antropológico de las lógicas de opresión-resistencia en clave del sur global, imbricando la antropología de los afectos con los estudios críticos de la raza y el racismo, los estudios críticos animales y los estudios críticos en discapacidad y neurodisidencias. Contacto: [berenice.vargs@gmail.com](mailto:berenice.vargs@gmail.com)



## Instituciones

### Universidad Autónoma Metropolitana

Fundada en 1974 y con más de 200 mil personas egresadas, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) es una institución pública que ofrece en sus cinco unidades académicas (Azcapotzalco, Xochimilco, Iztapalapa, Lerma y Cuajimalpa) 82 planes y programas de licenciatura y 114 de posgrado. Tiene una organización departamental. Es una de las universidades de mayor reconocimiento en el país. El Departamento de Antropología es reconocido académicamente a nivel nacional e internacional por la excelencia en la docencia y la investigación que realizan sus profesores. Desde su fundación, hace 49 años, se ha caracterizado por desarrollar una antropología de los mundos contemporáneos, sin dejar de lado los estudios clásicos de la antropología mexicana. La calidad de los programas que imparte tanto en la licenciatura en Antropología Social como en el posgrado en Ciencias Antropológicas y en su especialidad en Políticas Públicas y Gestión Cultural en la modalidad de educación a distancia, le ha valido no solamente estar dentro del Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) avalado por el CONAHCYT, sino también el haber recibido numerosos reconocimientos en el extranjero. Desde su nacimiento, el Departamento de Antropología se ha caracterizado por un marcado acento en el trabajo de campo y en el manejo de herramientas teórico-metodológicas, lo que ha sido un pilar fundamental en la formación de nuevas generaciones de antropólogos y antropólogas. Página Web: <https://www.uam.mx/index.html>

### Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.

El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) fue creado mediante Asamblea Constitutiva el 25 de julio de 1974 y a partir de 1976 fue legalmente reconocido como colegio profesional por la Dirección General de Profesiones de la SEP, con sede en la Ciudad de México, personalidad jurídica, patrimonio propio y duración indefinida. Cuenta

con 440 asociadas y asociados, quienes desempeñan sus actividades profesionales en distintas instituciones de investigación y de formación en Antropología con sede en diferentes entidades de la República mexicana. También se desempeñan en instituciones de educación superior, instituciones gubernamentales, organizaciones de la sociedad civil o trabajan de manera independiente. A lo largo de su historia, el CEAS ha contribuido de manera significativa al debate académico sobre los grandes temas de la antropología mexicana, así como de los temas emergentes o de coyuntura a través de foros, seminarios, encuentros y, en particular, de la realización del Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (COMASE) que se lleva a cabo cada dos años a partir del 2010. El CEAS ha logrado tener una presencia importante a nivel nacional e internacional debido al alto desempeño profesional de sus integrantes. Forma parte de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), del World Council of Anthropological Association (WCAA) y de la World Anthropological Union (WAU). Página Web: <https://ceas.org.mx>



**A**ntropologías hechas en México forma parte de la colección *Antropologías hechas en América Latina y el Caribe*, impulsada por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Se trata de un gran esfuerzo editorial en la historia de las antropologías de la región con el compromiso de dar a conocer la producción de nuestros países de forma abierta y gratuita desde el sitio web de la ALA.

La serie de libros que se reúnen en la Colección *Antropologías hechas en México* está centrada en los temas, abordajes, metodologías, etnografías y perspectivas analíticas contemporáneas que se desarrollan, principalmente, en los ámbitos de la antropología social y la etnología. En su mayoría son textos inéditos preparados para esta colección, que reflejan las preocupaciones, reflexiones y aportes de las, les y los antropólogos cuyas investigaciones se centran en temas agudos y profundos como la crisis de derechos humanos, los vaivenes de la democracia, los nuevos racismos, la migración y la diáspora de miles de personas desplazadas, los nuevos feminismos, las sexualidades, la gentrificación, los impactos del giro extractivista y, en general, las distintas violencias y desigualdades que aquejan hoy en día a millones de personas dentro y fuera del territorio nacional, entre otros. También están encaminados a pensar en los retos de la construcción de sociedades justas, respetuosas de las diversidades, de los derechos humanos y de las libertades como un ejercicio constante que recorre nuestras academias, nuestras prácticas profesionales y nuestro involucramiento académico, social y político desde las disciplinas antropológicas.

