

## SEGUNDO LUGAR

# AFROMEXICANOS, REPRESENTACIÓN Y ESTADO: HACIA LA CONQUISTA DE DERECHOS

Emilio del Carmen López

### **Introducción**

¿Cómo podemos dotar de porosidad y legitimidad a la representación política ante la existencia de minorías étnicas invisibilizadas y en situación de desventaja respecto de la sociedad nacional? Para dar respuesta a esta interrogante, tomamos como caso de estudio a las comunidades afrodescendientes al ser parte intrínseca de la composición pluricultural de México. A pesar de ello, durante muchos años ha predominado una narrativa hegemónica sobre la composición mestiza del país bajo las coordenadas de la exclusión social.

Sobre esto, Stavenhagen (1981) precisa que existen simplificaciones erradas para la comprensión de la integración de América Latina. Una de ellas es que la integración nacional es producto del mestizaje, al afirmar una estructura bipolar (pueblos indígenas/originarios - blanco/occidental),

de la cual ha surgido un nuevo elemento biológico y cultural intermedio. Dicha falacia se sustenta en un prejuicio discriminatorio al asignar supuestas características generales a grupos que en realidad no las poseen, y configuran una integración nacional basada en supuestos culturales compartidos que se presume favorezcan el acceso paritario a las oportunidades.

Dicho proceso pretende invisibilizar a los pueblos originarios y sus herederos, las comunidades indígenas, de la apropiación de sus espacios, rituales, formas constructoras de sentido y comprensión de la vida, con el fin de insertar una cosmovisión ajena a la propia.

En este contexto, las comunidades nacionales de América Latina enfrentan dos grandes procesos para la integración nacional. Primero, encararse a la decisión política de aceptar las diferencias culturales en la composición del Estado nacional, o, en su caso, rechazarlas e invisibilizarlas, y carecer de representación. Segundo, afrontar el reto de establecer los clivajes institucionales y simbólicos para la construcción de una ciudadanía plural.

Del anterior proceso, en continua contingencia y permanente restablecimiento de la integración social, este trabajo se enfoca en tratar de dilucidar el caso del movimiento etnopolítico de las comunidades afromexicanas y sus pueblos negros en clave de una visión ampliada de la representación en tres dimensiones: a) la construcción de un Estado nacional que reconozca su composición pluricultural en sus andamiajes normativos; b) el establecimiento de una «ciudadanía porosa» en clave inclusiva en la relación individuo y Estado; y c) las formas de superación, o acentuamiento, de las desigualdades que enfrentan aquellos grupos que no forman parte del espectro predominante de la comunidad política.

## **1. Representación política: una búsqueda ante la invisibilización étnica**

¿Cómo es posible representar a comunidades políticas en situación posicional de desventaja, rechazo, discriminación y fuertemente invisibilizadas? Antes de dar una posible respuesta, es importante considerar que la representación proviene de una larga tradición, distinta a la democracia y el liberalismo. Al respecto, Hobbes nos ofrece una perspectiva orientada a una serie de acuerdos formales que la preceden y la inician: autorización, el conferir autoridad a un acto o figura que cuando hace o afirma sobre cualquier asunto, se sustenta en la razón y en la creencia y confianza conferida hacia él es objeto de nueva buena fe (2017, pp. 74-75).

Lo anterior permitió que Pitkin (1985) afirmara tres dimensiones para la representación (1973), vista como: 1) responsabilidad, al igual que en Hobbes, se produce mediante acuerdos de carácter formal, y que finalizan exigiendo cuentas al representante por sus acciones; 2) como un derecho antes de un actuar, se entiende a la representación de manera descriptiva, es decir, el hacer presente algo que está ausente mediante una semejanza o imagen y que refleje con exactitud los deseos y opiniones de aquellos a quienes representa.

¿Cómo se concreta tal acto de magia? La respuesta es que la representación no consiste en hacer presente al otro –su principal– en escenificación, sino en términos de sus intereses (Pitkin, 1985, p. 158). Sin embargo, ¿un representante debe actuar en favor de los intereses de sus electores (intereses particulares, sector, grupo) o, por el contrario, de los intereses de la nación? En Pitkin se plantean dos formas de hacerlo: 1) por mandato, o 2) independencia. La primera parte del supuesto de que los electores cuentan con

información completa y, además, ellos podrían ejercer la representación, pero envían un sirviente para que siga sus instrucciones y procure sus intereses. El segundo asume que los electores cuentan con información incompleta requiriendo de un fideicomisario, un experto, al que es mejor darle autonomía y libertad para que ejerza su tarea: buscar hacer presente el interés de la nación.

El sustento normativo de la representación se basa en la noción de interés. Lo que hace el representante tiene que hacerlo en interés de su elector; pero la forma en que lo hace debe ser sensible a los deseos del principal. No tiene por qué actuar real y literalmente en respuesta a los deseos del principal, sino que los deseos del elector deben estar potencialmente allí y ser potencialmente relevantes (Pitkin, 1985, p. 170). A pesar de ello, la noción de representación encarna una paradoja, pues tanto mandato como independencia se podrían contraponer, pues «no es auténtica representación», dirá el teórico del mandato. «Si el hombre no hace lo que sus electores quieren, no es auténtica representación», respondería el teórico de la independencia, «si el hombre no es libre para decidir en base a su propio juicio independiente» (Pitkin, 1985, p. 164). Lo que genera una paradoja: si ya no vemos como presentes a los electores, no hay representación (teórico del mandato); por el contrario, si ya no vemos a los representantes, sino a los votantes actuando, ya no hay representación (teórico de la independencia). La noción de interés y la forma en que se concreta es la gran promesa de la «representación».

En esta paradoja que entraña la noción de representación debemos preguntarnos ¿cómo podemos hacer presente a alguien (personas, grupos) que están en situación de desventaja y son rechazados e invisibilizados por la sociedad mayoritaria? Una primera respuesta es que no puede existir

acto de presencia ante un contexto de exclusión, por lo que, para estar presente, la persona o grupo, debe estar reconocido y visibilizado. Segundo, la situación de desventaja posicional conlleva la necesidad de acompañar a la noción de representación por una política de la diferencia que permita construir una sociedad incluyente, solidaria y equitativa.

## **2. Más allá del reconocimiento de la identidad: hacia una política de la diferencia**

La invisibilidad y rechazo de personas o grupos nos obliga a (re)pensar la relación entre Estado y la sociedad con un enfoque de justicia no esencialista y abstracto, sino situado, que reconozca aquellas circunstancias concretas en las cuales el orden constitutivo produce y recrudece distintas formas de discriminación e imposibilita el acceso a oportunidades y disfrute de derechos.

