

Mujeres afromexicanas de El Coyolillo: cuerpo, danza y resistencia

Afro-Mexican women of El Coyolillo: bodies, dance, and resistance

Evelyn Pérez Brito¹

Maria del Rosario Ayala Carrillo²

Emma María Zapata Martelo³

Fecha de recepción: 04 de febrero de 2026

Fecha de aceptación: 13 de junio de 2026

1 Nacionalidad: mexicana. Adscripción: Colegio de Postgraduados Campus Montecillo  ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7884-5841> Correo: perez.evelin@colpos.mx

2 Nacionalidad: mexicana. Adscripción: Colegio de Postgraduados Campus Montecillo  ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1198-6026> Correo: madel@colpos.mx

3 Nacionalidad: mexicana. Adscripción: Colegio de Postgraduados Campus Montecillo  ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1623-3322> Correo: emzapata@colpos.mx



LICENCIA:
Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Resumen

El artículo analiza la participación de mujeres afromexicanas en el carnaval de El Coyolillo, a través de sus experiencias corporales en tres ámbitos: el desafío a los mandatos de género en el contexto de su participación en la organización y danzas del carnaval, la reapropiación de la belleza no hegemónica como reivindicación y resistencia racial, y como custodias de la memoria gastronómica afro, actividades que ellas acuerpan en nombre de la tradición cultural. Se utilizó un enfoque cualitativo, entrevistas semiestructuradas y observación participante en los carnavales de 2024 y 2025. El análisis se realizó desde el feminismo antirracista. De las conclusiones, destaca que el trabajo de las mujeres afromexicanas es sustantivo para las festividades del carnaval, su participación implica la apropiación de espacios de reivindicación de la identidad negra y de resistencia al sexismo y al racismo estructural, pero también conlleva mayor carga de trabajo, cansancio físico y menos tiempo disponible.

Palabras clave: Afromexicanas, Carnaval, Máscaras, Estereotipos de género, Antirracismo.

Abstract

This paper examines the participation of Afro-Mexican women in the El Coyolillo Carnival through their bodily experiences in three domains: challenging gender norms through their participation in the organization and dances of the carnival; reclaiming non-hegemonic beauty as a form of racial resistance and vindication; and acting as custodians of Afro-Mexican gastronomic memory, activities they undertake in the name of cultural tradition. A qualitative approach was used, employing semi-structured interviews and participant observation during the 2024 and 2025 carnivals. The analysis was conducted from an anti-racist feminist perspective. The conclusions highlight that the work of Afro-Mexican women is essential to the carnival festivities, their participation involves the appropriation of spaces for vindication of black identity and resistance to sexism and structural racism, but it also entails a greater workload, physical exhaustion, and less available time.

Keywords: Afro-Mexican women, Carnival, Masks, Gender stereotypes, Anti-racism.

Introducción

El carnaval en México constituye un acto colectivo de carácter festivo; es un espacio donde las comunidades expresan su historia, sus prácticas culturales y sus formas de organización social. En regiones con presencia afromexicana, como en algunos municipios de Veracruz, la festividad se convierte en territorio de memoria, resistencia y reafirmación identitaria. Dentro de estas dinámicas, el involucramiento de las mujeres ha sido fundamental, aunque con frecuencia invisibilizado por los discursos oficiales y en ocasiones, por los propios estudios sobre el carnaval.

En México, diversos estudios han explorado el simbolismo y la ritualidad de los carnavales con una mirada antropológica y sociológica (Marcos, 2009; Lisbona, 2013; Licona y Pérez, 2018; Newell y Jiménez, 2023), no obstante, pocos han abordado la intervención y experiencia de las mujeres, tomando en cuenta la puesta del cuerpo en las actividades necesarias e indispensables para la realización de la festividad. Desde una lectura afrofeminista la puesta del cuerpo implica reconocer el cuerpo como territorio político, donde se inscribe la colonialidad, es disputar el control corporal, es el acto de pensar, sentir y luchar desde y con el cuerpo, como territorio de saber y de transformación (Espinosa, 2007; Lugones, 2008).

La festividad del carnaval es un espacio de saberes, con potencial de cambio, reapropiación, lucha y superación de los roles y estereotipos de género. En Argentina, por ejemplo, existen murgas (grupos que se expresan a través del baile, el canto, la música y la actuación), exclusivamente de mujeres; muchas de ellas son letristas, directoras y bombistas, ocupan lugares que habían sido asociados a las masculinidades durante gran parte de la historia de la murga (Stecher, 2021). En Barranquilla Colombia, existe una fuerte incorporación de mujeres en la organización de los carnavales, como directoras de grupos de danza, coreógrafas, maquillistas, diseñadoras, es decir, se ubican en labores vitales para la continuidad de la tradición cultural (Barrero, 2023).

En México, en el municipio de Tepoztlán, Morelos, Alberti y Nava (2020) registran una mayor presencia de mujeres como chinelas⁴ durante el carnaval. Las autoras comprenden el carnaval como un espacio liminal en el sentido propuesto por Víctor Turner (1974, 1982), como un momento de suspensión parcial del orden social cotidiano donde ciertas jerarquías y roles pueden ser temporalmente invertidos o renegociados. Desde esta perspectiva, la liminalidad no implica una transformación estructural permanente, sino una apertura simbólica que permite ocupar posiciones de liderazgo, visibilidad y agencia que, en otros momentos del año, pueden estar restringidas. El concepto de liminalidad lo utilizan de manera situada para pensar cómo las corporalidades racializadas y las expresiones festivas del carnaval negocian visibilidad, poder y pertenencia dentro de estructuras sociales desiguales.

El carnaval es un espacio expresivo que permite a las personas a través del cuerpo, la danza, los vestuarios y disfraces reapropiarse y resignificar su presencia y poder en la vida cotidiana (Bajtín, 2003). Tanto Turner como Bajtín advierten que el carácter subversivo del carnaval es temporal y simbólico; la liminalidad finalmente conduce a la reintegración en la estructura social, mientras que la aparente libertad del carnaval puede coexistir con contextos opresivos.

En este sentido, estudiar la participación de las mujeres afromexicanas en los carnavales mexicanos permite comprender cómo se articulan prácticas culturales, relaciones de poder y procesos históricos que han marcado a las comunidades afrodescendientes. Asimismo, ofrece una lectura más amplia sobre los modos en que las mujeres ejercen agencia cultural, desafían estereotipos y convierten el cuerpo en un espacio de orgullo y estética. Analizar su participación implica reconocerlas como creadoras,

4 Las chinelas son personas que participan en el carnaval portando un traje tradicional compuesto por túnica amplia, guantes, máscara y sombrero ornamentado, mientras bailan y recorren las calles al ritmo de la música. Históricamente, este papel estuvo asociado a los varones; por ello, la incorporación de las mujeres representa una resignificación del espacio festivo y del lugar de lo femenino en las celebraciones comunitarias, al permitirles ocupar espacios de visibilidad, movilidad y representación pública tradicionalmente masculinizados.

portadoras y transformadoras de la tradición, no sólo como figuras secundarias dentro del ritual festivo.

