

# El dilema de la racialización: entre negridad e indianidad en la frontera México-Estados Unidos

*The double bind of racialization: between blackness and  
indianness in the Mexico-United States border*

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2071>

Recibido: 7 de julio de 2021 • Aprobado: 25 de noviembre de 2021



**Rocío Gil Martínez de Escobar**

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México

rocio.gil@fulbrightmail.org • <https://orcid.org/0000-0003-4631-8463>

## Resumen

Basada en investigación etnográfica y de archivo en la región fronteriza entre Coahuila (México) y Texas (Estados Unidos), en este trabajo examino los procesos históricos de racialización de la población afroindígena negros mascogos / black seminoles. Argumento que las y los negros mascogos / black seminoles han estado atrapados en un dilema: desde el siglo XIX sus relaciones con dos Estados nación han empujado a procesos de racialización en los que la negridad y la indianidad *aparecen* como mutuamente excluyentes; sin embargo, algunos miembros de esta población empiezan a reivindicar su afroindianidad como política de resistencia. Este caso permite complejizar nuestra comprensión sobre las dinámicas de racialización, en la medida en que devela la importancia de entenderlas en su especificidad histórica, socioespacial y desde un ángulo relacional que trasciende las fronteras de los Estados nación.

**Palabras clave:** racialización, dilema, negridad, indianidad, frontera México-Estados Unidos.

## Abstract

Based on ethnographic and archival research in the Coahuila-Texas borderland between Mexico and the United States, in this essay I examine the historical processes of racialization among the afroindian population of Negros Mascogos / Black Seminole. I contend that the Negros Mascogos / Black Seminole have been trapped in a double bind: since the XIX century their relations with two nation-states have led to racialization processes whereby blackness and indianness *appear* as mutually exclusive. However, some members of the group are reclaiming their afroindianness as a form of resistance. This case provides a complex perspective about racialization. It

reveals the importance of understanding its dynamics from a historically, sociospatially grounded, and relational perspective that transcends nation-state borders.

**Keywords:** racialization, double bind, blackness, indianness, Mexico-United States border.

## Introducción

Llegué a nuestro punto de encuentro, un local en el segundo piso de un edificio cercano al aeropuerto de San Antonio, en Texas, Estados Unidos. Esperaba encontrar a un hombre uniformado, portando insignias militares, de edad avanzada y piel negra. En cambio, me reuní con un hombre joven, de cabello largo y con rasgos mestizos, cuya oficina estaba decorada con pinturas que reproducían escenas de la película de culto *Sangre por sangre*, bien conocida entre poblaciones latinas en Estados Unidos e idealizada en los círculos pandilleros. Nacido en Estados Unidos, Robert creció en ambos lados de la zona fronteriza de Coahuila y Texas, entre México y Estados Unidos; asistió a la escuela en Del Río, Texas, y pasaba los fines de semana con sus familiares en El Nacimiento de los Negros, Coahuila. Es veterano; fue infante de marina en Estados Unidos y hoy es dueño de un negocio de tatuajes. Se autoidentifica como negro mascogo y como indio seminole y sueña con algún día regresar a vivir a El Nacimiento de los Negros, lugar que considera su terruño. En nuestra conversación, Robert hizo un comentario que siguió resonando durante el resto de mi investigación de campo: “En Nacimiento han perdido sus formas indias”. Se refería a la autoidentificación de las y los residentes en El Nacimiento de los Negros como población negra y a la falta de reconocimiento de sus orígenes como indios seminole. En efecto, durante mi estancia de campo de casi dos años en la zona fronteriza de Coahuila y Texas encontré que, aunque las y los negros mascogos / black seminoles se reconocen como una sola población transfronteriza que comparte una misma historia y estrechos lazos familiares, en el lado de la frontera mexicana se autonombran negros mascogos y las personas tienden a enfatizar su negritad<sup>1</sup>, mientras que en el lado estadounidense quienes son ciudadanos enfatizan su indianidad y se autonombran black seminoles. Finalmente, quienes son migrantes con o sin autorización que viajaron desde El

---

1 Utilizo el concepto *negritad* para referirme a “los discursos y prácticas de lo negro” (Restrepo 2013, 26).

Nacimiento de los Negros y trabajan temporalmente o se han asentado definitivamente en Texas resaltan su negridad o intentan reivindicar su afroindianidad<sup>2</sup>.

Sabemos que las identidades no son inamovibles; todo lo contrario, se caracterizan por su fluidez y en ocasiones son movilizadas estratégicamente con fines políticos. Sabemos también que la idea de comunidades estáticas, cerradas y homogéneas es una falacia y tanto desde la antropología como desde otras disciplinas se ha luchado por dejar de reproducir esas esencializaciones. ¿Por qué poner atención al hecho de que las y los negros mascogos / black seminole a veces se reconocen como negros, a veces como indios y más recientemente como afroindios? Mi propuesta es que las identificaciones, como procesos de subjetivación, develan un complejo entramado de relaciones históricas de poder que sirven como ventana para comprender algunos de los mecanismos del Estado para incorporar, regular y administrar a sus poblaciones, así como las estrategias que desarrollan las poblaciones mismas para navegar dentro de estos sistemas de poder y en ocasiones resistirse a ellos. Bajo este razonamiento pregunto ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la identificación negra en México y de la india en Estados Unidos? ¿Qué papel desempeña la frontera en estos procesos? ¿Qué nos dice la reciente adopción de la afroindianidad entre aquellas personas que cruzan fronteras? Mi argumento es que las y los negros mascogos / black seminole han estado atrapados en un dilema, una decisión imposible o un *double bind*, en términos de Gregory Bateson *et al.* (1956). Desde el siglo XIX sus relaciones con dos Estados nación han empujado a procesos de racialización en los que la negridad y la indianidad *aparecen* como excluyentes. Cuando las y los migrantes como Robert se rehúsan a definirse como indios o negros y reivindican su afroindianidad, hacen justicia a su historia y empiezan a tejer políticas de resistencia para contender con el poder hegemónico del Estado. Pero la identificación no se queda en relaciones de pertenencia y sentido de comunidad; como nos recuerda Nancy Fraser (2000), no se trata únicamente de reconocimiento, sino de su articulación con la redistribución, es decir, con las condiciones materiales de existencia y las

2 .....  
 2 Uso el concepto *indio* en vez de *indígena* y el de *negro* en vez de *afrodescendiente* porque es así como se autodenominan mis interlocutoras e interlocutores. Me refiero a estas categorías como construcciones sociales. El concepto *afroindianidad* recupera las categorizaciones más recientes de un sector pequeño de la población que ha empezado a utilizar la palabra *afrodescendiente* en vez de *negro*. Reconozco también que el concepto *tribu* ha sido descartado en la antropología desde hace décadas; sin embargo, lo retomo por el uso que le dan en Estados Unidos los grupos nativo-americanos que buscan su reconocimiento jurídico y porque las personas que viven en El Nacimiento de los Negros se autodenominan “tribu negros mascogos”.

luchas contra la injusticia, la desigualdad, la violencia y el racismo tanto a nivel simbólico como estructural.