Sobre ello existen distintas formas de exclusión, no solo económicas, también de marginación, desventaja y discriminación que pasan en ausencia de pobreza, y conforman procesos estructurales, institucionales y agentivos (obstrucción y repulsión) de desventaja en toda la jerarquía social que no refieren a una condición absoluta, sino a una relatividad posicional y relacional, tanto en el acceso a derechos y servicios, como exclusiones por identidad, étnica, ideología, religión, normas, contextual, entre personas y grupos, las cuales obligan a (re)pensar la cuestión del orden y cambio social en clave de integración (solidaridad) y ciudadanía, tanto en prevalencia y contracción de culturas específicas (Fischer, 2008).

Una respuesta conocida sobre la exclusión es la postura de John Rawls mediante un enfoque normativo, influido por

Platón —cuál es la sociedad justa—, Kant —la argumentación racional para establecer principios generales del orden social— y el neocontractualismo.

En este enfoque, se inserta el papel de la justicia en tres aspectos principales: 1) como eje articulador de un sistema de cooperación que permita el mayor beneficio mutuo; 2) al ser la primera virtud de las instituciones sociales que, si al ser injustas, tienen que ser reformadas o abolidas; y 3) una directriz de los principios ordenadores de la distribución de ventajas y derechos básicos (Rawls, 2014, pp. 18–19), en consecuencia, el foco de interés es la justicia social.

Por consiguiente, Rawls identifica una principal problemática referente a que la estructura básica de la sociedad cuenta con varias y distintas posiciones iniciales, en las cuales las instituciones favorecen ciertas posiciones frente a otras, y afectan a las personas en sus oportunidades de vida, aunque no se justifican en cuestión de mérito o demérito, y forman desigualdades iniciales que impedirán la consecución de cada plan de vida (2014, p. 21).

Para brindar una respuesta, Rawls (2014, pp. 24–33) construye una mirada esencialista de la justicia en un instrumento que denomina el «velo de la ignorancia». Nos sitúa en un plano hipotético en el cual aquellos individuos dedicados a la cooperación social tendrán que decidir de una vez, y para siempre, lo que significará lo justo e injusto: el acuerdo original. Se asume que los individuos son seres racionales<sup>1</sup> que partirán de una posición hipotética de igualdad y libertad pensada ahistóricamente que conducirá a una concepción de justicia por lo siguiente: 1) nadie sabe

---

1 Se es racional, no por la suma algebraica de ventajas —utilitarismo clásico—, sino por los efectos permanentes que habría sobre sus propios derechos.

cuál es su lugar en la sociedad (clase o estatus); 2) nadie sabe cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales (inteligencia, fuerza); y, finalmente, 3) los individuos no conocen sus concepciones del bien o propensiones psicológicas. Esto permitiría formar un equilibrio reflexivo en un proceso de deliberación donde los valores se jerarquizarían y justificarían públicamente al devenir en la noción de justicia como imparcialidad.

Uno de sus mayores objetivos es suministrar bienes primarios en tanto insumos y recursos del bienestar (derechos, oportunidades, poderes, riqueza) que una persona quiera tener, además de todos los demás que pudiera querer. Una vez que se accede a ellos, se tendrá más probabilidad de éxito en la realización de sus intenciones y promoción de sus fines (Rawls, 2014, p. 95).

Dicho esto, es importante tener claro que la «posición original» tiene sentido no como explicación histórica o sociológica, sino como recurso teórico que busca definir el modo en que serán considerados los individuos cuando se trata de cuestiones de justicia. Esta es una versión moral y política que busca capturar la idea de que las diferencias de riqueza, clase, felicidad, etcétera, son irrelevantes, por tanto, los hombres pueden ser concebidos libres e iguales, cuya posición de ignorancia acerca de sus posiciones del bien y la propia estratificación garantiza la posibilidad de pensar a los individuos libres e iguales (Rodríguez, 2001, p. 104).

A pesar de ello, la gran aportación de este enfoque sobre la justicia ha sido objeto de críticas por establecer un individuo desituado inmerso en una mirada esencialista. Si bien el propio Rawls advertía que «no hay razón para suponer de antemano que los principios satisfactorios para la estructura básica de la sociedad sean válidos para todos los casos» (2014, p. 21), también es cierto que su propuesta nos lleva

a hacernos las siguientes preguntas: ¿cómo puedo saber de mi (des)ventaja si desconozco mi posición?, ¿en comparación con qué y quiénes mi situación no es satisfactoria?, y ¿cuál es el umbral concreto de bienes primarios?

Al respecto, Alexander (2018, p. 32) desarrolla una crítica al pensamiento rawlsiano, al sostener que la ignorancia no es lo que caracteriza la cotidianidad de las personas, pues nunca usan un velo por voluntad propia. La vida es cuestión de sentido, su diferenciación hace posible el significado en que se presenta a la identidad como elemento de definición del individuo, y la colectividad como fundamento para construir nuestros proyectos de vida; la identidad es sentido de nuestra vida, lo cual nos define y, simultáneamente, a quienes nos rodea.

Sen (1996) señala que las personas se conforman de forma diferente y situadas en distintos lugares, requieren una disímil cantidad de bienes primarios para satisfacer sus necesidades, por lo que el «velo de la ignorancia» conduce a una moralidad relativamente ciega.

En esta tesitura, Cohen (1996), influido por el enfoque de Sen, sostiene la necesidad de transitar hacia una mirada sobre la igualdad de oportunidades (posibilidades/aspiraciones) para el bienestar en que se ponga más atención a la formación de capacidades, las cuales son más relevantes que el acceso utilitario a un bien visto como fin último. Precisa focalizar la atención a dichos bienes no solo en lo que se debe obtener, sino en lo que puede hacer, pues los bienes posibilitan actividades valiosas y logran estados deseables de capacidad creadora, no utilitaria.

Sobre la exclusión y la respuesta que brinda el enfoque esencialista, también existen perspectivas desde el multiculturalismo liberal y comunitarismo, en los cuales se hace referencia a la necesidad de reconocer la identidad como parte esencial de sociedades más incluyentes.

Al respecto, Taylor (1996, p. 2009) desde una óptica comunitarista hace una genealogía del discurso de la comunidad al señalar que la identidad no alude a estructuras, sino a individuos, en tanto reflexión del yo y capacidad de agencia, al situarlo en el mundo moral como un horizonte directriz de la acción, lo que plantea la particularidad del individuo, y no solo su universalidad como ser humano. Se manifiesta la necesidad de una revolución expresivista que defina lo importante para sí, y no solo igualitarista, en la cual el individuo tiene necesidad para él mismo de ser reconocido, al hacer que la identidad sea la búsqueda del reconocimiento de su diferencia (católico, socialista, musulmán, liberal) entre sus semejantes iguales.