El presente estudio se centra en la comunidad de El Coyolillo, perteneciente al municipio de Actopan, Veracruz. Localidad conocida por su carnaval de raíces africanas, a decir de los propios habitantes, con más de 180 años de antigüedad. Esta festividad celebra la libertad de los esclavos de origen africano, por lo que confiere sentido de colectividad y cohesión social. En este espacio de “liberación transitoria y de la abolición de las reglas”, se favorece el performance masculino, al ser el cuerpo del varón la figura central del carnaval, mientras las mujeres se ocupan en actividades consideradas secundarias, realizadas en el espacio privado o doméstico, pero que son indispensables.

En los últimos años las mujeres afromexicanas de El Coyolillo han empezado a ocupar espacios de liderazgo y visibilidad. Las transformaciones en El Coyolillo también se relacionan con el fortalecimiento del movimiento afromexicano durante las últimas décadas. Las luchas impulsadas por organizaciones afrodescendientes en Veracruz, Oaxaca y Guerrero han contribuido a visibilizar demandas de reconocimiento constitucional, representación política y valoración de las culturas afrodescendientes. En este contexto, muchas mujeres han participado en procesos de legitimación identitaria vinculados al cabello afro, la gastronomía, la danza y la recuperación de memorias comunitarias, articulando demandas étnico-raciales y de género.

El objetivo de este artículo es analizar la participación de mujeres afromexicanas en el carnaval de El Coyolillo, en la primera parte se analiza la participación de las mujeres en el espacio público: en el comité de organización del carnaval y su intervención como disfrazadas (categoría local utilizada para quienes portan máscara y traje tradicional), lo cual representa un desafío a los mandatos de género. A continuación, se describe la reapropiación y validación de la belleza no hegemónica, mediante la presencia en la corte real y las danzas africanas, para culminar con el reconocimiento de la cocina afro a través de la elección de la reina de la gastronomía, estos tres ámbitos cuestionan la colonialidad del ser, del saber y del género.

2. Metodología y contexto de la investigación

Veracruz es uno de los seis estados del país con mayor presencia afromexicana (INEGI, 2020). En la zona central del estado se ubica la comunidad de El Coyolillo, a 9 km de Actopan, la cabecera municipal y a 25 km de Xalapa, capital de la entidad. Su nombre se debe a la gran cantidad de palma de coyol que en épocas pasadas había en las orillas de la comunidad (López *et al.*, 2021:17). Según el INEGI (2021), El Coyolillo tiene una población de 2,394 habitantes, de la cual el 94% se asume afromexicana.

Se realizaron tres acercamientos a la localidad de El Coyolillo, dos durante la semana del carnaval (13 al 16 de febrero del 2024 y del 3 al 8 de marzo del 2025) y del 5 al 7 de agosto del 2025. Para el desarrollo de la investigación se utilizó la observación participante, la cual permitió examinar de modo continuo y sistemático a la población, desde adentro (Guber, 2008). Se registró el tipo de actividades que realizan las mujeres durante el carnaval, el reparto de actividades, la preparación de comidas, el uso y apropiación del espacio público al participar como disfrazadas, en las danzas africanas, en la corte real y en las comparsas.

Se utilizó un muestreo por bola de nieve y por conveniencia. Se llevaron a cabo siete entrevistas semiestructuradas. Se retomaron temas relacionados con las formas de participación de las mujeres en el carnaval y las condiciones que posibilitan o limitan su involucramiento en la toma de decisiones. Se abordó su intervención como disfrazadas, el uso de máscaras y traje tradicional, la participación en la corte real, la elaboración de comidas y la percepción del trato recibido en el espacio público.

Las edades de las entrevistadas oscilan entre los 20 y 62 años; respecto al estado civil, cuatro son casadas, dos solteras y una viuda. Son mujeres que se asumen afrodescendientes, han participado en el

Comité de organización del carnaval o en otras actividades durante y para la festividad (Tabla 1). En el 2025 durante el martes de carnaval, considerado el día principal de la festividad, o como lo llaman “el día grande”, se utilizó la técnica *Un día en la vida* de para conocer las tareas que realiza una mujer afromexicana, la técnica consistió en acompañar y ayudar en las actividades desde las 6 am hasta las 10 pm.

Las entrevistadas firmaron una hoja de consentimiento informado en donde se explicó el objetivo de la investigación. También se requirió una hoja de identificación, utilizando un nombre ficticio para cuatro de ellas. En la entrevista, se les solicitó permiso para grabar. Se cotejó la información recolectada con la observación, consulta de literatura y documentación sobre el tema.

Tabla 1. Datos de las mujeres afromexicanas entrevistadas

Nombre	Edad	Estado civil	Ocupación
Cecilia*	35	Casada (esposo en EUA)	Ama de casa, empleada en una papelería
Silvia	62	Casada	Ama de casa
Antonia*	51	Casada (esposo en EUA)	Ama de casa, cuidados de su madre enferma
Maricruz	60	Viuda	Ama de casa, elaboración de comidas para venta
Estela	55	Casada	Ama de casa
Yolanda*	20	Soltera (papá en EUA)	Estudiante
Carmen*	20	Soltera (papá en EUA)	Estudiante

*Nombre ficticio
Fuente: elaboración propia

3. Resultados y discusión

Al pie del cerro El Congo, entre cañales, cultivo de chayotes, café y temperaturas que en verano alcanzan 38 grados, se localiza la comunidad de El Coyolillo, “Coyolillo Pueblo afromestizo con historia, cultura y tradiciones. Habitantes 3,700”, se lee en un letrero ya despintado a la entrada de la comunidad.

La semana de celebración del carnaval conlleva meses de trabajo previo, reuniones y planeación a

través del Comité de organización, espacio de toma de decisiones liderado mayormente por mujeres de la comunidad. La festividad inicia el domingo con el carnavalito, en el cual se llevan a cabo actividades para niños y niñas. El martes de carnaval es considerado la jornada central de la festividad y los “negros” - nombre con el que localmente se identifica a quienes se disfrazan para participar en el ritual carnavalesco- pasean por la comunidad portando máscaras hechas de madera de esquimite, también conocido como colorín o zompantle (*Erythrina americana*). Las máscaras pueden representar una vaca, un toro, un jaguar, un venado o al diablo. Los “negros” se abren paso entre la gente, mientras las

personas, sobre todo las visitantes, se fotografían con ellos. Además de la máscara, llevan puesto el traje tradicional, que consiste en un penacho de gorros con papel crepé y una túnica con capa de retazos de ropa, de la que cuelgan cencerros. Debido a la ausencia de varones en la comunidad, las mujeres han empezado a disfrazarse para mantener la tradición.