Este artículo se basa en una investigación etnográfica y de archivo llevada a cabo en México y Estados Unidos entre 2014 y 2016<sup>3</sup>, y en los continuos intercambios con las y los negros mascogos / black seminole desde 2012 hasta el día de hoy. En la siguiente sección conceptualizo la racialización como un proceso relacional que requiere de un análisis que atienda a sus especificidades históricas, espaciales y políticas, y que lo observe no solamente como mecanismo del poder, sino como parte de las luchas de resistencia. En el apartado posterior discuto brevemente la construcción de la negridad y la indianidad como mutuamente excluyentes tanto en el ámbito académico como en el sentido común de la gente. En una tercera sección propongo observar los procesos de racialización a través del nombramiento de las y los negros mascogos / black seminole en los siglos XIX, XX y XXI. En el último apartado concluyo con algunas reflexiones en torno al dilema de la racialización y propongo poner atención a la reivindicación de la afroindianidad como una forma de resistencia a la hegemonía racial.

## Racialización

Mi sorpresa al encontrar que Robert era completamente distinto a la imagen que me había hecho de él después de una llamada telefónica es sintomática de la gran multiplicidad de conjeturas con las que operamos en nuestras construcciones del “otro”, pero lo que me interesa resaltar es que devela las definiciones limitadas con las que entendemos la negridad y la indianidad. Robert no tiene ningún rasgo fenotípico que hable de su negridad o indianidad; sin embargo, se reconoce como afroindio.

La brutalidad policial en Estados Unidos ha dejado claro que el color sí importa, porque ser una persona visiblemente negra puede llevar a múltiples violencias e incluso a la muerte. Sin embargo, casos como el de Robert nos obligan a pensar más allá del color para dirigir la atención a los procesos de racialización que sugieren que la negridad y la indianidad no son características o identidades esenciales, sino relaciones sociales.

3 .....  
 3 Financiamiento: Wenner-Gren Foundation (proyecto 8828) y National Science Foundation (proyecto 1423753).

Hablar de racialización significa atender a los procesos de categorización a través de los cuales ciertas características biológicas y culturales, como el color de piel, la vestimenta o el idioma, son atribuidas con significados para definir al “otro” dentro de un sistema jerarquizado de poder (Barot y Bird 2001; Miles 1982). Esta perspectiva refuta la idea de categorías raciales preexistentes y observa los mecanismos de producción de estas clasificaciones que demarcan fronteras étnicas y raciales. Los procesos de racialización tienen dos características fundamentales. En primer lugar, son relacionales, es decir, para que exista un “yo” (blanco, occidental, masculinizado), se necesita de un “otro” racializado (no blanco, no occidental, feminizado). La racialización se encarna en el cuerpo y la psique, y da lugar a procesos de subjetivación en los dos sentidos foucaultianos, es decir, la transformación de individuos en sujetos sometidos a través del control y la dependencia, y sujetos atados a su propia identidad por la consciencia o el conocimiento de sí mismos (Foucault 1988). Estos procesos de subjetivación generan lo que W. E. B. Du Bois (1995) describió como doble consciencia, esa sensación de verse a sí mismo a través de los ojos de los otros, un reconocimiento profundamente relacional.

En segundo lugar, la racialización está siempre anclada a temporalidades, espacialidades y formaciones sociales concretas. El pensamiento de Stuart Hall (1996) es útil para desarrollar esta segunda característica. Para Hall, es necesario dejar de hablar de identidad como algo acabado para pensar en identificación como un proceso en continua construcción que emerge dentro de modalidades de poder. La identidad señala tan solo un punto de sutura en el proceso de identificación en que la subjetividad se articula temporalmente con las prácticas discursivas que emergen desde el poder. Podemos pensar las identidades raciales como puntos de sutura en los procesos de racialización para reconocer que corresponden a momentos históricos con discursos y prácticas anclados a formaciones raciales específicas (Cadena 2007). Para ponerlo en palabras simples, no es lo mismo ser una persona racializada como negra en el México del siglo XIX, en el que operaban políticas excluyentes y abiertamente racistas, que en el México del siglo XXI, que reconoce a las poblaciones negras bajo un esquema multicultural que encubre el racismo. Pero tampoco es lo mismo ser una persona negra en la formación racial estadounidense que legalizó la segregación racial, transitó a una supuesta era posracial que hacía creer que la llegada de una persona negra a la presidencia significaba el fin de las injusticias y violencias, y que se encuentra hoy frente a sectores de la población que defienden abiertamente y legitiman la supremacía blanca. En estos distintos entornos y temporalidades no solo son distintas las experiencias de la negritud e indianidad, sino que las construcciones mismas de

lo que se constituye como tal difieren hasta el punto de que un grupo social que en un momento histórico fue racializado como negro deja de serlo en otro momento, o de que una persona que cruza fronteras es clasificada como negra en México y como india en Estados Unidos.

Hasta ahora he presentado una perspectiva de racialización que se construye desde el poder, pero es necesario reconocer que, así como la subjetividad se articula temporalmente con los discursos y prácticas hegemónicas, también hay puntos de no-sutura en que las construcciones raciales de las y los propios sujetos rechazan las clasificaciones que se imponen desde el poder y movilizan sus propias formas de racialización como herramienta política de resistencia. Leith Mullings (2004) define este proceso de *racialización desde abajo* como el surgimiento y la aceleración de movimientos sociales contrahegemónicos que utilizan el lenguaje racial y del racismo para denunciar el despojo, demandar recursos, formar alianzas transnacionales y desafiar la racialización desde arriba. Esta perspectiva dialoga con la propuesta de Appelbaum, Macpherson y Roseblatt (2003) de que las visiones articuladas por las élites interactúan constantemente con las prácticas y narrativas de sectores subalternizados, lo cual sugiere que pueden coexistir y competir distintos sistemas raciales (Restrepo y Arias 2012).

La negridad y la indianidad son el resultado de los procesos de racialización. En momentos históricos específicos de colonización, expansión capitalista, esclavización y explotación laboral, las poblaciones europeas establecieron su orden social en las colonias a través de la racialización y el género (Lugones 2008; Quijano 2000). Lo no europeo fue clasificado como indio o negro, con lo que se aglutinó a grupos sociales con significativas diferencias culturales y se los convirtió en uno solo. La indianidad y la negridad, así como la blanquitud y el mestizaje, surgieron como una relación de poder entre dominantes y subalternos. Como bien apuntan las teóricas y los teóricos de la diáspora africana, más allá de los rasgos fenotípicos, es esta experiencia histórica de subalternidad, siempre acompañada por resistencia, la que da sentido a la negridad y la indianidad, y es desde este ángulo que hay que pensarlas como relaciones sociales.