El comunitarismo sostiene que la identidad de la persona y sus ideas del bien provienen de una matriz lingüística generada desde la comunidad, en contra de cualquier subjetivismo moral (Mulhall y Swift, 1992, p. 102). La identidad es obligatoria al ser base de legitimidad en los Estados modernos, fundados sobre la soberanía popular (Taylor, 1996, p. 15).

Una de las críticas del comunitarismo al liberalismo es que asume una falsa neutralidad cultural, al ser un credo combatiente (Taylor, 1993, p. 93). Se le acusa de tratar de homogeneizar la diferencia mediante las directrices que ejerce la cultura<sup>2</sup> mayoritaria en el Estado nacional.

Por lo anterior, ¿en qué sentido importan públicamente nuestras identidades? Si la identidad se construye en diálogo permanente con otras personas o grupos, es un productor de sentido ineludible. Sin ella no hay significantes sociales. Por ello, la exigencia de reconocimiento se da por dos vías: 1) dignidad, y 2) autenticidad. El discurso del

---

2 Se entiende a la cultura como las creencias, valores y estilos de vida de las personas en su existencia cotidiana (Berger, 2002), la cual puede ser empleada como un recurso para mejorar las condiciones sociales (Yúdice, 2002).

reconocimiento se gesta en la esfera íntima –definición dialógica– y la esfera pública, –reconocimiento igualitario–. Por tal motivo, se acusa al liberalismo de que existe un falso reconocimiento, el cual consiste en un trato homegeinizante de la diferencia que trata de establecer sus propios horizontes morales, o también por su simple indiferencia. Lo anterior puede evitarse con una política de la identidad, esto es, lo que pedimos sea reconocido como identidad única de un individuo o grupo, al hacerlos distintos a los demás (Taylor, 1993, p. 61).

Lo antes expuesto no solo orienta la discusión hacia la distribución de los bienes primarios, como pensaba Rawls, sino que es, ante todo, un problema de reconocimiento de las identidades y de las diferentes posiciones que ocupan las personas en su sociedad, cuya incorporación refiere a mediaciones en espacios de interacción simbólica con la suficiente solvencia histórica para construirles en clave subjetiva, tanto objetiva, representación política.

No obstante, Taylor asume una idea unívoca y completa de la identidad –falencia comunitarista– y no contempla el fragmentarismo dentro de una comunidad y diferencias intragrupo. Su propuesta reconoce identidades friccionales y transicionales, como la migración, y brinda una solución pragmática: la autodeterminación como acción afirmativa.

De lo anterior, el multiculturalismo liberal ofrece una síntesis entre comunitarismo y liberalismo de Rawls. Kymlicka (2003, pp. 41-42) considera que el Estado nacional debe dejar de ser «neutral» en el tratamiento de diferencia etnocultural, y debe sustituirlo por un modelo de «construcción nacional» mediante el reconocimiento e inclusión de la diversidad, y evitar que la sociedad mayoritaria genere injusticias hacia la minoría. Para esta, el auto-respeto –en clave de Rawls– como distribución paritaria de valores sociales, es la mediación entre los derechos de

grupo,<sup>3</sup> en tanto adscripción cultural y condición de minoría, e individuo.

La instauración de una política de la diferencia no solo conlleva el reconocimiento de la identidad, tal como piensan Taylor o Kymlicka, lo cual es de suma importancia, aunque insuficiente si aquellos grupos identitarios están insertos en sociedades altamente segmentadas que enfrentan un acceso inequitativo a derechos y desigualdades en tanto minoría étnica.

Es necesario hacer hincapié en que las desigualdades son multidimensionales, en tanto estructurales (pobreza e ingreso) interiorizadas por la sociedad, pero existiendo otras nuevas desigualdades que se expresan como aquellas que se gestan dentro de una misma categoría, como el desempleo en aquellas personas con el mismo nivel educativo, por mostrar solo un ejemplo, lo cual nos refiere a nuevas desigualdades intragrupo (Fitoussi y Rosanvallon, 1997).

### **2.1 Hacia una política de la diferencia y una ciudadanía diferenciada**

Es imperativo aceptar que existen diferencias posicionales que favorecen a ciertos grupos, personas, sobre otros, por lo que dicha imparcialidad (que concibe el liberalismo) está sesgada ante las múltiples desigualdades que, mientras persistan, debe prevalecer una política de la diferencia que

---

3 Los derechos de grupo que propone son 1) *autogobierno*, como «federalismo vertical», mecanismo institucional para reivindicar las consignas de autodeterminación de los pueblos étnicos; 2) *poliétnicos*, combatir las discriminaciones por parte de grupos minoritarios (pueblos indígenas) que desean preservar sus tradiciones y lenguas, en rechazo a la angloconformidad; y 3) especiales de representación, al asumirla por semejanza cultural, en la cual el Congreso intente reflejar el mosaico cultural existente (Kymlicka, 2003, pp. 47-55).

aproveche el conocimiento situado de los agentes para ser incorporado y favorecer un proceso democrático e incluyente en favor de la cooperación social (Young, 2000).

De esta forma se configura una idea de justicia que pasa de un enfoque basado en modelos distributivos a cuestiones procedimentales de participación en la deliberación y toma de decisiones, en las cuales una norma solo será justa si todas las personas puedan tener una participación efectiva de evaluarla y someterse a ella sin coerción. Al igual, para que un contexto social sea justo, todas las personas deben ser capaces de expresar sus necesidades (Young, 1990, p. 62).

La inclusión debe ser concebida como uno de los pilares que brinda legitimidad al régimen democrático en un anclaje de visibilidad, normativo y de porosidad en el sistema de representación. Para ello, Young (2000, p. 53) sostiene que hay dos formas de exclusión: 1) externa, mantener fuera a grupos o personas de los debates públicos y de las políticas públicas intencionalmente para ejercer una dominación en distintas esferas: comunicativa, política, económica, social mediante reglas, instituciones, desigualdades estructurales, así como agentiva; 2) interna, inclusión nominal de los grupos, pero sus opiniones son consideradas sin valor por lo que se les excluye del proceso de toma de decisiones, por lo que se trata de una forma estilizada de exclusión, en la que se carece de oportunidades efectivas para incidir en la toma de decisiones

La democracia es un proceso constituyente; es decir, en constante instauración de sus principios de legitimación, mas no constituido. Sobre esta base, Young (2000) propone un modelo deliberativo de democracia de inspiración republicana enfocado a pensar el interés general, distinto al enfoque de la democracia liberal, en el cual prevalece un modelo agregativo de intereses. Por ello, se requiere una teoría comunicativa de la inclusión.