El martes de carnaval se realizan actividades en el parque central, algunas personas improvisan puestos al frente de sus casas, venden elotes y frutas preparadas con chile; el colectivo de Casa Coyolillo vende playeras alusivas al carnaval, tazas y vasos serigrafiados con imágenes de la comunidad. A mediodía se inaugura el concurso del Chiletón y la comunidad ofrece de manera gratuita chiles rellenos y torta de plátano, calabaza o camote a los visitantes. Detrás del acto de compartir está el trabajo de cientos de manos de mujeres afromexicanas que desde muy temprano despiertan a preparar los alimentos que se ofrecerán. Se realiza, además, la coronación de la corte real, de la reina de la tercera edad y en 2025, se coronó a la reina de la gastronomía. Esta actividad expone la belleza de las mujeres afromexicanas, quienes con discursos en la plaza pública expresan orgullo por sus raíces y tradiciones.

Durante la celebración, mujeres jóvenes ocupan el espacio público al ejecutar danzas africanas de reciente creación y montaje; los movimientos de cadera, los saltos y las trenzas africanas que portan forman parte de una expresión corporal de orgullo identitario y reivindicación cultural. Al terminar las danzas, inicia el desfile, encabezado por la corte real, acompañada de un equipo de sonido con música para amenizar el recorrido. Le siguen las comparsas, las y los disfrazados y gente de la comunidad.

El desfile consiste en un recorrido de tres o cuatro vueltas por las calles principales de la comunidad, participan músicos con tambores y batucadas mientras se baila y se salta. Es común que, para soportar el calor, la gente consuma cerveza durante el recorrido. Desde las azoteas, algunas personas regalan cerveza y aguardiente a quienes van en el desfile. Durante el trayecto se olvida el calor y el cansancio de subir por las calles empinadas; es imposible no

contagiarse del ambiente de alegría y libertad. Por la noche se realiza una tardeada y una noche de disco. A la par de estas actividades, las familias coyoleñas reciben a visitantes e invitados para comer lo que las mujeres hayan preparado. El domingo, último día de carnaval, se organiza un segundo desfile, con comida para los visitantes, aunque en menores cantidades. El carnaval finaliza con un baile por la noche.

Camelo (2021) y Flores (2021) coinciden en que el carnaval significa liberación, porque las personas pueden olvidar las normas aceptadas comúnmente para el buen orden social. La incorporación de las mujeres afromexicanas en espacios históricamente asociados a los varones tensiona la división tradicional entre lo público y lo privado, así como los mandatos de género que han limitado su participación y visibilidad dentro del carnaval. Sin embargo, no todas las formas de participación femenina surgen como actos conscientes de resistencia frente al orden patriarcal.

En algunos casos, como la integración y participación de las mujeres al Comité organizador, responde inicialmente a procesos comunitarios vinculados a la migración masculina y a la necesidad de preservar la continuidad de la festividad. No obstante, incluso estas formas de involucramiento producen transformaciones en las dinámicas de poder y en la ocupación del espacio público. En contraste, otras prácticas, como la ejecución de danzas africanas, implican formas más explícitas de autorrepresentación y afirmación identitaria, en las que el cuerpo femenino se convierte en un territorio simbólico desde el cual se disputan los estereotipos raciales y de género.

Con base en las entrevistas realizadas, se identificaron escenarios de participación de las mujeres afromexicanas durante el carnaval: en la toma de decisiones en el Comité de organización y como disfrazadas (desafío a los mandatos de género), en la corte real y en la ejecución de danzas africanas (reapropiación y validación de la belleza no hegemónica) y en el reconocimiento de la cocina afro, así como la elección de la reina de la gastronomía (custodias de la memoria gastronómica).

3.1. Desafío a los mandatos de género

La integración de las mujeres afromexicanas al Comité de organización del carnaval y su participación como disfrazadas es una práctica performativa, que, si bien no la nombran feminista, sí desafía los estereotipos de género y de raza.

Respecto a la toma de decisiones en el comité de organización, se encontró que las mujeres de El Coyolillo comenzaron a integrarse progresivamente a partir del 2010. Uno de los factores que favoreció este proceso fue la migración masculina hacia Estados Unidos, fenómeno intensificado desde la década de 1990 a raíz del empobrecimiento de las comunidades y la crisis del sector cañero (Cruz, 2003). Como señalan Guadarrama, Vizcarra y Lutz (2009) y Zapata, Suárez y Cárcamo (2012), la migración masculina reconfigura las dinámicas familiares y comunitarias, generando que muchas mujeres asuman responsabilidades de administración, representación y toma de decisiones que antes recaían principalmente en los hombres.

“Este año se hicieron las reuniones durante seis meses, se tomaron los acuerdos, cada persona habla. Nos reunimos todos los miércoles tres o cuatro horas, en las tardes, para que todos pudieran ir” (Maricruz, 60 años).

La participación de las mujeres en el Comité de organización del carnaval no se limita a tareas operativas, sino que involucra procesos de deliberación y toma de decisiones. La adecuación de los horarios de reunión a las actividades cotidianas de las mujeres evidencia también una transformación en las dinámicas organizativas, pues reconoce las condiciones específicas bajo las cuales ellas participan.

“En el Comité (de Organización) hay más mujeres que hombres, porque los hombres trabajan” (Estela, 55 años).

Aunque inicialmente la incorporación de las mujeres respondió a una necesidad práctica vinculada a la continuidad del carnaval, también produce transformaciones en las relaciones de género y en la ocupación del espacio público. El cuerpo de las

mujeres deja de estar circunscrito solo al ámbito privado y doméstico para convertirse en un territorio de acción política y cultural. Tal como plantean Espinosa (2007) y Lugones (2008), la puesta del cuerpo implica disputar las formas históricas de subordinación inscritas sobre las corporalidades racializadas y feminizadas.

Domínguez (2024) señala que la visibilidad de las mujeres en la organización de los carnavales es un fenómeno reciente en distintos contextos mexicanos. En el Coyolillo, este proceso puede comprenderse como parte de una reconfiguración comunitaria derivada de la migración, pero también como una forma de resistencia cultural afromexicana. La resistencia cultural se entiende como el conjunto de prácticas mediante las cuales las mujeres preservan, resignifican y visibilizan elementos de su identidad colectiva frente a estructuras históricas de exclusión (Martínez, 2005).

“El Comité lo forman hombres y mujeres, como ocho personas, pero no todos participan, se atienen a las chicas” (Antonia, 51 años).

La referencia a que otros integrantes “atienen a las chicas” permite observar cómo las mujeres han adquirido legitimidad y reconocimiento dentro de los procesos comunitarios de decisión, ellas sostienen gran parte del trabajo organizativo del carnaval. Aunque esta participación puede implicar una mayor carga de trabajo, también fortalece su presencia en espacios históricamente masculinizados.