## “No podría ser un negro-indio”

El 6 de julio de 1999 el periódico *The Post and Courier* de Charleston, Carolina del Sur, publicó un artículo en que el autor, Herb Frazier, cita a la directora del Departamento de Antropología y Genealogía de la Tribu Seminole de Florida,

Patricia Wickman, quien hizo la siguiente declaración: “el tema de los black seminole no tiene sentido. Una persona con un padre negro y un padre seminole es negro o indio, dependiendo de cómo fue educada culturalmente. No podría ser un negro-indio. Es como decir gato-perro” (citada en Mulroy 2007, 327).

La declaración de Wickman no es un caso aislado; en gran medida se ha constituido como sentido común tanto en el discurso popular como en el académico. La idea de la imposibilidad de la afroindianidad, es decir, que una persona negra no puede ser también india, tiene sus orígenes en el colonialismo. En los procesos de racialización, los europeos colocaron a las poblaciones clasificadas como negras en oposición a las indias, entre otras cosas para eliminar la posibilidad de alianzas en contra de los poderes hegemónicos. Tanto en las colonias británicas como en las españolas los indios fueron percibidos como nativos y los negros, trasladados forzosamente al continente americano por medio del comercio transatlántico de personas esclavizadas, como extranjeros. Muy en el sentido de la colonialidad del poder que persiste en la actualidad (Quijano 2000), estos discursos subsisten en lugares como México, en donde se habla de los pueblos indígenas como originarios mientras que la idea de que no hay negros porque todos somos mestizos ha llevado a múltiples violencias hacia las poblaciones negras, incluyendo deportaciones de mexicanos de su propio país. En las colonias británicas y en cierto grado en las españolas, sobre todo en el Cono Sur del continente americano y en el norte de México, los blancos construyeron sus relaciones con los negros e indios de forma tal que pudieran acomodar sus intereses de acaparamiento de tierra, cercamiento de propiedad privada y explotación de recursos. Los indios “proveyeron” de tierra y los negros de labor, y las relaciones que se establecieron fueron las de eliminación de los primeros y explotación de los segundos. Bajo la lógica de la eliminación, los indios se construyeron como asimilables y bajo la lógica de la explotación, que requería la reproducción de mano de obra, una sola “gota de sangre”<sup>4</sup> negra hizo inasimilables a los negros en las colonias británicas (Wolfe 2011). Es decir, cualquier persona india con tan solo una “gota de sangre” negra no sería clasificada como afroindia sino como negra. Como apuntan Andrea Smith (2012) para el caso de Estados Unidos y Peter Wade (2010) para América

4 La referencia a las gotas de sangre alude a las genealogías de las personas. Tiene sus orígenes en la lógica española de la “limpieza de sangre” que discriminaba a las personas consideradas paganas y jerarquizaba los linajes cristianos “puros” por encima de los “contaminados” por conversos, como judíos bautizados, musulmanes o indígenas (Cadena 2005, 265).

Latina, en el ámbito académico los debates replican la lógica colonial y tienden a separar el estudio de poblaciones negras del estudio de poblaciones indias.

Aunque sea una falacia, históricamente la negritud y la indianidad han sido construidas como mutuamente excluyentes. Aquellos grupos que se autoidentifican como afroindios en el continente americano, como el caso de los garífunas, miskitos, lumbee, cherokee, tunica-biloxi o clifton-choctaw, usualmente son tratados como excepcionales. El caso de las y los negros mascogos / black seminole es una ventana para observar cómo ha operado esta lógica en un entorno transfronterizo en donde las lógicas racializantes de dos Estados nación se confrontan y se encarnan en la experiencia de un grupo. Este no es un caso único; pensemos en la población garífuna, cuya residencia traspasa las fronteras de por lo menos cuatro países centroamericanos y ha formado un enclave diaspórico en la ciudad de Nueva York. Sin embargo, sí es un caso privilegiado para observar los procesos de racialización en la frontera México-Estados Unidos e incorporar en las discusiones sobre frontera y migración la frecuentemente ignorada discusión sobre indianidad y negritud.

## Nombramiento: un mecanismo de racialización

Autonombrados como negros mascogos en México y como black seminole en Estados Unidos, esta población transfronteriza tuvo su etnogénesis en la Florida española del siglo XVIII, cuando personas negras esclavizadas se fugaron y encontraron refugio entre los indios seminole, quienes a su vez eran un conglomerado de distintos grupos indios que habían escapado del trabajo forzado y formado una comunidad cimarrona. Una vez constituido Estados Unidos como nación independiente y pasado la Florida a su dominio, las y los seminole y black seminole, junto con los miembros de las naciones cherokee, muscogee (creek), chickasaw y choctaw, fueron forzosamente desplazados a reservas indias en Oklahoma en el marco del Acta de Remoción India de 1830. Debido a tensiones en las reservas y al riesgo de esclavización, en 1850 un grupo de black seminole y seminole optó por cruzar la recién establecida frontera internacional<sup>5</sup> para buscar refugio en México, en donde la esclavización había sido abolida en 1829. Se establecieron en El Nacimiento de los Negros, Coahuila, y trabajaron como soldados guarda-fronteras

5 Entre 1846 y 1848 México y Estados Unidos estuvieron en guerra. El resultado fue la pérdida de gran parte del territorio mexicano y la demarcación de una nueva frontera internacional.

para el Gobierno mexicano a cambio de tierra y ciudadanía. En el cruce de frontera las autoridades mexicanas los registraron no como black seminole sino como negros mascogos. El historiador Kenneth W. Porter (1951) propone la hipótesis de que algún funcionario mexicano debió preguntar a los black seminole qué idioma hablaban y, tras escuchar la respuesta: “muskogee”, escribió “mascogo” y nombró así a los recién llegados migrantes. Para 1870 la guerra de Secesión (1861-1865) había terminado en Estados Unidos y con ella la esclavización de personas. Reclutados por el Gobierno estadounidense para trabajar como soldados exploradores en Texas, un grupo de negros mascogos / black seminole regresó a Estados Unidos y se estableció en Brackettville. Fue así como la población quedó dividida por la frontera internacional. Desde entonces, black seminole y negros mascogos han cruzado la frontera para ver a sus familiares y acceder a oportunidades laborales, pero con el endurecimiento progresivo de las políticas migratorias y la creciente violencia del crimen organizado y la patrulla fronteriza, es cada vez más difícil mantener las dinámicas transfronterizas, lo cual ha generado procesos de fragmentación que separan a las y los negros mascogos que son ciudadanos mexicanos de los black seminole, ciudadanos estadounidenses. Aquellas personas que residen en El Nacimiento de los Negros o áreas cercanas y son ciudadanas mexicanas tienden a identificarse como negras; las que residen en Brackettville y sus alrededores y son ciudadanas estadounidenses apelan más a su indianidad, y las que son migrantes que residen o trabajan temporalmente en Texas recurren a la negridad, aunque unas pocas empiezan a reivindicar su afroindianidad. ¿Cómo se explican estas diferencias? Propongo analizarlo a través de los procesos de nombramiento.