Además, el modelo liberal de democracia puede degenerar en lo que Tocqueville (2005) denominó la tiranía de la mayoría, en la que predominan los intereses del grupo mayoritario, y se subsumen los reclamos legítimos de algunas minorías étnicas, culturales o ideológicas.

Una teoría comunicativa de inclusión, como la piensa Young (2000), se guía por tres dimensiones: 1) saludo, reconocimiento del otro para establecer una relación ética de responsabilidad con todos los interlocutores en tanto su propia existencia es valiosa; 2) retórica, con función estratégica, no solo para comprender a los demás, sino para estimular la presentación de sujetos situados en su historia, cultura y valores, manifiesta en emociones, visualidad y metáforas; y 3) narrativa, como medio para el entendimiento de los miembros de la sociedad y desafiar la hegemonía, lo que deviene en personas/grupos situadas que hacen reclamos significativos sobre su experiencia hacia los otros ante falta de entendimientos compartidos.

Así, la política de la diferencia es un conjunto de acciones para la justicia que, pudiera pensarse, se acerca al pensamiento Habermas (1999) sobre una acción comunicativa que busca aceptar opiniones que pueden ser criticadas o defendidas (fundamentación) en tanto criterios de razonabilidad al presentar argumentos susceptibles de crítica con pretensión de validez, por lo que prevalecerá el mejor argumento para la toma de decisiones producto del consenso.

A pesar de ello, la propuesta de Young (2000, pp. 63-70) es distinta, en tanto no solo recupera la importancia de una acción comunicativa en clave de razón, la cual se abstrae de la situación y especificidad histórica para conseguir un argumento de verdad, sino que emplea nuestro compromiso ético con los demás para incluir temas y formas de resolución de conflictos, desde una posición situada que sea significada ante los otros intentando movilizar sentimien-

tos colectivos que transformen la realidad al proporcionar contexto y motivación.

Lo anterior es muy cercano a lo que señala Alexander (2018, p. 66) sobre configurar una idea de la comunalidad que cuente con sentimientos compartidos y compromisos simbólicos que enfatizan el papel de las personas en sus «hábitos del corazón» (pensamientos y sentimientos) para trascender compromisos particulares y establecer vínculos universalizantes de tipo emocional y creencias, los cuales conforman una *nostredad* que favorezca la solidaridad civil.

Ahora bien, una de las críticas a los presupuestos de neutralidad del enfoque liberal es que impulsa una perspectiva democrática que privilegia el desposicionamiento con supuestos de imparcialidad; aunque, esto tiene implicaciones excluyentes, pues los presupuestos de razón son una ficción, en tanto somos seres situados sociohistóricamente (Young, 2000, p. 63).

Esto impacta a la noción de representación y ciudadanía, entendida esta última como cierta reciprocidad de derechos y obligaciones en la relación Estado-sociedad, al ser una construcción histórica, no ontológica, que establece el origen, límites y mecanismos para ejercer derechos, así como las responsabilidades adquiridas por el Estado para su cumplimiento, lo que constituye tipificaciones para el orden social (Bobes, 2000; Held, 1997), y configura el derecho a tener derechos como miembros de una comunidad política (Benhabid, 2004, p. 46).

Desde este lente, la ciudadanía en clave liberal también ha sido objeto de críticas, pues en su afán de abstracción, genera exclusiones y desigualdades para aquellos grupos o personas que no forman parte de los sectores predominantes, ni las etnicidades hegemónicas.

Por tal motivo, más que pensar en la ciudadanía multicultural enfocada solamente en la identidad, como la piensa

Taylor, podemos aspirar a una política de la diferencia al articular una idea de ciudadanía y representación que implique ignorar algunas veces el principio de igual tratamiento a favor de un principio que postule que las diferencias de grupo deben ser reconocidas en las políticas públicas, los procedimientos de las instituciones económicas y el sistema representativo, esto con el objetivo de reducir la opresión real o potencial, y permitir incorporar una perspectiva relacional y de tipo procesual que pone en tela de juicio los privilegios y acceso a derechos de algunos grupos en detrimento de las minorías (Young, 1990).

### **3. Derechos indígenas: la antesala a la inclusión de las comunidades fromexicanas**

Hoy existen 11.8 millones de indígenas (11.76% de la población nacional) (INEGI, 2021) y 68 lenguas indígenas con más de 364 variantes lingüísticas (INALI, 2015). A pesar de ello, el reconocimiento de los pueblos indígenas como parte esencial de la composición multicultural de México ha sido producto de diversas luchas. Por tal motivo, cabe preguntarnos: ¿cómo ha sido la edificación del Estado nacional mexicano ante la pluridiversidad étnica y cultural?, ¿cuáles han sido los andamiajes y procesos institucionales para su inclusión, o rechazo?

El Estado mexicano, posterior al triunfo de la Revolución de 1910, intenta formar un pacto social condesado por nuevas prerrogativas hacia el individuo en clave de derechos, que intentan recuperar las luchas y movimientos populares que se gestaron para la desarticulación del pacto modernista impulsado por Porfirio Díaz. Ante ello, surge la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en 1917. Dicho pacto constitutivo y, a la vez, constituyente,

se compone de dos grandes andamiajes como son su parte dogmática (aquella agrupación de derechos referidos al individuo), así como orgánica (las formas de organización del Estado nacional).

Aquí nos centramos en analizar principalmente su apartado dogmático, en el cual contemplaba 29 derechos tipificados como garantías individuales que incluyen la prohibición de la esclavitud, derecho a la educación, al trabajo, la libertad de expresión, libertad de prensa, a la propiedad, entre otros. En esta gama de derechos, destaca el artículo 1° que a la letra dice: «En los Estados Unidos Mexicanos todo individuo gozará de las garantías que otorga esta Constitución, las cuales no podrán restringirse ni suspenderse, sino en los casos y con las condiciones que ella misma establece».

A pesar de ello, no establece los márgenes de quiénes serán esos individuos acreedores a dichas prerrogativas. Por lo que esto debe leerse en paralelo con el artículo 30, en el cual se establece que la «calidad de ser mexicano se adquiere por nacimiento o naturalización».

Como se observa, la codificación de la Constitución de 1917 se guía por las directrices del liberalismo de la época, al no especificar formas claras de identidad y etnicidad, esto es, profundizar sobre quiénes componen a la nación más allá de un «mexicano» en sentido abstracto, más no concreto, atribuyendo la condición de ciudadanía a personas que cuenten con la calidad de ser mexicanos (artículo 34). En su título segundo, capítulo I, se dice: «La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno».