“El carnaval es parte de una tradición, eso nos identifica como afrodescendientes... este año muchas de las mujeres de ahí de Casa Coyolillo formaron parte del comité. Hay presidente, secretario, están los del comité del chiletón, hay mucho trabajo; si nos hacen caso cuando hablamos es porque saben que nosotras vamos a sacar el trabajo” (Antonia, 51 años).

La participación de las mujeres está estrechamente vinculada al sentido de pertenencia e identidad afrodescendiente. Organizar el carnaval no sólo implica asumir responsabilidades comunitarias, sino también preservar una tradición considerada fundamental para la memoria colectiva de El

Coyolillo. Las mujeres se reconocen como sujetas capaces de sostener la festividad, garantizar y defender su continuidad cultural.

“Hay presidentes de Actopan que han querido quitar el carnaval, que sólo se haga el martes, que es mucho gasto (...) pero se hizo una reunión y le dijimos a Octavio: (maestro mascarero) tú no te dejes dominar, el carnaval nadie nos lo va a quitar, si no le pedimos nada, nosotros estamos contentos con el carnaval, para nosotros es libertad” (Maricruz, 60 años).

“Un padrecito quiso quitar el carnaval porque es del diablo, tampoco le hicimos caso, el carnaval es libertad, lo vemos como nuestra libertad” (Estela, 55 años).

Estos testimonios permiten observar que las mujeres no sólo intervienen en la organización logística del carnaval, sino también en la defensa política y simbólica de la festividad frente a intentos externos de deslegitimación. La participación femenina en el Comité de organización puede leerse como una práctica de resistencia cultural y comunitaria frente a procesos históricos de invisibilización racial y subordinación de género.

Otra forma en que las mujeres ocupan el espacio público en el carnaval es como disfrazadas. En el carnaval de El Coyolillo, la figura central son los disfrazados o “negros”, quienes recorren la comunidad portando el traje tradicional y máscaras con cuernos elaboradas en madera. Para Flores (2021), la máscara permite que las personas se desinhiban bajo el anonimato que esta confiere. En palabras de don Octavio, reconocido mascarero de la comunidad, quienes participan pueden bromear, perseguir amistosamente a otras personas o interactuar con desconocidos de formas que fuera del carnaval podrían ser socialmente cuestionadas o mal vistas.

Históricamente, el papel del disfrazado estuvo asociado a los varones. Algunas entrevistadas señalaron que no se consideraba apropiado que las mujeres ocuparan ese lugar, debido al carácter corporalmente expansivo y transgresor de este personaje carnavalesco, sin embargo, actualmente detrás de las máscaras, también hay mujeres.

“Las mujeres no se disfrazaban, todavía no se preparaba la gente para eso. Ahora las muchachas ya se pueden disfrazar” (Silvia, 62 años).

La limitada participación femenina como disfrazadas respondía a normas de género que asociaban el espacio público, el uso del traje y determinadas conductas festivas con los hombres: correr por las calles, perseguir personas, brincar o permanecer durante horas en el espacio público formaban parte de prácticas consideradas masculinas. En este sentido, la incorporación de las mujeres como disfrazadas implica una transformación paulatina de las formas en que negocian su presencia corporal y simbólica dentro del carnaval.

La inclusión de las mujeres como disfrazadas comenzó entre 1995 y 1998, y se fortaleció posteriormente ante la migración masculina. En 2020 surgió la iniciativa denominada 100 disfrazados, mediante la cual se invitaba a las mujeres a sumarse a la tradición. La necesidad de preservar el carnaval abrió posibilidades para la participación femenina en espacios históricamente masculinizados.

“De ahora algunas mujeres nos disfrazamos porque, como no hay muchos hombres, tenemos que disfrazarnos para que no se pierda la tradición, pero somos pocas las que nos disfrazamos, es que no es para las mujeres” (Cecilia, 35 años).

“Antes, la idea de aquí es que eso era para hombres, ahora algunas mujeres la usan porque no hay muchos hombres, por lo de la migración” (Maricruz, 60 años).

La participación de las mujeres no surge inicialmente como resistencia feminista explícita, sino como parte de un proceso comunitario orientado a sostener la continuidad cultural del carnaval. Sin embargo, estas prácticas producen transformaciones simbólicas importantes en las relaciones de género, pues permiten a las mujeres ocupar corporalmente espacios de visibilidad y reconocimiento social.

Cuando las mujeres usan el traje tradicional y la máscara de toro u otro animal, ingresan simbólicamente a un espacio performativo donde las reglas cotidianas sobre feminidad, obediencia y control

corporal se flexibilizan temporalmente. Bajo el anonimato de la máscara, las disfrazadas recorren las calles, saltan, bailan y participan de conductas asociadas a los varones disfrazados.

“Se trata de danzar, perseguir a los niños y personas que nos gritan: ¡iijeje o cotejo!! Mi papá cuenta que en el carnaval, si te pones la de toro, te representa como si fueras un toro, un venado, el significado de cada máscara que te pones. Te olvidas de que eres persona, brincas, saltas y te atreves a hacer de todo” (Cecilia, 35 años).

Al preguntar si las mujeres que se disfrazan pueden coquetear con los varones, Cecilia responde entre risas: “Se puede, pero han de pensar que somos hombres, a mí luego me agarran las chavas para bailar en el desfile, es que ya disfrazados no se conoce quién es hombre y quién es mujer” (Cecilia, 35 años).

Desde una perspectiva afrofeminista, estas prácticas pueden comprenderse como formas de resistencia cultural, acciones mediante las cuales las mujeres resignifican su relación con el cuerpo, el espacio público y la tradición. La máscara permite alterar temporalmente las jerarquías de género y posibilita otras formas de presencia corporal y social dentro del carnaval. Las mujeres afromexicanas asumen además esta participación como una responsabilidad vinculada a la preservación de la tradición y de la identidad.

“Es una tradición que cuando tú te pones el traje, te lo tienes que poner siete años, porque luego tienes mala suerte y el diablo se adueña de tu alma. Yo sí ya me lo he puesto varios años, nada más descansé cuando estaba embarazada de mi niña. Aquí nos disfrazamos mis primas y yo. Yo hice mi máscara” (Cecilia, 35 años).

Usar el traje y la máscara también implica desgaste físico. Bailar y correr llevando entre ocho y diez kilos de ropa, portar una máscara que dificulta respirar y recorrer las calles bajo temperaturas superiores a los 38 grados, convierte la experiencia en una práctica corporal extenuante.

“La tela tiene que ser floreada o de colores fuertes, colores vivos y llamativos. La costurera hace lo que es

el vestido y le pone una capa. Ya después encima sigue el gorro, que es floreado con carpetas de crepé, lo que más pesa es la máscara y el gorro porque es lo que traes en la cabeza. Hay gente que le pone mucha chaquira, lentejuelas, chaquirones y cascabeles, por eso puede pesar más. Es agotador porque la máscara casi no te deja respirar; para beber agua tienes que usar un popote” (Cecilia, 35 años).