Los nombres materializan las cosas, hacen que existan, y a la vez demarcan campos de poder que hacen legibles los paisajes a través de la codificación de conocimientos hegemónicos y no hegemónicos. Como proceso de codificación y clasificación, el nombramiento devela algunos procesos de racialización. Observemos cómo ha operado el nombramiento con las y los negros mascogos / black seminole en distintos espacios y momentos históricos.

## Siglo XIX

El lingüista Ian Hancock (2006) explica que el nombre *seminole* viene de la palabra *cimarrón*, usada en tiempos coloniales para referirse a caballos y ganado que se escapaban. Se relaciona también con la palabra nativo-americana *cima*, usada para referirse a un tipo de hierba silvestre o salvaje. Los grupos indios pronunciaban *cimarrón* como *cimalon* o *cimanol* y de ahí surgió el nombre *seminole*, es decir,

derivado de ideas de estatus fugitivo y salvajismo; es la descripción de un grupo que se rehusaba a acatar el orden hegemónico del momento.

El nombre *seminole negroes* se volvió prominente a mediados de la década de 1830, cuando los observadores blancos identificaron que con los indios seminoles vivía un grupo relativamente independiente de negros con costumbres indias, es decir, fenotípicamente negros, pero culturalmente indios. Hasta donde se puede deducir de los archivos, esta fue la primera vez que el grupo fue reconocido tanto por su negritud como por su indianidad (Mulroy 1993). Pero lo más importante es que su racialización como indios-negros tuvo consecuencias materiales. Dentro de la lógica colonial, como negros confrontaron las amenazas de la esclavización (explotación de mano de obra), mientras como indios enfrentaron el despojo, el desplazamiento y el asentamiento forzado en reservas (contención y eliminación): tanto su indianidad como su negritud los llevaron a buscar refugio en México.

En 1850, cuando las y los black seminoles llegaron a México, fueron renombrados como negros mascogos. Propongo que el cambio de nombre fue un momento de creación de una identidad racial. En cuanto cruzaron la frontera, las y los negros mascogos / black seminoles dejaron de ser racializados como afroindios y, a los ojos del Estado, se convirtieron en negros. Esto es algo que queda claro en los archivos de las negociaciones para su entrada a Coahuila, en los que se separa a los *indios* seminoles de los *negros* mascogos y se discuten sus habilidades de acuerdo con estas racializaciones.

La reivindicación de la figura de Vicente Guerrero, quien decretó el fin de la esclavización en 1829, como uno de los pilares de los movimientos negros en México ha tenido dos consecuencias de gran importancia. Por un lado, a través del énfasis en la negritud de quien fuera insurgente y presidente, se denuncian los procesos de blanqueamiento que silenciaron y borraron la presencia de las poblaciones afrodescendientes en la historia mexicana. Pero, por el otro lado, ese énfasis también ha generado una imagen equivocada de una nación antirracista que, por ejemplo, recibía con los brazos abiertos a personas que escapaban de su esclavización (Kelley 2004; Schwartz 1974)<sup>6</sup>. No fue así. Si las y los negros mascogos / black seminoles, racializados como personas negras, pudieron asentarse en México fue por su audacia y resistencia, pero también porque las autoridades

6 Si bien en los movimientos sociales y en la academia actual ya no se sostiene la idea de un México antirracista, la idea persiste en el sentido común de muchas personas, entre ellas algunas negras mascogos / black seminoles residentes en Estados Unidos, que, comparando la formación racial mexicana con la estadounidense, asumen que con el fin de la esclavización también terminó el racismo en México.

vieron la posibilidad de usarlos como soldados guarda-fronteras. Su reclutamiento, sin embargo, requirió de justificaciones raciales.

La adopción del racismo científico por parte de los liberales mexicanos a mediados del siglo XIX sirvió para racionalizar las jerarquías sociales en el contexto de la formación del Estado y el desarrollo económico capitalista de exportación (Knight 1990). La nación requería de la creación de una fuerza laboral y el racismo científico justificó la proletarización de las poblaciones indígenas. La asimilación forzada fue también parte de la fórmula nacional y el Estado reprimió violentamente a los grupos indígenas en resistencia, como los yaquis en Sonora, los mayas en Yucatán, y los lipanes, comanches, caiguas y mescaleros en Chihuahua y Coahuila. Como soldados, los hombres negros mascogos / black seminole fueron instrumentos de la represión de los lipanes, comanches, caiguas y mescaleros, aunque hay que tener en cuenta que esto fue producto de la violencia estructural que los empujó a ser parte de las fuerzas militares como estrategia de supervivencia. Finalmente, las preocupaciones por la composición racial de la nación llevaron a proyectos de blanqueamiento por medio de la migración de personas europeas. De cara a estos procesos de racismo científico y blanqueamiento, es preciso preguntarse por qué las autoridades mexicanas recibieron a migrantes que clasificaron como negros si se los consideraba inferiores y dañinos para la nación.

Los periódicos del periodo ilustran la renuencia a admitir a personas no-blancas en México. Por ejemplo, el 19 de noviembre de 1850 *El Universal* publicó la nota “El gobierno y la civilización. —Una medida antinacional y antipolítica”, que cuestiona la decisión de admitir “tribus salvajes”, “tribus semi-bárbaras ó bárbaras del todo” y “negros libres” en el territorio mexicano, en referencia concreta a las y los negros mascogos / black seminole y a los indios seminole. De acuerdo con el autor, esos eran grupos de guerreros “que no pueden conformarse con los hábitos y costumbres de la paz”. La nota cuestiona la moralidad y religiosidad de los recién llegados y muestra preocupación por las reacciones que pueden tener las y los pobladores fronterizos frente a su aspecto, es decir, frente a su negridad e indianidad:

¿Qué moralidad puede haber entre las hordas errantes de seres sin cultura, que á la barbarie de los bosques reúnen los feroces instintos que inspira el paganismo?  
 ¿Qué bien puede hacer estos hombres desgraciados entre los pobres habitantes de la frontera, que debilitados ya por una lucha incesante con otros salvajes, temblarán al solo aspecto de sus nuevos vecinos?

Finalmente, se afirma la necesidad de colonizar, pero se expresa preocupación de que la llegada de estos colonos no-blancos fuera perjudicial: “El país necesita brazos que le cultiven y le defiendan, y colonias que le pueblen: ¡y para esto llama á unos indios de los Estados-Unidos, á unos idólatras, á los *bárbaros!!!*”. “Esto es el colmo de la locura [...] es abrir la puerta á un nuevo infortunio nacional, es preparar la completa ruina de la patria” (“El gobierno” 1850).