Esto incluye la noción de soberanía popular como dispositivo institucional y simbólico como base para la forma

de Gobierno democrático. A pesar de ello, la categoría de pueblo es un concepto vacío que puede ser contenido por cualquier tipo de idea. Uno de sus riesgos es construir individuos desituados a expensas de la mayoría cultural o clase, lo cual configura desigualdades e invisibiliza a personas que no forman parte de esa comunidad mayoritaria.

En este contexto transcurrieron más de 70 años en México donde prevalecería un proceso de enorme invisibilidad, negación y rechazo a la pluridiversidad étnica y cultural del país. Al respecto, es importante resaltar que, en paralelo a la negación de la pluridiversidad cultural del país, prevalecía en la esfera política un proceso de concentración de poderes excepcionales en la figura del Presidente, denominado presidencialismo. Este consistía, tal y como señala Welton (2002, p. 177), en un dominio que ejerce el Presidente sobre los otros poderes nacionales y enclaves del proceso políticos en los que destaca: a) reformar la Constitución de manera sencilla con un andamiaje institucional altamente centralizado; b) capacidad para designar a sus sucesores y gran parte de los candidatos al Poder Legislativo, al subordinarlo; y c) nombrar al jefe del partido oficial, al coordinar una maquinaria de ejercicio centralizado del poder.

En este proceso de captura del Estado mediante atribuciones metaconstitucionales, el Presidente, en tanto líder del partido oficial, el Gobierno y del Estado en su conjunto, las demandas por el reconocimiento jurídico a la pluridiversidad étnica y cultural serían excluidas.

No obstante, el país experimentaría un proceso de distribución gradual del poder de la figura del Presidente que anulaba los controles horizontales y verticales del poder, lo que adormeció al Estado de derecho, al pasar a un proceso de cambio en el cual el sistema de partido hegemónico pragmático cedía terreno a un pluralismo moderado con los

primeros triunfos de la oposición, así como impulsar reformas políticas y electorales (Molinar y Swaan, 2002).

Con ello, México experimentaría un momento de liberalización política, entendido este (O'Donnell, Schmitter y Whitehead, 1998) como un proceso en el cual se redefinen y amplifican los derechos de ciudadanía (civiles, políticos, sociales) y, en paralelo, se fortalecen las posibilidades de que sus miembros hagan efectivos los derechos formalizados.

En este proceso de (re)ajuste en la estructura política, en el año de 1990, México se adhiere al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el cual estipula en su artículo 2 que sus miembros deben asegurar que sus pueblos indígenas gocen de igualdad de derechos y oportunidades al igual que los demás miembros de la población (1989, pp. 20-21). También contempla otras cláusulas para el principio de autodeterminación de los pueblos indígenas para que estos grupos determinen e integren sus valores, tradiciones y costumbres.

Esto impulsa un reajuste del sistema jurídico mexicano en materia de derechos culturales que, hasta antes de la adherencia al Convenio 169, no existía una tipificación específica sobre estos, ni hacía referencia a grupos étnicos, pues el marco de actuación legal se sustentaba bajo el supuesto de abstracción que contempla el principio liberal de «igualdad ante la ley».

Dicho precepto liberal puede encontrar dificultades en aquellas sociedades donde existe una pluridiversidad cultural que enfrenta procesos de discriminación, así como una multiplicidad de desigualdades. Lo anterior impulsa a estos sectores a conformar movimientos y demandas sobre su reconocimiento y acceso paritario a oportunidades y derechos.

En este proceso de reestructuración política del Estado mexicano, se gesta uno de los mayores movimientos sociales del siglo XXI: el levantamiento del Ejército Zapatista

de Liberación Nacional el 1 de enero de 1994. En paralelo a la entrada en vigor del Tratado del Libre Comercio entre América del Norte, tomaron siete cabeceras municipales del estado de Chiapas con la Primera Declaración de la Selva Lacandona:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarlos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad (Enlace zapatista, 1994).

El levantamiento zapatista es uno de los mayores motores de cambio para una nueva relación del Estado con la sociedad en clave de reconocimiento de la diferencia y desigualdades. Sus demandas, desde abajo, orillaron a que un país y todo el mundo, prestaran atención a lo que sucedía con las comunidades indígenas. Es de resaltar el uso que dieron las y los zapatistas al artículo 39 de la Constitución mexicana,

en el cual se estipula el precepto de que la soberanía nacional reside en el pueblo, así como su derecho a alterar o modificar su forma de Gobierno.

Dicha prerrogativa pudiera pensarse que no es posible invocarla al presentar grandes dificultades para hacerla efectiva. Contrario a esta particular visión, el precepto en mención puede concebirse como una «cláusula dormida», tal y como la piensan Gargarella y Courtis (2009, p. 33), en tanto pudiera ocurrir que alguna persona o grupo, invoque alguno de los derechos escritos, «adormecidos», al sostener que ese derecho también habla para mí, y pretendo entonces que se haga efectivo, y permitir que la cláusula adquiera inesperada realidad.

Las consignas zapatistas se articulan entorno al reconocimiento de los pueblos indígenas en tanto su identidad, pero, a su vez, a la falta de acceso a los derechos de ciudadanía que contempla la Constitución al padecer múltiples desigualdades que imposibilitan su desarrollo.

Ante ello, podemos entender al zapatismo con el enfoque de Touraine (1973) en tanto se configura bajo: 1) el principio de identidad, donde el actor se define a sí mismo; 2) el principio de oposición, el conflicto hace surgir al adversario; y, finalmente, 3) principio de totalidad, un proyecto que dé forma al sistema de acción histórica.

La firma del Convenio 169 y el levantamiento zapatista impulsarían una reforma constitucional en 2001 en materia indígena, al adicionar en el artículo 2° el principio de libre autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas, lo cual dio paso a una reforma ampliada en las constituciones y leyes locales, así como formas propias de Gobierno interno.

El marco jurídico mexicano da un salto de los principios de abstracción liberales, para realizar acciones afirmativas y de representación porosa que restituyan la margina-

ción a la que han sido objeto los pueblos indígenas, pero no exclusivamente, sino que abriría paso para que otros grupos culturales también sean considerados e incorporados como sujetos específicos y situados de derecho, tales como las comunidades afromexicanas.

#### **4. Comunidades afromexicanas y pueblos negros**

¿En qué forma se ha tipificado la integración de las comunidades afrodescendientes en su relación con la condición de ciudadanía y representación? Para dar una respuesta, debemos mirar la articulación del movimiento etnopolítico que surgió inicialmente en las Costas Chicas de Guerrero y Oaxaca, ubicaciones donde existe una fuerte concentración de pueblos negros en México (31% de las personas que se autoreconocen como afrodescendientes) (INEGI, 2020).