A pesar del cansancio físico, las mujeres relacionan esta práctica con la continuidad de la memoria comunitaria y la afirmación de su identidad afrodescendiente. Antonia de 51 años, menciona: “El carnaval es parte de una tradición, eso nos identifica como afrodescendientes”.

La participación de las mujeres afromexicanas como disfrazadas puede comprenderse como una inversión simbólica del poder, porque altera temporalmente las jerarquías, los roles y normas que regulan la división de género dentro de la comunidad, permitiendo que las mujeres resignifiquen sus cuerpos y su participación dentro del carnaval.

3.2. Reapropiación y validación de la belleza no hegemónica

La belleza como concepto hegemónico se asocia al cuerpo blanco y discreto. En El Coyolillo, las mujeres que participan en la corte real encarnan una estética que no se acomoda al ideal blanco-mestizo; la presencia pública de las mujeres que ejecutan danzas africanas, su gozo, el ruido, sus movimientos, se convierten en actos políticos que desafían los estereotipos de raza y confieren al cuerpo femenino la capacidad de agencia y memoria. En el carnaval, la afirmación y validación del cuerpo de las mujeres se observó a través de aspectos como: su participación en la corte real y la reapropiación de las danzas africanas.

En la elección de la corte real participa toda la comunidad, por lo que no se limita a una función decorativa dentro del carnaval, sino que constituye una forma de reconocimiento social hacia las mujeres afromexicanas. En 2025 fueron elegidas:

la reina, el rey y princesas del carnaval, así como la reina de la tercera edad. Las integrantes de la corte real son mujeres de diferentes edades, tallas y corporalidades, lo cual cuestiona parcialmente los modelos hegemónicos de belleza asociados históricamente a rasgos blancos y eurocentrados. La corte real se convierte en un espacio donde las mujeres adquieren visibilidad pública y representación simbólica dentro de la comunidad.

“La comunidad elige a la reina del carnaval, por ejemplo, ponen una hora, de 4 a 5, de 4 a 7, y van a votar, luego de 15 años en adelante empiezan a votar y ya la elige el pueblo, es por votación, la que tenga más votos esa es nuestra reina” (Cecilia, 35 años).

Las mujeres de El Coyolillo han vivido la colonialidad del ser (Mújica y Fabelo, 2019), en tanto los cuerpos negros y afrodescendientes han sido contruidos como inferiores, hipersexualizados o ajenos a los ideales legítimos de feminidad. En este sentido, la imposición de cánones estéticos blancos -que privilegian la blancura, la delgadez, la altura y el cabello lacio -funciona como una tecnología de dominación que excluye y desvaloriza las corporalidades afrodescendientes (Moreno y Amador, 2021). Frente a ello, el carnaval se constituye en un espacio de resistencia simbólica y legitimación identitaria, donde las mujeres afromexicanas desafían los discursos históricamente contruidos sobre lo que significa “ser mujer negra”.

“Era mi sueño participar (como reina del carnaval). Mi mamá fue reina y princesa, mi abuelo materno fue rey. Mi abuelo paterno se encargaba de salir a buscar a las muchachas para ser reinas y princesas del carnaval. Me da mucho orgullo continuar con nuestra tradición” (Carmen, 20 años).

La participación en la corte real también se relaciona con procesos de memoria familiar, pertenencia comunitaria y continuidad cultural. Formar parte de la corte real no representa únicamente prestigio individual, sino una manera de mantener vivas las tradiciones y de fortalecer el sentido de identidad afrodescendiente dentro de la comunidad, de mostrarse y sentirse orgullosas de lo que son.

Días previos a la festividad, el Comité organizador realiza entrevistas a las integrantes de la corte

real y las difunde en redes sociales, radio y televisión local. En estos espacios, las participantes hablan de identidad, orgullo afromexicano e historia comunitaria, produciendo formas de autorrepresentación frente a los procesos históricos de invisibilización racial. En este sentido, es una plataforma desde la cual las mujeres afromexicanas construyen narrativas propias sobre sus cuerpos y su identidad.

La participación de las mujeres en la corte real y en las actividades culturales asociadas al carnaval muestra que el cuerpo femenino afrodescendiente deja de ocupar un lugar pasivo o decorativo para convertirse en sujeto de acción y representación. A través de la ocupación del espacio público, las mujeres expresan orgullo, pertenencia e identificación comunitaria. Sus corporalidades se convierten en espacios desde los cuales disputan los estereotipos raciales y producen otras narrativas sobre la feminidad negra.

“Me gusta mucho bailar y participar en todas las festividades de mi comunidad, también formo parte del Centro Cultural Comunitario Casa Coyolillo, participo en el ballet de danzas africanas Afrobalele, me siento orgullosa de mis raíces y de ser una mujer afrodescendiente” (Yolanda, 20 años).

El cuerpo no sólo es un espacio atravesado por relaciones de poder, sino también un territorio de resistencia y autorrepresentación. Las mujeres afromexicanas, a través del carnaval, resignifican sus corporalidades mediante la visibilización pública de sus estéticas, fortaleciendo procesos de autoaceptación, cohesión comunitaria y legitimación identitaria.

En el carnaval de El Coyolillo se ha incorporado recientemente la ejecución de danzas africanas. Después de la coronación de la corte real, las mujeres jóvenes pertenecientes al grupo Afrobalele -colectivo fundado en 2017 y conformado por alrededor de diecinueve integrantes- interpretan ritmos africanos adaptados al contexto local, utilizando vestuarios, máscaras y coreografías que combinan referencias africanas con elementos del carnaval local.

Al analizar los carnavales realizados en regiones con población mayoritariamente mestiza, Flores (2021) señala que estas festividades son constantemente reelaboradas y actualizadas a partir de

procesos de globalización e hibridación cultural. En este sentido, los carnavales híbridos recuperan fragmentos culturales históricos para fortalecer procesos identitarios contemporáneos. Esta idea coincide con lo que Cruz (2020) denomina invención de la tradición, entendida como una estrategia mediante la cual las comunidades afrodescendientes resignifican elementos asociados a una memoria africana para construir formas actuales de identidad y pertenencia.

“Participo en las danzas porque me encanta bailar, me gusta sentirme libre, sentir la alegría, y me gusta poder demostrar que no solo personas con un cuerpo adecuado pueden bailar, no importa el físico, importa sentirse libre. Cuando participo en las danzas me siento con resistencia, pueden bailar desde niñas hasta mujeres grandes” (Yolanda, 20 años).

La participación de las mujeres jóvenes en las danzas africanas implica una reapropiación del cuerpo y de la experiencia festiva, considerando parámetros distintos a los cánones corporales hegemónicos. La danza no sólo representa entretenimiento dentro del carnaval, sino también una forma de expresión emocional y de afirmación corporal que cuestiona las ideas normativas sobre belleza, feminidad y corporalidad legítima. Además, la posibilidad de que mujeres de distintas edades participen en las coreografías fortalece la transmisión intergeneracional de prácticas culturales y permite construir espacios colectivos de reconocimiento y visibilidad para las mujeres afromexicanas.