Funcionarios de Gobierno e intelectuales debatieron la llegada de migrantes negros desde 1821. En 1831 el escritor y abogado Manuel Sánchez de Tagle argumentó en el Senado que México debía utilizar a las personas que cruzaban desde Estados Unidos en fuga de la esclavización como una barrera frente a una posible invasión del país vecino. La lógica subyacente era que, ante la elección entre libertad y esclavización, estas personas protegerían su libertad en México y ayudarían al Gobierno porque sus vidas estaban de por medio (Schwartz 1974). Este antecedente sentó las bases para la entrada de las y los negros mascogos / black seminoles a México.

El secretario de Guerra, Mariano Arista, reportó en 1851 que México había admitido a las y los negros mascogos / black seminoles para su asentamiento en una tierra difícil de poblar por la inestabilidad de la región, es decir, por las guerras con los lipanes, comanches, caiguas y mescaleros, y por el riesgo de invasión de Estados Unidos tras la pérdida de los territorios del norte. De acuerdo con Arista, la región requería de gente acostumbrada a vivir con recursos limitados, falta de comodidades e inseguridad; las y los negros mascogos / black seminoles tenían habilidades para el trabajo agrícola y estaban habituados a pelear para defender sus vidas, a sus familias y su tierra (Secretaría de Guerra y Marina 1851, 17-19). La racialización del trabajo a través de la articulación de supuestas características negras con trabajos “naturales” para ellos como el agrícola, el uso de su subalternidad para argumentar que serían leales a México frente a la posibilidad de esclavización en Estados Unidos y el énfasis en sus habilidades de guerra por su historia de resistencia como población negra permitieron a las autoridades justificar la entrada de población no-blanca precisamente en el momento de blanqueamiento de la nación. Aunque no era la población más deseada, se podría admitir a los negros siempre y cuando no fueran demasiados y se asentaran en áreas no pobladas por blancos para no poner en riesgo la composición racial de la nación.

En la década de 1860 las autoridades estadounidenses propusieron el retorno de las y los negros mascogos / black seminoles como parte de una política de reubicación de grupos indios. Después de la guerra de Secesión el ejército en la frontera peleaba contra lipanes, comanches, caiguas y mescaleros. Sin embargo, tenían

dificultades para rastrearlos y ubicar sus campamentos, por lo que buscaron la incorporación de exploradores y los hombres negros mascogos / black seminole parecieron una buena opción por sus experiencias de resistencia y su habilidad de esconderse en terrenos de difícil acceso (Porter 1971). Algunos negros mascogos / black seminole optaron por regresar a Estados Unidos en 1870 y fueron alistados en Texas con el nombre *seminole negro indian scouts*, una clasificación cuidadosamente diseñada para el reclutamiento. Como sucedió antes con el Gobierno mexicano, el estadounidense tuvo que proveerse de justificaciones raciales para incorporar a los negros mascogos / black seminole en sus fuerzas militares.

En 1866 el Congreso de Estados Unidos aprobó una ley que autorizaba al ejército para reclutar mil indios como exploradores. Aunque existían escuadrones militares negros, no había provisiones para alistar a negros como exploradores. Cuando el capitán Frank Perry recibió a los negros mascogos / black seminole se llevó la sorpresa de que los indios que esperaba “resultaron ser negros” (citado en Wittich 2020, 22). Perry tuvo que hacer ajustes: los negros mascogos / black seminole fueron clasificados como indios para poder cumplir con los requisitos de las tropas exploradoras. Desde entonces, en las comunicaciones oficiales del ejército aparecieron como indios y en algunas ocasiones como indios negros. Lo que los convertía en indios era su habilidad para rastrear, cazar y pelear, considerada necesaria para los exploradores. La indianidad en el Estados Unidos posterior a la guerra civil les permitió convertirse en soldados honorables y conmemorados; sin embargo, lo que los mantuvo como negros en la práctica fue la segregación de los espacios de vivienda y actividades cotidianas definidas como exclusivamente blancas.

Lo que podemos observar en las relaciones de las y los negros mascogos / black seminole con México y Estados Unidos en el siglo XIX es que las autoridades hicieron uso estratégico de la racialización para acomodar sus necesidades. Debido a que los archivos se construyen desde los espacios de poder, es difícil saber cómo se racializaba a las y los negros mascogos / black seminole en el siglo XIX, pero sí podemos saber qué categorías han permanecido en la actualidad, en este caso la de *negro* para México y la de *indio* para Estados Unidos. A partir de ello, podemos pensar que las y los negros mascogos / black seminole se recargaron en la permeabilidad racial de la zona fronteriza y adaptaron su racialización como indios o negros para mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo, la racialización estratégica, tanto por parte del Estado como de los propios negros mascogos / black seminole, no es el único componente; también se estaban creando subjetividades. Los procesos de racialización del siglo XIX son algunos de los componentes que explican las identificaciones actuales: quienes se quedaron en México

siguieron enfatizando su negridad, mientras que quienes se quedaron en Estados Unidos privilegiaron su indianidad.

## Siglos XX y XXI

Otros factores han influido en la racialización de las y los negros mascogos / black seminoles. En el Estados Unidos posterior a la guerra de Secesión terminó la esclavización de personas, pero inició la segregación racial y en 1919 la violencia hacia personas negras escaló en todo el país, en gran medida para reprimir los esfuerzos de la población negra para formar sindicatos y otro tipo de organizaciones de resistencia. En estos contextos de violencia física, simbólica e institucional, la negridad era un eminente riesgo y muchas personas negras mascogas / black seminoles se distanciaron de esta racialización. Sin duda la indianidad también era una forma de racialización subalternizada, pero, como argumenta Laura L. Lovett (2002) para el caso de los cherokee, la apropiación de la indianidad en vez de la negridad se convirtió en un intento de disminuir los efectos de la discriminación racial, algo que se veía en las narrativas familiares que romantizaban el aboleo indio. Sin embargo, hay que tomar estas afirmaciones con cautela, pues si bien la racialización desde abajo es un proceso empoderador y de resistencia, el color sigue importando y, por más que las personas y grupos tengan consciencia de sí mismas como indias, es posible que desde fuera se las siga viendo y tratando como negras si sus rasgos fenotípicos así lo indican; es decir, personas con piel más clara tienen más posibilidades de *pasar* como no-negras.

En el Brackettville de la actualidad las personas son conocidas como seminoles, sin el marcador racial de negridad, e incluso una de sus festividades principales carece del mismo marcador: Seminole Days. Lo que esto significa es que el nombre del grupo y sus implicaciones raciales están en contienda. Como observé en varias ocasiones durante mi trabajo de campo, algunas personas se incomodan con las palabras *black* y *negro* y esto ha generado tensiones. En una reunión de Sisca (Seminole Indian Scouts Cemetery Association), la asociación civil a través de la cual las y los negros mascogos / black seminoles de Brackettville organizan sus actividades, las y los miembros de la asociación debatieron largamente sobre si dejar o eliminar el marcador racial de unas camisetas y cachuchas que venderían para recaudar fondos. Los argumentos de quienes estaban en contra del uso de marcadores raciales eran dos. Por un lado, la palabra *negro* los remitía al racismo del siglo XIX y la consideraban ofensiva, pero, por el otro lado, argumentaban que eran indios y no había necesidad de enfatizar la negridad. Quienes defendían el

uso de las palabras *black* y *negro* —personas más jóvenes— también desarrollaron dos argumentos. El primero era que, pese a sus connotaciones racistas, la palabra *negro* era parte del nombre oficial con que se los había registrado en el ejército de Texas en el siglo XIX, *seminole negro indian scouts*, y había que ser fieles a esa historia. El segundo era un argumento más político que proponía la palabra *black* como una forma de reivindicar su historia y sus luchas de resistencia, sobre todo en un entorno notablemente blanco y racista como el de Brackettville. Debates similares surgieron en torno al nombre en la página de Internet de Sisca, a la que finalmente se le quitó el marcador de negridad.

La formación racial mexicana del siglo XX fue muy distinta a la de Estados Unidos. Posteriormente al blanqueamiento del siglo XIX, el mestizaje se convirtió en el proyecto del Estado posrevolucionario. El mestizaje forjaba la idea de una “raza mexicana” que definía al sujeto nacional como la mezcla de las mejores cualidades de indios y europeos, excluyendo a las poblaciones negras. Si bien en el siglo XIX se había logrado negociar la entrada de poblaciones negras a México, para 1924 se prohibió este tipo de migración con el argumento de que así se evitaría la degeneración racial (Saade Granados 2009). Considerando el borramiento discursivo de la negridad que ha llevado a la idea de que no hay negros en México y los que hay son extranjeros, es preciso preguntarse por qué las y los negros mascogos / black seminole han sostenido su racialización como negros en vez de privilegiar la indianidad, que en el México posrevolucionario e indigenista probablemente les hubiese dado mayores beneficios.

¿Por qué, como indicaba Robert, las y los negros mascogos / black seminole habían perdido sus costumbres indias? La respuesta simple es que se han mexicanizado, principalmente por haberse constituido como un grupo exogámico y tener prácticas matrimoniales con personas racializadas como mestizas. Eso explica la pérdida de indianidad y la transformación de algunos rasgos fenotípicos, pero no la retención de la negridad. Para entender este segundo aspecto hay que analizar las relaciones de propiedad y tenencia de la tierra.

Cuando las y los negros mascogos / black seminole negociaron su entrada a México, aceptaron ser soldados guarda-fronteras a cambio de ciudadanía y tierra. Tras múltiples tensiones y negociaciones, el Gobierno mexicano les otorgó la tierra de El Nacimiento de los Negros. Tanto en los documentos de negociación de entrada a México como en los de ratificación de derechos de tierra, se especifica que las y los negros mascogos / black seminole eran una colonia militar, una figura legal que los dotaba de derechos colectivos sobre la tierra y cierta autonomía en su organización política y social. Ejemplos de colonias militares en el norte de México

hay varios, como el ejido Namiquilpa en Chihuahua estudiado por Ana María Alonso (1995) y Daniel Nugent (1993), pero El Nacimiento de los Negros fue la única colonia militar poblada por gente racializada como negra. Desde la perspectiva de las y los negros mascogos / black seminole, esa no es una tierra otorgada por un Estado benévolo, sino que la “ganaron con sangre” por haber servido al ejército en la lucha contra los lipanes, comanches, caiguas y mescaleros en el siglo XIX.

En muchos sitios de América Latina los matrimonios exogámicos y la residencia patrilocal favorecen la herencia patrilineal y el control de la tierra por parte de los hombres, y El Nacimiento de los Negros no es la excepción. Sin embargo, en este caso se suma una clara demarcación entre las personas que se consideran negras y las que son *mexicanas*, término usado localmente para referirse a las personas mestizas, sobre todo mujeres, que han contraído matrimonio con algún negro mascogo / black seminole. En la lógica de las y los negros mascogos / black seminole, la tierra es de los negros y solo ellos tienen derechos sobre esta. En el marco de la neoliberalización del campo y tras la contrarreforma agraria de 1992, la tierra de las y los negros mascogos / black seminole se vio amenazada por la transformación de colonia a ejido y la consecuente posibilidad de privatización. La negridad se ha convertido en herramienta de defensa para retener los derechos de propiedad colectiva y autonomía ganados en el siglo XIX como colonia militar negra.

Un segundo factor es el de la migración a Estados Unidos. En la década de 1930 el estado de Coahuila inició un proceso de regionalización de la producción que se fortaleció en 1950 con el modelo económico nacional de sustitución de importaciones. El incremento de producción nacional requirió del aumento de mano de obra y de infraestructura para conectar regiones, de manera tal que localidades hasta entonces aisladas se integraron más a la economía nacional y muchos campesinos migraron del campo a la ciudad para ser proletarizados. Las minas y fundidoras, así como la migración a Estados Unidos, se convirtieron en alternativas económicas para las poblaciones fronterizas, especialmente en tiempos de sequía. Las migraciones intensificaron también los procesos de mestizaje y la mexicanización de las y los negros mascogos / black seminole, de forma tal que para 1965 solo la mitad de los adultos en El Nacimiento de los Negros se consideraban negros y para la década de 1990 menos personas reivindicaban su negridad (Madrid 2011). Sin embargo, a mediados de esa misma década unos misioneros de Estados Unidos visitaron El Nacimiento de los Negros y decidieron apoyar a las y los negros mascogos / black seminole para conseguir visas de diez años para Estados Unidos, algo muy necesario para ellos debido al endurecimiento de la frontera posterior a la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte

entre México, Estados Unidos y Canadá en 1992. La visa pudo ser negociada para la “tribu mascogo”; para poder tener acceso a ella, las personas debían demostrar que realmente eran miembros de la comunidad, es decir, negros, a través de cartas emitidas por la autoridad de El Nacimiento de los Negros. La gente relata que el proceso se les salió de las manos porque personas que no se identificaban como negras de pronto querían serlo para obtener la visa; es decir, la posibilidad de cruzar la frontera en los años 1990, en conjunción con la contrarreforma agraria de 1992, desató un proceso de reivindicación de la negridad que persiste en la actualidad.

El giro multicultural tanto en México como en Estados Unidos a partir de la última década del siglo XX ha contribuido con las identificaciones de negridad en un lado de la frontera y de indianidad en el otro: las y los negros mascogos / black seminole han suturado —tomando prestado el concepto de Stuart Hall (1996)— sus identificaciones raciales a los discursos y prácticas de reconocimiento jurídico y cultural por parte del Estado. Mientras que en Estados Unidos el reconocimiento de las “tribus” indias ofrece la posibilidad de adquisición de tierra comunal, beneficios correspondientes al Estado de bienestar como educación y salud e incluso el manejo de casinos, en México el movimiento por el reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes se observa como una promesa que, aunque hasta ahora no se ha traducido más que en concesiones culturales, eventualmente dotará de beneficios simbólicos y materiales a las poblaciones negras<sup>7</sup>. En estos contextos, un grupo de black seminole en Estados Unidos moviliza su indianidad para buscar el reconocimiento, mientras que algunas personas en El Nacimiento de los Negros empiezan a autonombrarse como afrodescendientes (en vez de negras, como es tradición) y a vincularse con las poblaciones negras de Oaxaca, Guerrero y Veracruz que han impulsado los movimientos por el reconocimiento.

## La afroindianidad como resistencia a la hegemonía racial

El proceso de racialización de las y los negros mascogos / black seminole, a través del tiempo y las fronteras, permite complejizar nuestro entendimiento de la

7 En agosto de 2019 la Constitución mexicana fue modificada para anexar un apartado de reconocimiento jurídico a las poblaciones afrodescendientes y en 2020 por primera vez se las incluyó en un censo nacional.

construcción de categorías raciales para verlas más allá de las adscripciones fenotípicas y culturalistas. Al teorizar la negritud e indianidad como relaciones sociales, dejamos de pensarlas como características estáticas y develamos la forma en que se producen las clasificaciones a partir de relaciones de poder que articulan tanto intereses hegemónicos como subalternos. Dicho de otra manera, la indianidad y la negritud indican posiciones dinámicas en un sistema jerarquizado y racializado de poder.

Para el caso de la población transfronteriza de negros mascogos / black seminoles, propongo que estas relaciones sociales han obedecido a una lógica a la que Gregory Bateson *et al.* (1956) denominaron *double bind*, es decir, una doble atadura o un dilema. En sus discusiones sobre esquizofrenia, Bateson y sus colegas describían la experiencia de individuos que reciben mensajes opuestos y contradictorios que surgen de figuras de poder. Estos escenarios paradójicos usualmente funcionan como formas de control que llevan a las personas a efectuar acciones y tomar decisiones que nunca son del todo exitosas ya que pueden tener resultados positivos en un ámbito, pero negativos en el otro. Si llevamos el análisis de Bateson *et al.* (1956) a sujetos colectivos y a fenómenos sociales más amplios, podemos concluir que la racialización de las y los negros mascogos / black seminoles ha sido un constante dilema tanto para ellos como para las figuras de poder que los nombran. Al cruzar fronteras históricas y espaciales también cruzaron fronteras raciales. En el marco de una lógica discursiva, más no real, en el que la negritud y la indianidad son mutuamente excluyentes, las y los negros mascogos / black seminoles se han visto obligados a privilegiar una o la otra en determinadas circunstancias, con lo cual han logrado mejoras de vida a través de las racializaciones, pero han perdido rasgos de su experiencia histórica al desdibujar el énfasis en la afroindianidad. Cuando Robert dice que en El Nacimiento se han perdido las formas indias, está apuntando a las decisiones imposibles que las y los negros mascogos / black seminoles han tenido que tomar, y a la forma en que esas decisiones que parecieran impuestas desde afuera y usadas estratégicamente desde adentro se internalizan y convierten en subjetividad.

Reconociendo el dilema, que para Bateson *et al.* (1956) es un laberinto sin salida, propongo que las y los negros mascogos / black seminoles están encontrando espacios de fuga. Por un lado, si bien su historia nos muestra la racialización desde arriba como forma de administración y capitalización de la diferencia, también observamos a una población que, entendiendo las violencias a las que se sujeta, ha logrado apropiarse de la racialización y movilizar sus posibilidades para la mejora de sus condiciones materiales de existencia. Vemos esto con el grupo de

negros mascogos / black seminole en Estados Unidos que se ha nombrado Absentee Seminole Tribe of Texas, ha constituido un gobierno tribal y busca su reconocimiento como tribu india en ese país. Se observa también en México donde, tras el reconocimiento jurídico de 2019, un grupo de mujeres, en diálogo con activistas del centro y sur del país, ha empezado a reivindicar su identidad afrodescendiente, incluso adoptando atuendos que remiten a su descendencia africana.

Por otro lado, migrantes como Robert hoy en día se rehúsan a la elección entre negridad o indianidad y reivindican su afroindianidad como una forma de resistencia al orden hegemónico racial. Esto es algo reciente, pero vemos estas articulaciones a través de familias y representantes de Sisca que cruzan constantemente la frontera y van tejiendo lazos cada vez más estrechos entre la población de Brackettville y la de El Nacimiento de los Negros. Con estas acciones refuerzan su identidad colectiva transfronteriza — rechazando las divisiones impuestas por los Estados nación y sus fronteras— y con ello adoptan tanto la indianidad estadounidense como la negridad mexicana. La afroindianidad quedó plasmada por medio de una piedra que tradicionalmente marcaba la entrada a El Nacimiento de los Negros con la leyenda “El Nacimiento Tribu Negros Mascogos”. Durante mi estancia de campo, un miembro de la familia migrante que más ha trabajado para la unidad transfronteriza se llevó la piedra y cambió la leyenda por “El Nacimiento Tribu Negros Mascogos & Seminol’s”. Este acto me parece significativo porque, cuando conocí a la persona que lo hizo, en varias ocasiones me dijo que las y los negros mascogos de México no eran indios ni seminole; sin embargo, después de que sus hijos se involucraron en las actividades de Sisca en Brackettville, donde se enfatiza la identidad india seminole, fue adaptando su discurso hasta que se apropió de la afroindianidad y esto fue lo que plasmó en la piedra. Pero estas dinámicas de cambio no se quedan en procesos simbólicos o relaciones familiares, ya que buscan también el trabajo colectivo para responder a problemas materiales que van desde infraestructura hasta dinámicas migratorias. Además de la importancia simbólica y material de narrar la historia en sus propios términos y sin negar sus propias identificaciones, la afroindianidad empieza a convertirse en herramienta para demandar a los dos Estados nación a los que pertenecen que se hagan reparaciones por la violencia ejercida hacia ellos como indios y negros transfronterizos. Desde esta perspectiva, la racialización desde abajo se convierte en una lucha por la justicia racial.

En este trabajo he mostrado los procesos de racialización de las y los negros mascogos / black seminole desde una perspectiva antropológica e histórica. He argumentado que las y los miembros de esta población se han visto en la

necesidad de negociar su indianidad y negridad en articulación con dos Estados nación debido a sus circunstancias históricas y a la percibida imposibilidad de ser indios y negros al mismo tiempo, una idea que perpetúa las estructuras coloniales de poder que buscaban mantener a las poblaciones subordinadas separadas para evitar su organización y resistencia. He planteado que observar los procesos de racialización desde arriba y desde abajo en un entorno transfronterizo nos permite complejizar las discusiones alrededor de la racialización y el racismo para pensarlos en forma procesual, relacional y coyuntural. Comprender que las identidades raciales no son estáticas ni independientes de proyectos raciales que emergen de Estados nación y dinámicas globales nos obliga a preguntarnos continuamente sobre los mecanismos de clasificación que derivan en racismo.

He propuesto pensar en el reclamo de afroindianidad de las y los negros mascos / black seminole como un rechazo a la hegemonía racial que históricamente los ha obligado a elegir entre una y otra forma de racialización; sin embargo, esta es una autoadscripción reciente y es pronto para conocer sus implicaciones. Queda la tarea de investigar y analizar las intersecciones entre la indianidad y la negridad con mayor profundidad para preguntarnos sobre los mecanismos específicos de racismo que afectan a poblaciones afroindias en Estados Unidos, México y el resto de América Latina, y sobre las posibilidades de empoderamiento que podría ofrecer esta racialización desde abajo en el contexto de las luchas antirracistas.

## Referencias

- Alonso, Ana María.** 1995. *Thread of blood: colonialism, revolution, and gender on Mexico's northern frontier*. Tucson: University of Arizona Press.
- Appelbaum, Nancy P., Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Roseblatt.** 2003. "Introduction. Racial nations". En *Race and nation in modern Latin America*, editado por Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Roseblatt, 1-31. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Barot, Rohit y John Bird.** 2001. "Racialization: the genealogy and critique of a concept". *Ethnic and Racial Studies* 24 (4): 601-618. <https://doi.org/10.1080/01419870120049806>
- Bateson, Gregory, Don D. Jackson, Jay Haley y John Weakland.** 1956. "Toward a theory of schizophrenia". *Behavioral Science* 1 (4): 251-264. <https://doi.org/10.1002/bs.3830010402>
- Cadena, Marisol de la.** 2005. "Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities". *Journal of Latin American Studies* 37 (2): 259-284. <https://www.jstor.org/stable/3875686>

- , ed. 2007. Introducción a *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, editado por Marisol de la Cadena, 7-34. Bogotá: Envión Editores.
- Du Bois, William Edward Burghardt.** 1995. *The souls of black folk*. 100th anniversary edition. Signet Classic. Nueva York: Penguin Publishing Group.
- Foucault, Michel.** 1988. “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología* 50 (3): 3-20. <https://doi.org/10.2307/3540551>
- Fraser, Nancy.** 2000. “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era ‘postsocialista’”. En *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*, por Judith Butler y Nancy Fraser, 23-66. Madrid: New Left Review; Traficantes de Sueños.
- “**El gobierno y la civilización. —Una medida antinacional y antipolítica**”. 1850. *El Universal*, 19 de noviembre de 1850. Hemeroteca Nacional Digital de México, Universidad Nacional Autónoma de México. <http://www.hndm.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bf7d1e63c9fea1a477?intPagina=1&tipo=publicacion&anio=1850&mes=11&dia=19>
- Hall, Stuart.** 1996. “Introduction. Who needs ‘identity?’”. En *Questions of cultural identity*, editado por Stuart Hall y Paul Du Gay, 1-17. Londres: Sage.
- Hancock, Ian.** 2006. “Texas Gullah. The language of the Black Seminoles of Brackettville, Texas”. Manuscrito inédito.
- Kelley, Sean.** 2004. “‘Mexico in his head’: slavery and the Texas-Mexico border, 1810-1860”. *Journal of Social History* 37 (3): 709-723. <https://doi.org/10.1353/jsh.2004.0010>
- Knight, Alan.** 1990. “Racism, revolution, and indigenismo: Mexico, 1910-1940”. En *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, editado por Richard Graham, 71-114. Critical Reflections on Latin America Series. Austin: University of Texas Press.
- Lovett, Laura L.** 2002. “‘African and Cherokee by choice’: race and resistance under legalized segregation”. En *Confounding the color line: the Indian-black experience in North America*, editado por James F. Brooks, 192-222. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Lugones, María.** 2008. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa* 9: 73-101. <https://revistas.uni-colmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501>
- Madrid, Alejandro L.** 2011. “Transnational identity, the singing of spirituals, and the performance of blackness among Mascogos”. En *Transnational encounters: music and performance at the U.S.-Mexico border*, editado por Alejandro L. Madrid, 171-190. Nueva York: Oxford University Press.
- Miles, Robert.** 1982. *Racism and migrant labour*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Mullings, Leith.** 2004. “Race and globalization”. *Souls* 6 (2): 1-9. <https://doi.org/10.1080/10999940490506979>

- Mulroy, Kevin.** 1993. *Freedom on the border: the Seminole maroons in Florida, the Indian territory, Coahuila, and Texas*. Lubbock: Texas Tech University Press.
- . 2007. *The Seminole freedmen: a history*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Nugent, Daniel.** 1993. *Spent cartridges of revolution: an anthropological history of Nami-quipa, Chihuahua*. Chicago: University of Chicago Press.
- Porter, Kenneth W.** 1951. "The Seminole in Mexico, 1850-1861". *The Hispanic American Historical Review* 31 (1): 1-36. <https://doi.org/10.2307/2509130>
- . 1971. *The negro on the American frontier. The American negro, his history and literature*. Nueva York: Arno Press.
- Quijano, Aníbal.** 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Restrepo, Eduardo.** 2013. *Etnización de la negritud: la invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Restrepo, Eduardo y Julio Arias.** 2012. "Historizando raza". En *Intervenciones en teoría cultural*, por Eduardo Restrepo, 153-173. Popayán: Universidad del Cauca.
- Saade Granados, Marta.** 2009. "Una raza prohibida: afroestadounidenses en México". En *Nación y extranjería: la exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*, editado por Pablo Yankelevich, 231-276. La Pluralidad Cultural en México 20. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schwartz, Rosalie.** 1974. *Across the Rio to freedom: U.S. negroes in Mexico*. Southwestern Studies 44. El Paso: Texas Western Press; University of Texas at El Paso.
- Secretaría de Guerra y Marina.** 1851. *Memoria del secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina leída en la Cámara de Diputados el 3, y en la de Senadores el 4 de enero de 1851*. Ciudad de México: Imprenta de V. Torres.
- Smith, Andrea.** 2012. "Indigeneity, settler colonialism, white supremacy". En *Racial formation in the twenty-first century*, editado por Daniel Martinez HoSang, Oneka LaBennett y Laura Pulido, 66-90. Berkeley: University of California Press.
- Wade, Peter.** 2010. *Race and ethnicity in Latin America*. 2.ª ed. Anthropology, Culture and Society. Londres: Pluto Press.
- Wittich, Katarina.** 2020. "Origins of the seminole negro indian scouts". Seminole Negro Indian Scouts Historical Society. Manuscrito inédito.
- Wolfe, Patrick.** 2011. "Race and the trace of history: for Henry Reynolds". En *Studies in settler colonialism: politics, identity and culture*, editado por Fiona Bateman y Lionel Pilkington, 272-296. Nueva York: Palgrave Macmillan.