Sobre esto, Quecha (2015), señala que en los años ochenta se articula un movimiento afro que reivindica derechos negados ante la falta de reconocimiento en el Estado, esto desde un rescate identitario de lo «negro» como una construcción social configurante con distinciones y modificaciones que revaloran su herencia y patrimonio cultural inmaterial (música, danza, relatos, creencias) como elementos diferenciadores para formar un nosotros que reivindique su herencia y pertenencia que da sentido a su existencia para luchar contra la discriminación.

En este trabajo asumiremos un concepto débil de la categoría afromexicana, en tanto pretendemos rastrear solo algunos elementos mínimos comunes en el movimiento etnopolítico de los pueblos negros en México sobre tres dimensiones: 1) su reconocimiento como grupo, 2) lucha por la visibilidad, y 3) su búsqueda de tipificación en la normatividad nacional.

¿Qué nos permite esta categorización débil? Reconstruir las aspiraciones del movimiento etnopolítico en una base mínima que configura una serie de demandas esenciales en el espacio público para ser posicionadas en la agenda del Estado mexicano. A pesar de ello, dicha categoría no aporta elementos para comprender las diferencias intra-grupo que se gestan en el movimiento etnopolítico, ni sus distintas herencias culturales y particularidades regionales que muestren la pluridiversidad de sus experiencias y articulación de demandas. Se puede afirmar que en México «la afrodescendencia» se experimenta de diversas formas y difícilmente se puede hablar de una identidad afromexicana homogénea (Velázquez e Iturralde, 2016, p. 234).

Por tal motivo, dicha reconstrucción sobre la conquista de derechos y búsqueda de la representación en México de los pueblos negros debe tomarse como un panorama inicial a un análisis más detallado sobre la articulación de las distintas comunidades afromexicanas y sus experiencias, fricciones y afinidades entorno a la construcción diversa de la negritud en el país.

Dicho esto, podemos encontrar la resignificación de lo «negro» como un proceso que tuvo que superar, en primera instancia, la negación propia de su identidad por parte de los propios pueblos afro. En tanto asumirse como afromexicano implica autoreconocerse como un grupo étnico y cultural sumamente discriminado y rechazado, incluso, algunas veces, más que los pueblos indígenas. Tal y como señala (Rivera, 1999, p. 634), la identidad afrodescendiente, en contextos y narrativas de discriminación, implica la elaboración estética del cuerpo negro que revela las vicisitudes de una tradición racial que expresa la transformación, la fijación, la repetición y el destino del racismo, además de la explotación y la alienación política.

La identidad negra se inscribe históricamente en una herencia de rechazo objeto de discriminación, e influye en que diversas comunidades nieguen su identidad y orígenes afrodescendientes, pues autodeterminarse como una cultura e identidad vilipendiada y rechazada por gran parte de las sociedades nacionales implica el enfrentamiento a múltiples barreras cotidianas, más allá de las ya existentes, que pueden obstaculizar el goce y disfrute de derechos. Lo anterior incide a que la identidad de los pueblos negros sea negada, según el testimonio de una Regidora de Jamiltepec: «Lo que sí me da tristeza, es que dentro de su comunidad le pregunten, ¿y tú te consideras negra? Y digas, no, yo soy más blanquita, yo no soy negra» (CNDH, 2016, p. 25).

Ante este contexto, la labor hecha por la sociedad civil, como México Negro, Huella Negra, Red de Mujeres Afromexicanas, entre otras, es realizar un trabajo en dos frentes. Primera, intragrupos, al sensibilizar sobre la importancia de recuperar su identidad y otorgarle nuevas connotaciones de sentido que superen las formas de discriminación. Segundo, establecer mecanismos de *lobby* y movilización legal para que los Gobiernos en el ámbito nacional y subnacional reconocieran a las comunidades afromexicanas en el marco jurídico.

Lo anterior permitió que el movimiento etnopolítico cobrara mayor fuerza, principalmente en Oaxaca y Guerrero, favoreciendo reformas legales y constitucionales en la materia. Tal es el caso del artículo 2 de la Constitución del Estado de Oaxaca:

El Estado de Oaxaca tiene una composición étnica-plural sustentada en la presencia mayoritaria de sus pueblos y comunidades indígenas cuyas raíces culturales e históricas se entrelazan con las que constituyen la civilización

mesoamericana; hablan una lengua propia; han ocupado sus territorios en forma continua y permanente; en ellos han construido sus culturas específicas, que es lo que los identifica internamente y los diferencia del resto de la población de la publicación.

En 2001 la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca, artículo 2, señalaba que «las comunidades afroamericanas y los indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo procedentes de otro estado de la república y que residan temporal o permanente dentro del territorio del estado de Oaxaca, podrán acogerse a esta ley» (LDPCI, 2001).

Por su parte, el estado de Guerrero el 29 de abril de 2014 realizaría una reforma constitucional, al añadir una sección específica sobre los derechos de los pueblos indígenas y afroamericanos, en la cual estipula que el estado se sustenta en la identidad multiétnica y pluricultural de los pueblos originarios indígenas y sus comunidades afroamericanas. Además de ello, en su artículo 9 estipula el principio de autodeterminación:

Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho a la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas y afroamericanos, atendiendo en todo momento a los principios consagrados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en los Instrumentos Internacionales en la materia e incorporados al orden jurídico nacional (CPEG, 2014).

La movilización y empuje de las comunidades afroamericanas en Oaxaca y Guerrero sirvieron como un ejemplo de éxito para otras comunidades que se encontraban en el país, lo que desencadenaría un activismo entorno a conseguir

este reconocimiento normativo. El 9 de agosto de 2019 se publica en el *Diario Oficial de la Federación* la reforma constitucional al artículo 2°, en la cual se estipulaba la incorporación de las comunidades afroamericanas:

Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afroamericanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social (CPEM, 2019).

Lo anterior es uno de los grandes logros del movimiento etnopolítico. Su reconocimiento nos aleja del universalismo abstracto que plantea el enfoque liberal, el cual como hemos visto, muchas veces recrudece y afianza distintas formas de exclusión. Por tal motivo, el reconocimiento normativo de las comunidades negras nos acerca a una política de la diferencia, en el cual grupos étnicos o minoritarios reciban atención por parte de las políticas públicas para reducir la opresión y exclusión cotidiana, o potencial, que padezcan. Además, conforma un orden constitutivo guiado por la inclusión social, y permite estar presentes en el acto representativo.