“Bailamos ritmos de Guinea, la danza fortalece la comunidad como afrodescendiente, nos hace sentir respaldadas y cuidadas. Los ritmos que se bailan son diferentes, hay ritmos para la cosecha, para las mujeres fértiles, la mayoría son para la madre naturaleza” (Carmen, 20 años).

Las danzas africanas no son percibidas únicamente como una representación estética, sino como una práctica colectiva que fortalece el sentido de comunidad y pertenencia afrodescendiente. La referencia a ritmos asociados a la fertilidad, la cosecha y la naturaleza muestra cómo las participantes atribuyen significados culturales y espirituales a la danza, vinculándola con formas de memoria

y conexión simbólica con una herencia africana reconstruida colectivamente.

Ante las experiencias de mujeres afrocolombianas cuyas identidades han sido ignoradas o anuladas, Santiesteban (2017) propone el concepto de “borradura” para nombrar el proceso de anulación identitaria y negación de la autorrepresentación. La autora señala que esta borradura opera mediante prácticas históricas y sociales que invisibilizan las experiencias y memorias de las mujeres negras, limitando sus posibilidades de construir narrativas propias sobre sí mismas.

En el caso de El Coyolillo, la participación de las mujeres en las danzas africanas puede comprenderse como una práctica de afirmación identitaria frente al racismo estructural y al borramiento histórico de estas comunidades en México. Los procesos de autorrepresentación constituyen mecanismos de resistencia y visibilización mediante los cuales las mujeres producen otras narrativas sobre sus cuerpos y su identidad.

“En la semana del carnaval se hacen talleres de cuidado del pelo afro, se enseña a hacer las trenzas y cómo cuidarlas” (Yolanda, 20 años).

Las prácticas estéticas relacionadas con el cabello afro, las trenzas y el cuidado del cabello funcionan como formas de afirmación corporal y cultural frente a los modelos estéticos hegemónicos que históricamente han privilegiado la blanquitud y el cabello lacio.

La ejecución de las danzas constituye una demostración de fuerza, memoria corporal y afirmación estética, donde el cuerpo y el cabello afro adquieren centralidad como símbolos de identidad y liberación (Moreno y Amador, 2021). Al lucir corporalidades y peinados afrodescendientes, las mujeres desafían los cánones impuestos sobre la feminidad negra (Domínguez, 2022).

La afirmación estética de los cuerpos negros, el reconocimiento de la belleza no hegemónica y las prácticas corporales desarrolladas en las danzas encarnan lo que Grosfoguel (2011) denomina epistemología fronteriza, es decir, formas de pensar y existir desde los márgenes no como víctimas, sino

como sujetas capaces de producir conocimiento situado. En este sentido, las mujeres que integran Afrobalele construyen definiciones positivas sobre sí mismas y sobre la feminidad afrodescendiente, disputando las representaciones históricas de inferiorización racial (Young, 2000).

3.3. Custodias de la gastronomía afromexicana

Un elemento en el carnaval donde las mujeres tienen un papel importante es la cocina. La cocina es considerada como un archivo vivo de la diáspora africana. En El Coyolillo, los chiles rellenos son comida ritual, dado que están asociados al carnaval, al prepararse en grandes cantidades y compartirse con visitantes, se convierten en marca identitaria de la comunidad. La herencia afrodescendiente se define por las prácticas, saberes, relaciones sociales y significados culturales que las comunidades afro producen, no por el origen geográfico de los ingredientes. La participación de las mujeres se observa en dos procesos importantes: 1) la preparación de alimentos y reapropiación de técnicas de cocina afro; 2) el nombramiento de la reina de la gastronomía.

La preparación de los alimentos asociados al carnaval implica una organización colectiva y anticipada dentro de los hogares. La elaboración de la torta de plátano y de los chiles rellenos no sólo responde a una necesidad alimentaria durante la festividad, sino que forma parte de un conjunto de prácticas culturales mediante las cuales las familias reproducen y transmiten la memoria comunitaria. La cocina se convierte en un espacio de convivencia, aprendizaje y continuidad de las tradiciones afrodescendientes.

“La comida típica es la torta de plátano, también se puede hacer de camote o calabaza. La empezamos a preparar el domingo para darles a los invitados el martes de carnaval junto con los chiles rellenos” (Antonia, 51 años).

El carnaval como acto colectivo de carácter festivo se gesta en el interior de los hogares; desde allí

se fortalecen los lazos comunitarios y las tradiciones culturales. La comida ocupa un lugar central dentro de la celebración. El martes de carnaval se organiza el “Chiletón”, tradición iniciada en 2017, que consiste en la elaboración comunitaria de cientos de chiles rellenos de pollo, sardina, atún o carne molida de res o cerdo. Aunque la receta ha cambiado con el tiempo -anteriormente se rellenaban de frijol o manteca de cerdo-, la práctica mantiene su importancia como símbolo de identidad colectiva.

Durante la mañana del martes de carnaval, la comunidad se llena de olores a maíz, carne y chile, mientras licuadoras, batidoras y fogones acompañan el ambiente festivo desde temprano. Hacia la una de la tarde, el Comité organizador cuenta los chiles recolectados -1600 en 2025- y posteriormente se inaugura el evento en la plaza principal, donde los alimentos son compartidos con visitantes y habitantes de la comunidad.

“Cada familia prepara de acuerdo con sus posibilidades, unas preparan aparte de los chiles rellenos, mole, costilla de cerdo en salsa de chile seco, frijoles refritos, pozole, arroz, horchata y jamaica, todo es de acuerdo a lo que la familia pueda ofrecer” (Maricruz, 60 años).

La preparación de alimentos durante el carnaval implica un importante trabajo doméstico y comunitario realizado principalmente por las mujeres. La diversidad de platillos preparados evidencia que cada familia participa según sus posibilidades económicas y organizativas, pero también que, compartir alimentos constituye una práctica fundamental de hospitalidad y cohesión social dentro de la festividad.

Las mujeres afromexicanas resguardan y transmiten conocimientos culinarios que forman parte de la memoria cultural de la comunidad. Como señala Gil (2024), la cocina afrodescendiente constituye un espacio de intercambio cultural y transmisión de saberes intergeneracionales. En El Coyolillo, algunas técnicas de preparación conservan métodos asociados a la cocina afro, como el uso del comal de leña para soasar los chiles o el horneado a dos fuegos empleado en la elaboración de la torta de plátano, camote o calabaza (Cruz, 2021). Estas formas de cocción representan una práctica de

resistencia culinaria y preservación del patrimonio sensorial afrodescendiente.

“Aquí viene mucha gente porque a Octavio lo conoce mucha gente, de todas partes de Xalapa y los pueblos de al lado. En otras casas va menos gente, los amigos a los que invitan y así, pero aquí sí viene muchísima gente” (Silvia, 62 años, esposa de Octavio y anfitriona durante el carnaval).

Las mujeres desempeñan un papel central en la recepción y atención de visitantes durante el carnaval. La apertura de los hogares y la preparación de grandes cantidades de comida fortalecen las redes comunitarias y convierten el acto de alimentar en una forma de participación cultural y social. Sin embargo, estas actividades también implican extensas jornadas de trabajo doméstico y de cuidados realizadas principalmente por las mujeres.

Desde una perspectiva afrofeminista, la cocina puede entenderse como un espacio históricamente feminizado, pero también como un territorio de producción cultural, memoria y resistencia. Las prácticas culinarias desarrolladas durante el carnaval desplazan saberes tradicionalmente confinados al ámbito doméstico hacia un espacio de reconocimiento público y valoración comunitaria.

“Nuestros abuelos nos enseñaron que es muy importante hacer que no se pierda nuestra tradición” (Maricruz, 60 años).

En el carnaval, la preparación de alimentos no se limita a una actividad cotidiana, sino que forma parte de un proceso de transmisión intergeneracional de conocimientos y sentidos de pertenencia. Cocinar permite preservar la identidad afrodescendiente y garantizar la continuidad cultural de la comunidad. La reivindicación de las técnicas de cocina afro puede comprenderse como una práctica de resistencia cultural frente a los procesos históricos de invisibilización de los saberes afrodescendientes. A través de la preparación colectiva de alimentos, las mujeres sostienen la memoria comunitaria y fortalecen los vínculos culturales que articulan la vida festiva de El Coyolillo.

Por otro lado, la figura de la primera Reina de la Gastronomía representa mucho más que un re-

conocimiento a la cocina tradicional; el nombramiento es un acto político de autorrepresentación comunitaria, además de leerse como un acto simbólico de resistencia frente a la borradura, frente a la historia de exclusión y silenciamiento que han vivido las mujeres negras en México.

Desde la perspectiva de Grosfoguel (2006), la colonialidad del ser se manifiesta en la deshumanización de los cuerpos racializados, en particular de las mujeres negras, cuyas experiencias y saberes fueron históricamente negados por el proyecto moderno/colonial. La elección y coronación de la primera Reina de la Gastronomía en el 2025, reivindica los saberes subalternos: los que se transmiten de generación en generación en los fogones, en la preparación de los chiles rellenos y la torta de plátano, que más que recetas son memoria y pertenencia.

La cocina, espacio tradicionalmente femenino y desvalorizado por la lógica patriarcal, se transforma aquí en un territorio de dignidad y poder simbólico, en valoración de diversos saberes tradicionales, como lo expresa Maricruz, quien fue la primera reina de la gastronomía del carnaval.

“He participado en el cortometraje Viaje a Marte, de Casa Coyolillo, los XV de Roberta y ensamble carnavales con música de agua, también me dedico a la herbolaria, del INPI me han invitado a dar talleres, he dado talleres con señoras, las enseñé a hacer jabones, champú, pasta de dientes, todo eso natural de plantas” (Maricruz, 60 años).

Quien recibe tal distinción tiene un vínculo con la comunidad, es conocida por la transmisión del conocimiento ancestral y la preservación de la identidad afrodescendiente. El carnaval de El Coyolillo no solamente celebra la cocina tradicional afrodescendiente, sino que convierte los saberes culinarios de las mujeres en un espacio de reconocimiento comunitario y afirmación identitaria. Al trasladar estas prácticas del ámbito doméstico al espacio público de la festividad, el trabajo femenino adquiere visibilidad social y valor político dentro de la memoria cultural de la comunidad. El cuerpo no solo es una herramienta que nos permite “estar ahí”, sino también un territorio de afectación y conocimiento profundo (Díaz y De Marinis, 2025).

A pesar de la importancia de la cocina en el carnaval, no se debe dejar de lado que, ser guardianas de la gastronomía y promotoras del intercambio cultural, a través de la combinación de conocimientos y métodos de preparación de los alimentos, implica que la mayor parte de las tareas domésticas recaigan en las mujeres, lo que limita su tiempo, oportunidades e incluso el disfrute pleno del carnaval. La tradicional asignación de las tareas domésticas y reproductivas de cuidado se halla en la base de la distribución sexual del trabajo, que continúa relegando a las mujeres al ámbito doméstico (Bolla, Parra y Torno, 2020).

“Los varones se levantan, ayudan con la leña, se visten y ya salen a las calles. Una no, una tiene que preparar la comida, a veces termino muy cansada y ya ni salgo a ver el desfile” (Silvia, 62 años).

El trabajo de las mujeres es fundamental para la comunidad, no es exagerado afirmar que el trabajo doméstico sostiene al carnaval de El Coyolillo. Al concluir el carnaval, la sociedad se reestructura, vuelve el orden, pero no exactamente igual, se puede renovar o reforzar el sistema social, queda la conciencia de que ese orden puede ser invertido, en ese sentido, se tendría que reflexionar en lo que Massey (1994) denomina la geometría del poder, para comprender cómo las relaciones de poder se materializan en el espacio y afectan la vida de las personas y sus oportunidades.

Conclusiones

A partir de los resultados expuestos, puede afirmarse que la participación de las mujeres afromexicanas en el carnaval de El Coyolillo constituye una transgresión parcial a los mandatos de género, en tanto les permite salir del espacio doméstico y ocupar lugares históricamente reservados a los varones, como la organización, el uso del traje tradicional y la máscara de disfrazadas, así como la apropiación del espacio público mediante la danza, la representación simbólica a través de la reivindicación estética de los cuerpos negros y la preservación de los saberes gastronómicos.

Al integrarse al Comité organizador del carnaval y disfrazarse con el traje tradicional y máscaras con cuernos, las mujeres desafían los estereotipos de género respecto a la asignación del espacio doméstico como el sitio de las mujeres. Al participar en la corte real y bailar las danzas africanas usando sus cuerpos con energía y vitalidad, las mujeres reafirman que la estética también es política y una forma de resistencia frente a los estereotipos raciales que las confinan a la hipersexualización o al exotismo.

De igual manera, al proteger y transmitir sus saberes ancestrales de la gastronomía, preservan la identidad afrodescendiente; y al recuperar las experiencias, prácticas y representaciones de las mujeres en el carnaval, se reconocen los saberes situados y resistencia ante el colonialismo y el patriarcado. Aunque estas transgresiones ocurren dentro de un espacio liminal y temporal, permiten que las mujeres afromexicanas resignifiquen los cuerpos negros ante las políticas de mestizaje que han intentado borrar la “veta negra”.

Aunque estas prácticas amplían los márgenes de participación femenina, no implican necesariamente una transformación estructural permanente de las desigualdades de género dentro de la comunidad. Sin embargo, para muchas mujeres, este esfuerzo representa también una forma de preservar y transmitir la tradición del carnaval y reafirmar su identidad afrodescendiente. El carnaval de El Coyolillo puede comprenderse también como un escenario político donde las mujeres se reapropian del derecho a existir, a narrarse y a ser vistas desde su propia mirada y corporalidades.

Referencias

- Alberti Manzanares, P., y Nava Ramírez, S. (2020). Participación de las mujeres en el carnaval de Tepoztlán, México, bajo el microscopio de género, feminismo y turismo. *El Periplo Sustentable*, (39), 208-239. <https://doi.org/10.36677/elperiplo.v0i39.10907>
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. Colección Ensayo.
- Bajtin, M. (2003). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Editorial.
- Barrero Ríos, I. S. (2023). Expresiones culturales y danzas del carnaval de Barranquilla en la igualdad de género: la cumbia y su potencial transformador. *Collectivus, Revista de Ciencias Sociales*, 11(1). <https://doi.org/10.15648/Collectivus.vol11num1.2024.3931>
- Bolla, L., Parra, F., y Torno, C. (2020). El trabajo doméstico y la opresión de las mujeres en la teoría de Silvia Federici. En E. Asprella, S. Liaudat y F. Parra (Coords.), *Filosofar desde nuestra América: Liberación, alteridad y situacionalidad* (pp. 141-158). DULP.
- Camelo Gómez, M. S. (2021). Cuerpos carnavales y deconstrucción del género en el carnaval de Cádiz. *Revista de Estudios Socioeducativos RESED*, (9), 278-295. https://doi.org/10.25267/rev_estud_socioeducativos.2021.i9.20
- Cruz Carretero, S. (2020). El reconocimiento constitucional afrodescendiente y la invención de la tradición. *Glifos*, (25), 49-53. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/glifos/>
- Cruz Carretero, S. (2021). Cocina afromexicana. En L. A. Llanos Legorreta y S. Vega Vega (Coords.), *Sabores de México* (pp. 42-48). Fogones Mx.
- Domínguez Cuanalo, D. del C. (2024). La visibilización del papel femenino en el carnaval de los barrios fundacionales en la ciudad de Puebla. En G. E. Newell y D. del C. Domínguez Cuanalo (Coords.), *El carnaval y su expresión en la diversidad cultural de México: aproximaciones etnográficas, históricas y conceptuales* (pp. 155-171). Incunbula.
- Domínguez Mendoza, K. G. (2022). Los peinados afro, política, identidad y resistencia. El caso de las mujeres negras de los grupos amafrocol y entre chontudas en Cali, Colombia. *Estudios Políticos*. (65), 302-326. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n65a11>
- Espinosa Miñoso, Y. (2007). *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. En la frontera.
- Flores Martos, J. A. (2021). Un continente de carnaval: etnografía crítica de los carnavales americanos. *Anales del Museo de América*, (9), 29-58.
- Ginesta Gamaza, M. (2021). *Las mujeres en el carnaval de Cádiz. Análisis feminista de roles, espacios, modos de participación y coplas del carnaval oficial y callejero* [Tesis doctoral, Universidad de Cádiz]. <http://hdl.handle.net/10498/29012>
- Gil Vega, L. N. (2024). *Mujeres afromexicanas, manos que cocinan y curan. Compendio de recetas culinarias y medicinales*. INMUJERES.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, (4), 17-46. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.245>
- Grosfoguel, R. (2011). Descolonizando los estudios poscoloniales y los paradigmas de la economía política: Transmodernidad, pensamiento decolonial y colonialidad global. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1). <https://doi.org/10.5070/T411000004>

- Guadarrama Romero, X., Vizcarra Bordi, I., y Lutz Bachere, B. (2009). De la migración: Ausencias masculinas y reacciones femeninas mazahuas. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 30(118), 183-219. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13712904007>
- Guber, R. (2008). Antropólogos-ciudadanos (y comprometidos) en la Argentina. Las dos caras de la “antropología social” en 1960-70. *Journal of the World Anthropology Network-Red de Antropologías del Mundo*, 3, 67-109.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2020). *Censo de Población y Vivienda. Ciudad de México*. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2021). *Panorama sociodemográfico de Veracruz de Ignacio de La Llave. Ciudad de México*. <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825200993>
- Licon Valencia, E., y Pérez Pérez, M. I. (Coords.). (2018). *El carnaval en la región de Puebla y Tlaxcala. Acercamientos etnográficos y multidisciplinarios*. Honorable Ayuntamiento de Puebla de Zaragoza.
- Lisbona Guillén, M. (2013). Un carnaval inventado. El disfraz de lo zoque en el Chiapas contemporáneo. *Revista de Museología Kóot*, (4), 103-116. <https://doi.org/10.5377/koot.v0i4.2252>
- López, O., Núñez, C., Duch, A., y Amador, Z. (2021). *De mi Coyolillo les voy a contar. Historias del pueblo y su gente*. Universidad Veracruzana.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>
- Marcos Arévalo, J. (2009). Los carnavales como bienes culturales intangibles. Espacio y tiempo para el ritual. *Gazeta de Antropología*, 25(2), 1-13. <http://hdl.handle.net/10481/6906>
- Martínez Montiel, L. M. (2005). Afroamérica - crisol centenario. *Revista del CESLA*, (7), 9-44. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243320976002>
- Massey, D. B. (1994). *Space, place and gender*. John Wiley y Sons.
- Moreno Gómez, D. K., y Amador Campusano, I. Y. (2021). El mito de la belleza y los cuerpos negros. *Revista Conexión*, (15), 59-79. <https://doi.org/10.18800/conexion.202101.003>
- Mújica García, J. A., y Fabelo Corzo, J. R. (2019). La colonialidad del ser: la infravaloración de la vida humana en el sur-global. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 21(2), 1-9. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902019000200004&lng=es&tlng=es
- Newell, G. E., y Jiménez Gordillo, N. K. (2023). Los carnavales de México. Una aproximación a su regionalidad y regionalización. *Revista pueblos y fronteras digital*, 18, e-668. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2022.v18.668>
- Santiesteban Mosquera, N. (2017). *El color del espejo: narrativas de vida de mujeres negras de Bogotá*. Universidad Icesi y Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF).
- Stecher, C. (2021, 22-25 de septiembre). “La murga es mujer”: Representación de las feminidades y participación de las mujeres en las murgas porteñas del Río de la Plata [Ponencia]. XII Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata, Argentina. Memoria Académica. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.15058/ev.15058.pdf
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. PAJ Publications.

Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Cátedra.

Zapata Martelo, E., Suárez San Román, B., y Cárcamo Toalá, N. J. (2012). Tierra y migración: formas en las que participan las mujeres. En E. Tuñón Pablos y M. L. Rojas Wiesner (Coords.), *Género y migración: Vol. 1* (pp. 241—274). El Colegio de la Frontera Sur, El Colegio de la Frontera Norte, A.C., El Colegio de Michoacán, A. C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.