Lo anterior impulsaría otro cambio de gran relevancia, como es el reconocimiento de las comunidades afroamericanas en la Constitución Política de la Ciudad de México el 27 de noviembre de 2019 que en su artículo 11 señala:

Las personas afrodescendientes gozan de los derechos reconocidos por esta Constitución. Tienen derecho a la protección y promoción de sus conocimientos tradicionales y

su patrimonio cultural, artístico, material e inmaterial. Esta Constitución reconoce y protege las contribuciones históricas de las personas afromexicanas en la construcción de la nación mexicana y de la Ciudad de México (CPCDMX, 2019).

De esta manera, el éxito de la movilización legal por parte de los grupos organizados de los pueblos negros fue contundente, habían conseguido su representación en el marco jurídico mexicano. Un entramado normativo que durante décadas invisibilizó a las comunidades afromexicanas de su aportación al desarrollo de México como una nación multicultural.

A pesar de este logro en materia normativa, se requería visibilizar no solo a las comunidades como un sujeto jurídico, sino, ante todo, como un sujeto político con capacidad de autonomía, decisión e influencia sobre las decisiones públicas vía su representación. Para lograrlo era necesario conocer concretamente cuántos y cuántas personas se autoreconocen como afrodescendientes en el país. Lo anterior nos sitúa en otro espacio de lucha por parte del movimiento etnopolítico y las organizaciones civiles del movimiento negro.

Su importancia consiste en conocer el número de personas, importancia que no solo radica en establecer su visibilidad. Su contabilización permite configurar un perfil sociodemográfico sobre grupos de edad, acceso a derechos y servicios, como nivel educativo, acceso a salud, nivel de ingreso, entre otros indicadores de desarrollo humano. Todo ello permitiría dar un salto de la arena normativa hacia la de políticas públicas que, en un esquema coparticipativo con las comunidades, permitiría fortalecer los mecanismos específicos por los cuales se pueden reducir las desigualdades que viven los pueblos negros, así como potenciar su desarrollo humano.

Para el año 2015, el INEGI estimaba que existían 1,381,853 personas que se reconocen como afrodescendientes (1.16%

de la población total del país). Sin embargo, en el XX Encuentro de Pueblos Negros, las organizaciones del movimiento señalaban que ese dato estaba subrepresentado, por lo que exigieron a las autoridades que en el censo de 2020 fueran incluidas una serie de preguntas que permitieran incluir fehacientemente a las comunidades negras, y ampliar la noción de representación más allá de la política.

De este proceso de demanda, se lleva a cabo el censo por parte del INEGI que, en la publicación de sus resultados estipula que, en efecto, la población afromexicana era mayor a la reportada por la Encuesta Intercensal: 2.5 millones (2.04%) de personas se consideran afromexicanas(os) (INEGI, 2021), casi el doble comparado con 2015.

Ante ello, el acceso a derechos por parte de las comunidades afromexicanas siempre es más desfavorable. En materia educativa, el porcentaje de población de seis a 14 años de edad con analfabetismo a nivel nacional es de 8.3%, mientras que para los afromexicanos es de 8.7%; en salud, 17.3% de la población nacional no tiene afiliación a ninguna institución de salud; para los pueblos negros es de 17.7%. En el rubro laboral, 73.2% de la población tiene un trabajo asalariado, frente a 71% de los afrodescendientes del país (CNDH, 2016).

Las condiciones de vida de las comunidades afromexicanas están más deterioradas que en el promedio de la sociedad nacional. Lo anterior nos impulsa a fortalecer una política de la diferencia que reconozca la posición social que ocupan las comunidades afromexicanas ante su situación de desventaja frente a la comunidad nacional, incluso respecto de otras minorías.

Tal y como se observa, el reconocimiento jurídico de la diferencia etnocultural ha sido una forma de superación de la exclusión y marginación que viven las comunidades afromexicanas. La superación del precepto liberal de la

igualdad como abstracción reprodujo desigualdades y dificultades no solo para el acceso bienes primarios, sino también, para la estructura de oportunidades en el desarrollo de actividades valiosas.

En ese sentido, las conquistas normativas de los pueblos negros en México permitirán relanzar sus demandas, pero ahora en clave de derechos. Por consiguiente, el proceso de construcción de la negritud muestra que carecer de una política de la diferencia que reconozca las diferencias culturales y sus minorías, dificulta superar las adversidades cotidianas que padecen para el ejercicio de derechos, así como ser copartícipes en la formulación de políticas.

El situar histórica y contextualmente a los miembros de una comunidad política permite, más allá del esencialismo de un acuerdo original, saber cuál es mi dificultad y en relación con qué y quiénes es injusta, al generar exclusión e impedir mi desarrollo humano. La superación del esencialismo permite visibilizar a grupos sociales que se encuentran en una situación de privilegio en detrimento de otros miembros de la comunidad política. Lo que permite establecer políticas de inclusión y nivelación que fortalezcan la solidaridad civil, cooperación social e impulsen el desarrollo de una *nostredad* con vínculos emocionales.

En este sentido, pensar en una política de la diferencia implica el reconocimiento de la identidad, pero, ante todo, conformar sujetos políticos con autonomía, reflexividad y capacidad de incidir en la toma de decisiones. La democracia y sus clivajes normativos favorecen la receptividad de este modelo para construir representaciones de una ciudadanía multicultural que reconozca las diferencias y minorías etnoculturales para hacerlas copartícipes en reconocer la existencia de estos grupos, brindarles valor y legitimidad a sus consignas y, en consecuencia, sean incluidos para superar sus adversidades al ser consideradas como legítimas.

## Conclusiones

En este texto hemos problematizado la idea de la representación ante un proceso que implica hacer presente a algo, o alguien, que no está presente, pero particularizado a grupos étnicos que conllevan una historicidad y formas de vida cotidiana en la invisibilización y rechazo. Para permitir que el proceso representativo sea más poroso y legítimo, se habla de la necesidad de alejarnos de visiones esencializadas de la justicia, así como de una idea abstracta de la condición de ciudadanía, al preferir un enfoque posicional que reconozca las dificultades que atraviesan grupos y sujetos sociales en condiciones de desventaja, por lo que se sostiene que la representación de grupos étnicos tenga que acompañarse de una política de la diferencia.

Este enfoque fue aplicado al caso de las comunidades afromexicanas ante un proceso de reforma institucional de reciente materialización. En este tenor, se reconoce como un antecedente de conquista de derechos, e impulso de nuevos espacios representativos, al movimiento indígena mexicano que, mediante sus luchas, exigencias, negociaciones y configuración de aliados dentro del Estado, permitió reconfigurar al anclaje histórico del pacto fundacional guiado por un lente de ciudadanía abstracta.

Con este antecedente, nos adentramos al movimiento etnopolítico de los pueblos negros de México con la intención de mostrar sus conquistas de espacios, visibilidad, reconocimiento y representación de su condición particularizada en los marcos normativos como uno de los triunfos de la acción colectiva de dichas comunidades. Con base en este panorama que va desde estar presentes en las leyes, hasta ser visibilizados mediante un indicador elemental de conocimiento sobre cuántas personas se autoreconocen como afromexicanos, contamos con mejores condiciones

para hacer más efectivo, poroso y legítimo al ejercicio de la representación política mediante el reconocimiento e inclusión de las diferencias.

Finalmente, los trabajos a futuro y nuevas líneas de investigación sobre la representación de las comunidades mexicanas tendrían que poner atención a tres aspectos. Primero, profundizar en estudios del ámbito subnacional sobre las formas específicas en que se gesta la representación de estos grupos. Segundo, intentar refractar las diferencias intragrupo que existen en las comunidades afro-mexicanas, desde sus ideas, prácticas, rituales, formas de sentido e, incluso, intereses en materia política. Tercero, diseñar políticas públicas que reconozcan las necesidades que tienen los pueblos negros mexicanos para el acceso y goce efectivo de derechos con la intención de amplificar su estructura de oportunidades.

## REFERENCIAS

- Alexander, Jeffrey (2018). *La esfera civil*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Benhabib, Seyla (2004). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- Berger, Peter (2002). «Las dinámicas culturales en la globalización». En Berger, Peter y Huntington, Samuel (coords.). *Globalizaciones múltiples*. Barcelona: Paidós.
- Bobes, Velia Cecilia (2000). «Ciudadanía». En *Léxico de la política*. México, D. F.: FCE-FLACSO.
- CNDH (2016). *Estudio especial de la CNDH sobre la situación de la población afrodescendiente de México a través de la encuesta intercensal 2015*. Ciudad de México: CNDH.
- Cohen, Gerald A. (1996). «¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades». En Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (coord.). *La calidad de vida* (pp. 27-53). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Enlace Zapatista (1994). Primera Declaración de la Selva Lacandona. Recuperado de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- Fischer, Andrew Martin (2008). *Resolving the Theoretical Ambiguities of Social Exclusion with reference to Polarization and Conflict, Working Paper Series*. Londres: Development Studies Institute-London School of Economics and Political Science.

- Fitoussi, Jean Paul y Rosanvallon, Pierre (1997). *La nueva era de las desigualdades*. Buenos Aires: Manantial.
- Gargarella, Roberto y Courtis, Christian (2009). *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*. Santiago: CEPAL.
- Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.
- Held, David (1997). *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- Hobbes, Thomas (2017). *Leviatán*. México, D. F.: FCE.
- INALI (2015). «Las 364 variantes de las lenguas indígenas nacionales, con algún riesgo de desaparecer». Recuperado de <https://www.inali.gob.mx/comunicados/451-las-364-variantes-de-las-lenguas-indigenas-nacionales-con-algun-riesgo-de-desaparecer-inali.html>
- INEGI (2021). *Censo de Población y Vivienda 2020*. Ciudad de México: INEGI.
- (2016). *Encuesta Intercensal 2015*. Ciudad de México: INEGI.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- (2003). *La política vernácula*. Barcelona: Paidós.
- Molinar Horcasitas, Juan y Swaan Addaty, Mony (2002). «Movimientos graduales y pendulares: la transición democrática y la nueva correlación de fuerzas». En Mora Donatto, Cecilia (coord.) *Relaciones entre gobierno y Congreso* (pp. 363-383). México, D. F.: UNAM,
- Mulhall, Stephen y Swift, Adam (1992). *Liberals and communarians*. Oxford: Blackwell.
- O'Donnell, Guillermo, Schmitter, Philippe y Whitehead, Laurence (1998). *Transiciones desde un gobierno autoritario*. Buenos Aires: Paidós.
- Quecha, Citlali (2015). «La movilización etnopolítica afro-

- descendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial», *Anales de Antropología*, vol., 49, no. 2, pp. 149-173.
- Rawls, John (2014). *Teoría de la justicia*. México, D. F.: FCE.
- (1995). *Liberalismo político*. México, D. F.: FCE
- Rivera Casellas, Zaira O. (1999). «Cuerpo y raza: el ciclo de la identidad negra en la literatura puertorriqueña», *Revista Iberoamericana*, vol. 65, pp. 188-189.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2001). «Identidades, demandas de igualdad y Estado de derecho». En Colom, Francisco (ed.) *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- Pitkin, Hanna (1985). *El concepto de representación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Sen, Amartya (1996). «Capacidad y bienestar». En Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (coord.) *La calidad de vida* (pp. 54-83). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Stavenhagen, Rodolfo (1981). *Sociología y subdesarrollo*. México. D. F.: Nuestro Tiempo.
- Taylor, Charles (1996). «Identidad y reconocimiento», *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 7, pp. 10-19.
- (2009). *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica .
- Tocqueville, Alexis de (2005). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, Alain (1973). *Producción de la sociedad*. México, D. F.: UNAM.
- Velázquez, María Elisa y Iturralde Gabriela (2016). «Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento», *Anales de antropología*, vol. 50, pp. 232-246.
- Weldon, Jeffrey (2002). «Las fuentes políticas del presidencialismo en México». En Mainwaring, Scott y Soberg Shuggart, Matthew (comps.). *Presidencialismo y democracia en América Latina* (pp. 175 - 211). Buenos Aires: Paidós.

- Young, Iris Marion (1990). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Yúdice, George (2002). *El recurso de la cultura*. Barcelona: Gedisa.

### **Marco normativo**

- Constitución Política de la Ciudad de México. *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*, del 27 de noviembre de 2019. Recuperado de [https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/justicia\\_constitucional\\_local/documento/2020-01/118922.pdf](https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/justicia_constitucional_local/documento/2020-01/118922.pdf)
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. *Diario Oficial de la Federación*, del 28 de mayo de 2021. Recuperado de [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf\\_mov/Constitucion\\_Politica.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf)
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. *Diario Oficial de la Federación*. México, del 5 de febrero de 1917. Recuperado de [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/CPEUM\\_orig\\_05feb1917.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/CPEUM_orig_05feb1917.pdf)
- Constitución Política del Estado de Guerrero. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado*, del 20 de junio de 2020.
- Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca. *Periódico Oficial*, del 30 de junio de 2015.
- Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca (2001), *Periódico Oficial del Estado*, del 15 de septiembre de 2001.
- OIT (2014). *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe.