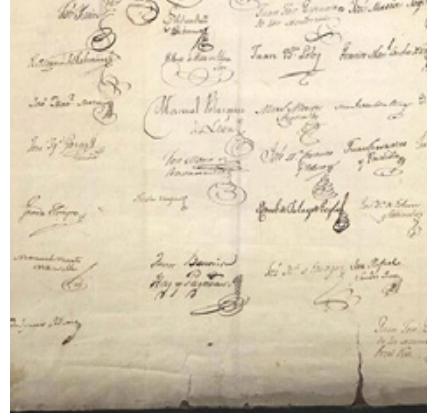


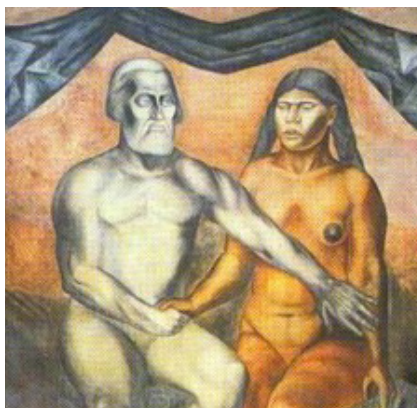
Reflexiones didácticas
en torno al racismo y
a la xenofobia en México

CUADERNILLO 4



Mestizaje y racismo en México

Eugenia Iturriaga, Olivia Gall, Diego Morales y Jimena Rodríguez



Reflexiones didácticas
en torno al racismo y
a la xenofobia en México

C U A D E R N I L L O 4

Mestizaje y racismo en México

Eugenia Iturriaga, Olivia Gall,
Diego Morales y Jimena Rodríguez

Personas autoras: Eugenia Iturriaga, Olivia Gall,
Diego Morales y Jimena Rodríguez

Coordinación editorial y diseño: Génesis Ruiz Cota.

Cuidado de la edición: Armando Rodríguez Briseño.

Imágenes y/o fotografías: Las imágenes utilizadas en este cuadernillo no tienen fines lucrativos sino de divulgación, y son propiedad de sus personas autoras. Las fuentes de consulta de cada una se especifican al final de esta publicación.

Con agradecimiento de carácter académico al proyecto PAPIIT-UNAM IG300218, cuya responsable es Olivia Gall.

Primera edición: noviembre de 2021.

© 2021. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
Londres 247, Colonia Juárez, Alcaldía Cuauhtémoc,
C.P. 06600, Ciudad de México
www.conapred.org.mx

Se permite la reproducción total o parcial del material incluido en esta obra, previa autorización por escrito de la institución.

Ejemplar gratuito. Prohibida su venta.

Impreso en México. *Printed in Mexico.*

Índice

Mestizaje y racismo en México.....	
¿Qué es el mestizaje?	
El nacimiento y desarrollo de la categoría mestizo en la Nueva España.....	
La creación de los Estados-nación y la necesidad de una identidad nacional.....	
La ideología del mestizaje en el México decimonónico.....	
Segunda mitad del siglo XIX: la ideología mestizante mexicana nadaba en el mar del racismo científico	
La Revolución mexicana y el indigenismo mestizante.....	
El auge y la crítica del indigenismo	
El reconocimiento legal de la multiculturalidad en México.....	
La demanda de visibilización de las y los afroamericanos y su reconocimiento como parte de la nación	
Reflexiones finales	
Actividades	
Bibliografía consultada	

Mestizaje y racismo en México

Desde hace más de un siglo la identidad nacional mexicana está asociada al ser mestizo, al hecho de que por las venas de las y los mexicanos corre tanto sangre indígena como española. Se nos ha enseñado, desde la infancia, que la sociedad actual es fruto de la continua mezcla entre estos dos grupos, que a lo largo de los trescientos años del periodo colonial y los doscientos de nuestra vida independiente esta mezcla ha ido conformando la identidad mexicana.

En este cuadernillo explicaremos qué es el mestizaje en sus tres acepciones: biológica, cultural y como relato histórico. Acto seguido, contaremos el relato historiográfico y oficial de la historia de México, entre la Colonia y los años setenta del siglo xx, pero siempre poniendo atención al tema del mestizaje, de la ideología mestizante del siglo xix y del proyecto mestizante del Estado posrevolucionario.

Más adelante, nos centraremos en: a) las críticas que durante la década de los setenta y ochenta del siglo xx se le hicieron al proyecto indigenista de asimilación de los pueblos indígenas al mestizaje nacional; b) un breve relato de la historia de la incorporación de las primeras reformas multiculturales que México hizo en su carta magna; c) las primeras denuncias que el movimiento indígena hizo en 1994, presentando al racismo como un problema grave en México, que ha afectado muy seriamente a los y las indígenas en este país, y d) la progresión del racismo antiindígena mexicano entre el levantamiento zapatista y la campaña de María de Jesús Patricia Martínez (Marichuy) por figurar en las boletas electorales de 2018 como candidata del Congreso Nacional Indígena a la Presidencia de la República.

A lo largo de todo este cuadernillo nos detendremos de manera específica en los distintos episodios de la vida de los y las afrodescendientes en este territorio: hablaremos de su situación en la Colonia y de lo ocurrido con esta población tras su liberación de la esclavitud en 1829. A partir de ese momento fue totalmente invisibi-

lizada en dos aspectos: no reconocerla como parte específica de la población nacional, a pesar de ser un importante componente demográfico a principios del siglo XIX, y no incluirla como una de las vetas del mestizaje nacional mexicano en construcción. Finalmente, abordaremos la forma en que los afroamericanos y afroamericanas del siglo XXI se fueron organizando, con el apoyo de otros sectores, para luchar por su visibilización, su reconocimiento y el otorgamiento de sus derechos dentro del marco legal multicultural.

Esto nos llevará a unas breves reflexiones concluyentes. En la primera parte, hablaremos de por qué y cómo el proyecto mestizante —la normalización e institucionalización de la idea de que el mestizo es el orgulloso centro de la identidad nacional mexicana— ha escondido la existencia y las modalidades del racismo en este país, y las consecuencias que ha tenido esto, hasta la actualidad, en las vidas de los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes y, también, en las de muchas personas mestizas. En la segunda parte de estas reflexiones, problematizaremos la relación entre multiculturalidad y antirracismo, tratando de demostrar que el tipo de proyecto multicultural que se ha desarrollado en México hasta el momento no es de carácter antirracista.

¿Qué es el mestizaje?

En este primer apartado veremos qué se entiende por mestizaje, primero como un proceso biológico y luego como un proceso cultural. Después, analizaremos el uso del mestizaje como un relato, como una narrativa sobre la población y la nación mexicana; un relato que ha sido central en la construcción de la identidad nacional del México independiente.

El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) define la palabra *mestizaje* de la siguiente manera:

- Cruce de razas diferentes.
- Mezcla de culturas distintas, que da origen a una nueva.

En la primera definición, el mestizaje es entendido como un proceso biológico, como el cruce de “razas”, sean éstas animales, vegetales o humanas. En el caso de los humanos, esta definición utiliza el concepto de “raza” para indicar que el mestizaje es la descendencia entre personas que son consideradas distintas por su aspecto físico y biológico.

Desde mediados del siglo xx, diversas disciplinas científicas como la biología, la genética y la antropología han demostrado que las “razas humanas” no existen. Hoy sabemos que todos los seres humanos pertenecemos a la misma especie *Homo sapiens* y que no existen razas humanas biológicamente determinadas. Todos los seres humanos que han habitado el planeta Tierra —incluyendo los 7,700 millones que lo habitan en la actualidad— comparten un 99.9% de coincidencia en el adn (Ver Cuadernillo 1. *¿Existen las razas humanas?*).

En su acepción cultural, el mestizaje sólo puede aplicarse a los humanos. En este sentido, entendemos el mestizaje como la creación de una cultura nueva a partir de la mezcla de dos o más preexistentes. Así, la palabra *mestizo/mestiza* puede ser un sustantivo o un adjetivo. Según el diccionario, *mestizo* proviene de la etimología latina tardía *mixticius*, y quiere decir “mezclado”. Es decir, se entiende por *mestizaje* la acción de mezclar, y por *mestizo* o *mestiza* el resultado de la mezcla. Dicha mezcla puede ser:

- Biológica: las y los mestizos —sean animales, humanos o vegetales— integran los rasgos genéticos provenientes de sus ancestros de diferentes poblaciones, general y erróneamente concebidas como “razas”.
- Cultural: cuando una sociedad recrea elementos mezclados de dos o más culturas distintas.

El nacimiento y desarrollo de la categoría *mestizo* en la Nueva España

La noción de *mestizo* se originó en la península Ibérica de la Edad Media y no tenía una connotación biológica, sino que se refería a “una elección política: [...] los *mistos* o mestizos eran los cristianos que prefirieron aliarse con los musulmanes contra el rey Rodrigo” (Gruzinski, 2007: 49). Con la conquista de América, esta noción se resignificó para hacer referencia a la mezcla de personas españolas e indígenas. Desde el principio, los varones españoles tuvieron encuentros sexuales con las mujeres indígenas —muchas veces forzados—, dando como resultado una descendencia que no era ni española, ni indígena, sino algo más, algo distinto.¹

Conforme pasó el tiempo hubo más mestizos, cuyas costumbres y prácticas culturales fueron tomando elementos de los dos grupos. La dominación española en la Nueva España implicó que los conquistadores establecieran sus instituciones sociales, políticas y culturales sobre las instituciones prehispánicas. Sin embargo, también ocurrió que estas instituciones, extrañas a estas tierras, se fueron mezclando con aquellas de los pueblos originarios.

Frente a la cruenta colonización española, los pueblos originarios, llamados “indios” por los conquistadores, se enfrentaron a un nuevo orden que trastocó la forma en la que habían vivido por siglos. Durante el siglo *xvi*, entre 70 y 90% de la población nativa murió a causa de las enfermedades que las y los europeos trajeron a América, como la viruela y el sarampión (Muriá, 2010: 92). Para entonces, la mayoría de los españoles ya eran inmunes a dichas enfermedades, pues llevaban siglos de haber estado en contacto con ellas, mientras que las y los indígenas americanos no lo eran.

¹ Hay que recordar que al principio de la Colonia no llegaron mujeres españolas a estas tierras. Su presencia data aproximadamente a partir de la segunda mitad del siglo *xvi*. Más adelante también hubo algunos encuentros sexuales y reproductivos de mujeres españolas con hombres nativos, aunque éstos fueron menos importantes en términos numéricos que los de los hombres españoles con las mujeres nativas.

A lo largo de los tres siglos de la colonización, el proceso de sojuzgamiento, es decir, de sometimiento con violencia de los pueblos indígenas fue muy profundo. Sin embargo, no siguió el camino del sometimiento extremo o de una separación física absoluta entre colonizadores y colonizados, como fue el caso de colonizaciones conducidas por otras monarquías europeas. Por ejemplo, en las Leyes de Indias se estableció cierta protección de las personas nativas; la Controversia de Valladolid —en la que se determinó que “los indios tenían alma”— redundó en no esclavizarlos. También hubo un importante interés por parte de los religiosos para tratar de conocer, entender y traducir las culturas indígenas. Como suele ocurrir con la cultura, que se aferra a la memoria a pesar del paso del tiempo y de los acontecimientos, los elementos, prácticas y simbologías indígenas se fueron incorporando a la naciente sociedad colonial.

La población novohispana

En la Nueva España el grupo poblacional mayoritario, a pesar del colapso demográfico debido a la presencia de las enfermedades traídas por los europeos a América, fue el de los denominados “indios”, es decir, las y los pobladores originarios de aquel territorio.

El segundo grupo poblacional fue el afrodescendiente. La muerte de millones de personas indígenas a causa de la viruela y el sarampión, aunado a la prohibición, desde mediados del siglo *xvi*, de esclavizarlas, hizo que los españoles requirieran mano de obra para la extracción minera y las actividades ganadera y agrícolas (Velázquez e Iturralde, 2016: 36).

Cálculos basados en los registros de las compañías navieras y de la aduana de la época consideran que [...] de 1576 a 1650 [...] llegaron a la Nueva España entre 200,000 y 250,000 africanos. Una cifra que no

considera a los que fueron introducidos de contrabando, algo difícil de estimar, y a los que nacieron esclavos en la Nueva España (Vinson y Vaughn, 2004: 11).

A la Nueva España llegó no sólo un pequeño porcentaje de población afrodescendiente esclavizada, sino que también arribaron personas afrodescendientes en condición de libertad, algunas de las cuales se desempeñaron como soldados, artesanos y herreros, entre otros oficios. A diferencia de otras partes del mundo, en la Nueva España era posible dejar de ser esclavo. Las vías para lograrlo eran diversas: la libertad podía ser otorgada por quienes detentaban el contrato de propiedad sobre una persona esclavizada, en reconocimiento al trabajo, a los cuidados y las atenciones que las personas esclavizadas les brindaban. Éstas también podían comprar su libertad ahorrando dinero por medio de la venta de algunos productos que “sus amos” autorizaban. El ser miliciano permitía acceder a ciertos privilegios reservados a los militares y podía redundar en la liberación. Los hijos de hombres afrodescendientes con mujeres indígenas nacían libres, pues la condición de esclavitud se transmitía por vía materna y las mujeres indígenas eran libres. En ciertos casos los hombres españoles, criollos o mestizos reconocían la descendencia que tenían con mujeres esclavas, liberando a sus vástagos de la esclavitud (Velázquez e Iturralde, 2016: 70-74).

Las y los esclavos africanos traídos a la Nueva España tuvieron una presencia demográfica y cultural que no ha sido reconocida en la historia oficial, ni en los libros de texto en los que estudian las niñas y los niños mexicanos. Las y los africanos que llegaron a la Nueva España en condición de esclavitud fueron sometidos a un trato cruel, por lo que hubo fugas, protestas e incluso insurrecciones armadas. Las personas esclavizadas que lograban escapar de sus “dueños” fueron llamados cimarrones. El término *cimarrón* hacía referencia a animales salvajes, que, habiendo sido domesticados, huyeron de regreso a las cimas montañosas, por lo que, llamar cimarrones a las personas que habían escapado de la esclavitud fue una forma de equiparlos con

animales salvajes, feroces e indolentes (Cruz-Carretero, 2003: 73-77). Las y los prófugos construyeron comunidades a las que se denominó palenques.

¿Sabías que?

Una de las primeras y más radicales rebeliones de los afrodescendientes “cimarrones” fue la conducida por Gaspar Yanga, mejor conocido como Yanga o Ñyanga.

Gaspar Yanga fue apresado en Guinea y pertenecía a la etnia de los Bore o Brong. Llegó a la antigua Veracruz, donde fue vendido y llevado a una finca azucarera de la región. Alrededor de 1570 Yanga huyó de su amo y se refugió con un grupo de cimarrones en las cercanías de la actual ciudad de Córdoba. Ahí construyeron un palenque que fue creciendo con la llegada de más personas fugitivas. La fuga se castigaba con la muerte y la cacería de personas esclavizadas era frecuente. Muchos historiadores coinciden en que las personas que vivían en los palenques sobrevivían saqueando haciendas y fincas, así como asaltando la ruta México-Veracruz, la vía de tránsito y comunicación más importante en la América española.

El virrey Luis de Velasco y Castilla intentó poner orden en la región sin mucho éxito por lo que tuvo que negociar con los palenqueros. Yanga había solicitado un área independiente a cambio de tributo y la promesa de apoyar a las y los españoles que fueran atacados en los caminos. En 1609 el virrey les concedió vivir en un lomerío llamado Las Palmillas. Se desconoce la fecha en la que murió Yanga, pero la lucha que inició la continuaron sus descendientes. En 1630 establecieron el primer pueblo afrodescendiente libre del continente americano, llamado El pueblo Libre de San Lorenzo de los Negros, cerca de

Córdoba. No obstante, en esas tierras no se podía sembrar y tampoco había pasto para criar animales, por lo cual el 30 de diciembre de 1654 se les dio licencia, y en enero de 1655 el pueblo se trasladó a otro lugar, y más adelante su nombre cambiaría al de Yanga, en honor al libertador.

Presencia de Yanga en la memoria



Imagen 1. Mural de Yanga. Museo Regional de Palmillas, Yanga, Veracruz.

En la cúspide de la estructura social de la Nueva España estaban las y los españoles, agrupados en peninsulares, personas que venían de la península Ibérica, y los criollos, hijos e hijas de los primeros, pero que habían nacido en suelo americano. Durante una buena parte del periodo colonial las y los peninsulares acapararon la administración y la actividad económica. A partir de los procesos de modernización administrativa, conocidos como las reformas borbónicas (1760–1810), los criollos fueron teniendo acceso a posiciones de poder, particularmente en los ayuntamientos y cabildos, así como en la administración imperial. Los españoles, a pesar de ser la

minoría demográfica, acaparaban la mayor parte de la riqueza y llevaban las riendas del poder político, eclesiástico y militar en la Nueva España.

Durante la Colonia la población era clasificada por *calidades*. Éstas incluían a las personas españolas nacidas en España o nacidas en territorio americano, a las indígenas, afrodescendientes y a las distintas mezclas entre las calidades anteriores a las que llamaron *castas*, personas que eran producto de la mezcla o mestizaje de más de dos grupos poblacionales.

En la Nueva España los distintos grupos poblacionales —españoles, indígenas, africanos y afrodescendientes y las diversas castas— tenían diferentes estatus legales y obligaciones fiscales, así como prerrogativas sociales y económicas diferenciadas. La organización sociopolítica de la Nueva España se dividía en *república de indios* y *república de españoles*. En esta división, que funcionó por algún tiempo, las personas indígenas eran ubicadas en pueblos, separados de las y los españoles. Esta medida facilitaba, por un lado, la evangelización y, por otro, conocer el número exacto de habitantes para calcular el tributo. A los pueblos o repúblicas de indios les fueron reconocidas sus tierras y la jerarquía social de sus personas nobles o caciques, a quienes muchas veces se les condonaba el tributo. La república de españoles —villas y ciudades— fue organizada siguiendo el modelo castellano. En un principio, la población africana y afrodescendiente vivía junto a la española en condiciones de esclavitud. Con el pasar del tiempo la población se fue mezclando, las distintas “castas” o mezclas fueron creciendo, por lo que las y los mestizos, mulatos o pardos podían vivir indistintamente en cualquiera de las dos repúblicas, pagando tributo u otro tipo de contribuciones. La división de castas no fue un régimen de segregación. Con el pasar de los años, la Corona y la Iglesia no mantuvieron una separación estricta de las distintas poblaciones.

En el siglo XVIII, en algunas partes del imperio español, se pintaron cuadros sobre las distintas mezclas que se daban en la región. Este género pictórico, *pintura de castas*, daba cuenta del “complejo proceso de mestizaje entre los tres grupos principales que habitaban ese territorio español: indígenas, africanos y españoles” (Katzew, 2004: 5).

Los nombres de las castas cambian dependiendo de la región y de la época. Se nombraron más de cuarenta posibles combinaciones como *lobo*, *coyote*, *cambujo*, *sambaigo*, *tente en el aire* o *no te entiendo*.

Un mosaico de castas



Imagen 2. Pintura de castas que al pie dice “Expresiones de las castas de gentes de que se compone este reino de México los motivos porque resulto la diversidad y los nombres de todas las calidades hechas en la Puebla de los Ángeles”.

A partir de lo representado en estos “cuadros de castas” se ha popularizado la idea de que la sociedad novohispana estaba estructurada de acuerdo con las categorías que aparecen en estas imágenes. Esta idea es promovida hasta el día de hoy en la educa-

ción básica de México como un hecho histórico fehaciente. Sin embargo, salvo por “mestizo” y “mulato” o “pardo” estas categorías no eran usadas en la vida cotidiana, ni en los registros oficiales de la época para nombrar o clasificar a la población. Estos cuadros fueron encargados por las élites metropolitanas para presentar la diversidad social y cultural del virreinato a quienes visitaban la Nueva España o quienes tenían acceso a estas obras en Europa.

La secuencia del blanqueamiento

Imágenes 3, 4 y 5. En el primer cuadro se ilustra cómo la mezcla de español e indígena produce al



Español e indígena: mestizo



Español y mestiza: castizo



Español y castiza: torna español

“mestizo”. En el segundo se representa la mezcla de español y mestiza, origen del “castizo”. En el tercer cuadro se muestra cómo la mezcla de español y castiza produce “torna español”, es decir, que su descendencia se vuelve de nuevo “española”. Esto evidencia la posibilidad de un blanqueamiento secuencial cuando las y los mestizos e indígenas se unían con descendientes de españolas y españoles.

En los cuadros de castas se puede observar una secuencia de blanqueamiento cuando la mezcla se da entre personas españolas e indígenas. En los ribetes de los cuadros se puede leer: español e india produce mestizo; español y mestiza produce

castizo; español y castiza se vuelve español. Mientras no entrara en la ecuación una persona afrodescendiente, existía la posibilidad de ascenso, hacia “ser tenido por español”. Así, un particular tipo de mezcla da como resultado el blanqueamiento de la población. Ésta es una idea que permanece hasta nuestros días y que ha sido promovida en México a lo largo de los siglos XIX y XX (Iturriaga, 2020).

En la mezcla con africanos no es posible el blanqueamiento



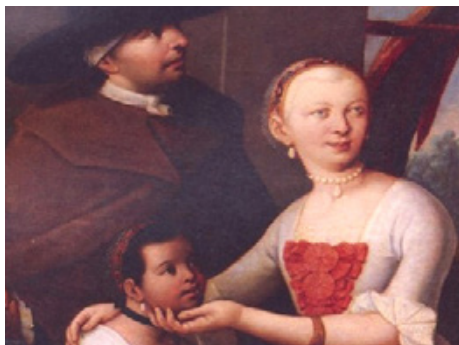
Español y negra: mulato



Español y mulata: morisco



Español y morisca: albino



Español y albina: torna atrás

Imágenes 6, 7, 8 y 9. En los cuadros se puede apreciar que al incluir a la población africana o afrodescendiente en las combinaciones se hace imposible “retornar a ser español”. Sólo la repetida combinación

de personas indígenas con españolas podía tener ese resultado, lo cual demuestra las fuertes jerarquías establecidas entre poblaciones, así como el estigma que pesaba sobre las y los afrodescendientes.

El sincretismo en la Virgen de Guadalupe

Al inicio de la Colonia, la Corona española atacó el poder económico y social de las y los hijos de los primeros conquistadores e instaló en el virreinato una burocracia de funcionarios españoles peninsulares que excluyó a los españoles criollos de los cargos directivos. A finales del siglo *xvi*, estos españoles criollos desarrollaron una enemistad contra los peninsulares, a quienes empezaron a llamar “los gachupines”, término despectivo destinado a los peninsulares que se quedaban unos años en Hispanoamérica y regresaban enriquecidos a España.

Aunque los criollos no cuestionaron el dominio político de la Corona sobre el territorio y sobre sus súbditos, sí exigieron el reconocimiento de sus derechos a las tierras y a construirse en ella una identidad propia. En cuanto a la dimensión religiosa, necesitaban fundar una base para su propia Iglesia, a la que buscaban dar autonomía respecto del clero peninsular. La historia religiosa de esta Iglesia criolla nació en 1532, cuando un hombre nahua, Juan Diego, afirmó que se le apareció la Virgen María en el cerro del Tepeyac, al norte de la Ciudad de México, y le dijo que ella habría de ser la “protectora de los indios”. Juan Diego la describió como una hermosa virgen de piel oscura, conocida desde entonces como la Virgen de Guadalupe, la Virgen morena.

El arzobispo fray Juan de Zumárraga declaró que él también había visto la imagen de la virgen en un trozo de tela que Juan Diego le llevó. Ordenó colocar ese lienzo en una ermita situada en el mismo sitio en el que, durante décadas, las y los mexicas de esta región realizaban procesiones para adorar a Tonantzin, “madre de los dioses”, “nuestra madre”, una importante deidad mexica antes de la Conquista española.

Colocar la imagen en esta ermita en particular tuvo un fuerte poder simbólico y religioso entre los pueblos indígenas. No sólo en los de la región central de la Nueva España, ya que se montó sobre la importante tradición mexicana del *ixiptla* —encarnación de una divinidad en forma de ser humano o animal—, cuyo significado era que “cualquier objeto sagrado podía condensar una presencia divina, convirtiéndose en esa misma presencia” (Gruzinski, 1994: 19). Surgió así un nuevo sincretismo entre la tradición del *ixiptla* y aquella que habría de nacer a partir de la consagración de la virgen morena. Éste tendría gran éxito tanto entre los pueblos criollos como entre los originarios. La Virgen de Guadalupe se fue convirtiendo simbólicamente en madre y protectora de todos, y la evangelización de los pueblos originarios por los frailes novohispanos encontró menos barreras a partir de entonces.

La Virgen de Guadalupe, patrona de la Nueva España



Imagen 10. Cuadro de castas de Luis de Mena, 1750. Nótese la posición central de la virgen, estableciendo patronato sobre todas las poblaciones novohispanas.

En 1648, Miguel Sánchez, sacerdote, teólogo y célebre predicador criollo, publicó el libro *Imagen de la Virgen María, madre de Dios de Guadalupe*. En él afirmó que la aparición de la virgen morena convirtió a estas tierras en símbolo de orgullo y optimismo para los nacidos en ellas, al ser un regalo especial de Dios para todos ellos. Ésta fue la culminación del proceso de autoafirmación de las y los criollos y de su progresiva separación de España.

El historiador Enrique Florescano señala que “a partir de entonces la Guadalupeana sería el emblema orgulloso de la patria criolla, el símbolo de identidad de un grupo hasta entonces huérfano de prestigios propios, y un puente de unión entre el grupo criollo y el mundo también desarraigado de los indios” (Florescano, 1986). Este puente religioso, encarnado en la Guadalupeana, se había vuelto sumamente eficiente, pues las personas indígenas y las criollas practicaban por igual este culto híbrido de la virgen morena, que se convirtió en el símbolo de su tierra común.²

El poder de la Virgen de Guadalupe como figura simbólica central de la contradictoria hibridez novohispana se conoce como el guadalupanismo. A lo largo de la historia novohispana esta construcción cultural unió a sectores muy diversos —muchas veces étnica o ideológicamente opuestos— de la sociedad colonial. Su poder como representación social identitaria central de la historia novohispana se extendería hasta nuestros días. La virgen de Guadalupe, la “Madre de México”, sigue siendo

² Es necesario señalar que, sin duda, hubo diversas resistencias indígenas a la conquista espiritual que implicaba la evangelización católica. Hubo varios grupos indígenas que resistieron a las formas de vida y religión que predicaban los misioneros. Los acaxees de Durango se sublevaron continuamente contra las misiones jesuitas; en el siglo XVIII, los coras y huicholes lograron repeler la penetración de las misiones jesuitas y franciscanas en lo que hoy son zonas de Jalisco, Zacatecas, Nayarit y Durango; los mixes en los valles y sierras del actual estado de Oaxaca lucharon contra los dominicos, oponiendo resistencia a la conversión cristiana (Florescano y Eissa, 2008: 100). Estas historias se repitieron a lo largo y ancho del territorio novohispano, no hay que olvidar que los procesos de sincretismo cultural que dieron pie a las nuevas formas culturales y religiosas de la Nueva España, y posteriormente de México, no se dieron en ningún caso sin tensiones y resistencias.

alternativamente criolla o indígena, indocumentada e incluso encapuchada. Aún hoy, muchos sectores sociales la consideran el emblema del México mestizo.

La creación de los Estados-nación y la necesidad de una identidad nacional

La revolución francesa en 1789 marca simbólicamente el inicio de los Estados nacionales en Europa. El historiador y politólogo Benedict Anderson, en su libro *Comunidades imaginadas* (1993 [1983]), explica cómo el relato histórico fue fundamental para fomentar la identidad de las nacientes naciones.

Anderson definió la nación moderna como “una comunidad política imaginada, como inherentemente limitada y soberana” (1993 [1983]: 23). Para él la nación es “imaginada” porque en la mente de sus integrantes existe la idea de que pertenecen a una misma gran comunidad, aunque los habitantes de este territorio nacional no se conozcan y haya desigualdades entre ellos y ellas. La nación es geográficamente limitada porque incluso la más grande del mundo tiene fronteras que la separan de otras naciones. Además, afirma que las naciones son soberanas porque cuentan con la garantía de libertad que les brinda el Estado soberano (Anderson, 1993 [1983]: 23-25).

En síntesis, para que una nación exista debe consolidarse un sentimiento de comunidad nacional, un nacionalismo. El nacionalismo es un sentimiento, porque, entre las personas que conforman una nación, a pesar de la imposibilidad de conocerse entre sí, comparten elementos que las unen y diferencian de otras naciones. Ese relato de una comunidad imaginada permite a las y los habitantes de un país sentir un vínculo entre sí y con la nación misma, al tiempo que permite la cohesión entre diversos grupos, por más opuestos o confrontados que se encuentren dentro de un territorio. La narrativa oficial de los Estado-nación, a través de la historia de bronce, establece los orígenes de la nación, arma las piezas de las diversas historias de sus habitantes

y da un sentido que destaca la unidad por encima de las diferencias. Se ha llamado historia de bronce a aquella que exalta los eventos y los actores que han contribuido a la consolidación de un orden político preciso, a partir del cual se lee una narrativa determinada y parcial de pasado. La metáfora en torno al bronce alude a los monumentos patrios, las estatuas de héroes nacionales, las conmemoraciones de batallas y otras fiestas cívicas o religiosas que se vuelven hitos y rituales que sostienen una versión de la historia.

La historia de bronce es la que generalmente se cuenta en los libros de texto escolares, ya que se construyó con base en eventos cuidadosamente seleccionados, omitiendo ciertos conflictos y tensiones, exaltando otros, construyendo héroes y enemigos para invocar sentimientos nacionalistas y recrear el imaginario de construcción de una nación unida. En esta interpretación histórica, se reinterpreta y se dota de sentido a las acciones del pasado y a los personajes que intervinieron en ellas, exaltando sus contribuciones para configurar un presente común.

En México, como veremos en los siguientes apartados, la historia de bronce que se fue construyendo desde el siglo xix fue modelada por la ideología del mestizaje, cuya narrativa partía de la exaltación del pasado de algunas de las civilizaciones indígenas precolombinas, presentado como glorioso, y se desarrollaba en torno a un proyecto que integraría a las y los indígenas a la nación a través del mestizaje biológico y cultural.

La ideología del mestizaje en el México decimonónico

La Guerra de Independencia de México se extendió entre 1810 y 1821. En esos años, los españoles peninsulares y los criollos se disputaron el poder, y al final las élites comerciales y eclesiásticas, que se opusieron a la independencia en un inicio, decidieron

apoyar la emancipación de México, cuando ya no les convino seguir sujetas a la metròpoli. El 21 de febrero de 1821 Vicente Guerrero y Agustín de Iturbide firmaron el Plan de Iguala, con el que se declaró la Independencia de México.

¡Americanos! bajo cuyo nombre comprendo no sólo a los nacidos en América, sino a los europeos, africanos y asiáticos que en ella residen: tened la bondad de oírme. Las naciones que se llaman grandes en la extensión del globo, fueron dominadas por otras; y hasta que sus luces no les permitieron fijar su propia opinión, no se emanciparon. [...] Trescientos años hace que la América Septentrional está bajo de la tutela de la nación más católica y piadosa, heroica y magnánima. La España la educó y engrandeció formando esas ciudades opulentas [...] Aumentadas las poblaciones y las luces [...] la opinión pública y la general de todos los pueblos es la de la independencia absoluta de la España y de toda otra nación. Esta misma voz que resonó en el pueblo de los Dolores el año de 1810 [...] fijó también la opinión pública de que la unión general entre europeos y americanos, indios e indígenas es la única base sólida en que pueda descansar nuestra común felicidad.³

El 28 de septiembre de 1821 se firmó el Acta de Independencia y se conformó el Imperio mexicano. Una vez constituido el llamado “Estado cívico”, es decir, un Estado libre que estuviese dotado de un territorio propio y soberano, y armado tanto de instituciones de Estado como de normas constitucionales, había que construir el “Estado étnico”. Como ocurrió en otros países, los líderes del joven país procedieron a construir la “comunidad imaginada”, es decir la identidad de la nación. Para ello había que construir una historia nacional que diferenciara a México del resto de las

³ Las citas del siglo XIX que aparecen en este cuadernillo han sido adaptadas al español actual.

naciones y que cohesionara, con una identidad común, a los diversos habitantes de este enorme territorio. En el Acta de Independencia podemos leer:

La nación mexicana que, por trescientos años, ni ha tenido voluntad propia, ni libre el uso de la voz, *sale hoy de la opresión en la que ha vivido.*

Los heroicos esfuerzos de sus hijos han sido coronados; y está consumada la empresa, eternamente memorable, que [...] principió en Iguala, prosiguió y se llevó al cabo, arrollando obstáculos casi insuperables.

Restituida pues esta parte del septentrión al ejercicio de cuántos derechos le concedió el Autor de la Naturaleza. Y reconocen por inenajenables y sagrados las naciones cultas de la tierra; en libertad de constituirse del modo que más convenga a su felicidad; y con representantes que puedan manifestar su voluntad y sus designios; comienza a hacer uso de tan preciosos dones, y declara solemnemente, por medio de la Junta Suprema del Imperio, que es Nación Soberana, e independiente de la antigua España, con quien, en lo sucesivo, no mantendrá otra unión que la de una amistad estrecha, en los términos que prescribieren los tratados [...] Plan de Iguala y Tratado de Córdoba⁴

Tanto en el Plan de Iguala como en el Acta de Independencia, la élite criolla estableció las bases de la historia oficial. Una historia que reconoció el pasado indígena y la diversidad de la población como parte sustantiva de su conformación. El mestizaje fue el relato que se empezó a contar, conformándose así el núcleo étnico-racial de la mexicanidad. Las primeras piedras de la ideología nacional mestizante quedaron

⁴ Los énfasis son de los autores de este cuadernillo.

claramente colocadas desde el inicio del México independiente, cuando el nuevo Estado-nación se presentó como una feliz y sólida síntesis étnica, cultural y territorial. Desde el día uno de la vida de este nuevo país, el relato oficial, avalado por los principales líderes de las élites criollas —que más adelante serían llamadas “blancas”—, sostenía que la nación mexicana existía aún antes de la llegada de los españoles. Así, la historia de bronce que se construyó en México fijó como punto de partida común el entonces llamado “glorioso pasado indígena”.

Acta de Independencia de México

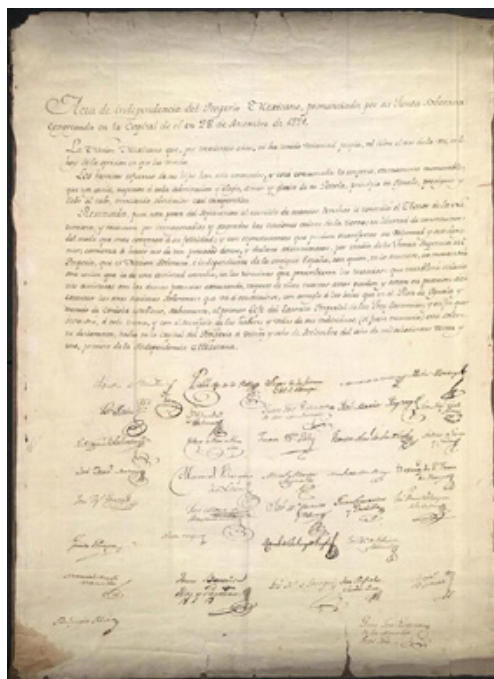


Imagen 11. Acta de Independencia del Imperio mexicano.

Los intelectuales mexicanos de la primera mitad del siglo XIX construyeron la narrativa mestizante. José María Luis Mora (1794–1850), considerado el padre del

liberalismo mexicano, fue uno de los primeros en plantear la necesidad de disolver a los pueblos indígenas en el crisol del mestizaje. Él planteaba “derretir la raza azteca en las masas en general”, manteniendo la división de clases, pero permitiendo a las personas indígenas disfrutar “los beneficios de la sociedad” (Mora, 1950 [1836]). Para Mora “el indio mítico” del pasado precolombino era el verdadero pilar de la nacionalidad, pero él creía, como lo planteó en México y sus revoluciones (1836), que las y los indígenas de entonces ya no eran sino “cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana”, que habían llegado a esa condición porque habían vivido por siglos aislados del “mundo civilizado” (Mora, 1950 [1836]: 63).

México fue uno de los primeros países de América Latina en abolir la esclavitud de personas afrodescendientes en 1829. Sin embargo, a pesar de que el Plan de Iguala había mencionado a las personas de origen africano, a partir de 1829 el Estado mexicano borró por completo del relato histórico a las y los afromexicanos. La historia de bronce se construyó como si nunca hubieran existido ni formado parte importante de la historia del nuevo país. Al liberarlos, el Estado convirtió a estas personas en ciudadanas y ciudadanos con igualdad de derechos, pero, simultáneamente, los dejó de nombrar en su especificidad.

Las y los mexicanos hemos sido educados con una historia de bronce en la que no hay rastros de afrodescendencia en la nación mexicana. Desde el inicio de la vida del México independiente, el *Estado étnico* mexicano no incluyó a las personas afromexicanas como parte de su comunidad imaginada, como parte del mestizaje. La veta africana del mestizaje colonial no fue recuperada, ni reivindicada, o dignificada dentro del mestizaje mexicano, pues discursivamente éste sólo se construyó con “dos vetas”: la indígena y la española.

¿Sabías que?

Vicente Guerrero fue el primer presidente afrodescendiente de México

Vicente Ramón Guerrero Saldaña nació en 1782 en Tixtla, en el estado que hoy lleva su nombre. Su padre era un arriero y armero afrodescendiente y su madre era una indígena nahua. Guerrero leía y escribía con fluidez el español, tenía conocimientos de aritmética y de las rutas comerciales de la región, hablaba bien el náhuatl, y destacó por su manejo de las armas y de la estrategia militar.

Al estallar la guerra de independencia, la familia de Guerrero participó en el bando insurgente. Morelos le encomendó comenzar la lucha en la Sierra Madre del Sur, ahí Guerrero luchó y resistió hasta volverse el último bastión de la insurgencia en contra del virrey Calleja. La resistencia que él encabezó fue tan importante que en 1821 los realistas tuvieron que negociar con él una tregua, lo que derivó en el triunfo de la independencia de México con la firma del Plan de Iguala.

Guerrero luchó contra Agustín de Iturbide, quien había sido nombrado Emperador de México, pero la derrota de este último lo obligó a huir del país. México adoptó entonces el sistema republicano. En enero de 1829, con un fuerte apoyo popular, Vicente Guerrero se convirtió, por un año, en presidente de México, y enfrentó con éxito el intento de reconquista de España. Decretó el 16 de septiembre de 1829 la abolición oficial de la esclavitud y aprobó otras leyes en beneficio de las clases populares. Su vicepresidente, Anastasio

Bustamante, y el Congreso de la Unión, integrado básicamente por conservadores, lo traicionaron, declarándolo no apto para gobernar. Fue fusilado en Cuilapam, Oaxaca, en 1831.

A partir del derrocamiento de Guerrero, se buscó deslegitimar su gobierno y trayectoria. Las y los historiadores mexicanos del siglo XIX le restaron importancia a su ascendencia africana e indígena. Estos orígenes casi no eran nombrados. En cambio, resaltaron su genio militar y en los retratos que se hicieron de él se le representaba en uniformes elegantes, con rasgos cada vez más blanqueados. Así, en la construcción de la identidad nacional mestiza, la ascendencia africana de Guerrero fue invisibilizada de dos formas: por un lado, fue despojado de méritos políticos, reducido a un comandante de guerrillas, incapaz de gobernar al naciente país; por el otro, las representaciones gráficas blanqueadas que se hicieron de él buscaban construir una imagen de homogeneidad de la clase política, negando así la diversidad que en ese momento prevalecía en el país. Hasta el día de hoy, las imágenes y el relato sobre Guerrero en los libros de texto de la educación básica siguen sin hacer referencia a su identidad afrodescendiente e indígena.



Imágenes 12 y 13. En estas imágenes de Vicente Guerrero, producidas en dos momentos distintos, se puede ver el blanqueamiento al que ha sido sometido este personaje. La primera es un retrato de cera de la época en la que fue presidente y, la segunda, es un retrato realizado en décadas después y que forma parte de la colección de pinturas de libertadores de Palacio Nacional.

Segunda mitad del siglo XIX: la ideología mestizante mexicana nadaba en el mar del racismo científico

La segunda mitad del siglo XIX marcó, en el mundo, la consolidación de la concepción de las diferencias humanas en términos raciales y del racismo como uno de los sistemas estructurales de dominación y creación de desigualdades. En estos años, México ya había perdido más de la mitad de su territorio y las élites gobernantes buscaban construir un Estado étnico fuerte que le diera cohesión interna al país. El hecho de que la mayoría de la población de México fuera indígena —perteneciente a diferentes pueblos a lo largo del territorio— representaba un obstáculo para consolidar al Estado-nación mexicano como una unidad nacional-cultural desde la mirada de estas élites. Sin embargo, los constructores del Estado-nación mexicano encontraron en el relato mestizante un camino convincente para lograr la anhelada unidad.

En este apartado conoceremos la influencia que el darwinismo social y el pensamiento nacionalista europeo tuvo en los intelectuales, científicos y políticos de la segunda mitad del siglo XIX. Es importante entender cómo la adaptación de esta teoría dio forma a la nación étnica mexicana. Para ello abordaremos dos temas: el pensamiento racial del siglo XIX y el dilema de las y los mexicanos decimonónicos entre la “pureza de sangre” y el mestizaje o “mezcla de sangres” como fundamento de la nación.

Discusiones científicas sobre la humanidad y sus mezclas

En Europa, para mediados del siglo XIX, la discusión científica, social y política sobre la diversidad racial de la humanidad llevaba ya varias décadas.⁵ Esta discusión con-

⁵ Ver Cuadernillo 1. *¿Existen las razas humanas?*

tribuyó fuertemente al desarrollo del racismo como uno de los principales sistemas estructurales de dominación, estrechamente ligado al nacionalismo.

En 1859, el naturalista inglés Charles Darwin (1809-1882) publicó *El origen de las especies*. Esta obra tuvo un fuerte impacto en el conocimiento humano de la naturaleza en nuestro planeta, comparable al que antes tuvieron Galileo Galilei o Isaac Newton. En ese libro, Darwin era discordante del entendimiento previo de las leyes que regían la vida biológica en la Tierra, afirmaba que las especies que seguían vivas —desde las bacterias hasta la humana— habían experimentado un muy largo proceso de incesantes cambios hasta llegar a su conformación biológica y genética actual. Lo que él descubrió es que, independientemente de la especie biológica, todas, sin excepción, se rigen por el principio de la *selección natural*. En la teoría darwinista, cada especie que nace en este planeta desarrolla *estrategias evolutivas* para preservar su existencia, mismas que no deben ser entendidas como conscientes o deliberadas, decididas y puestas en marcha, sino como una serie de procesos o mecanismos que cada especie viva aprende a desarrollar para adaptarse al medio ambiente en el que vive y garantizar su supervivencia el mayor tiempo posible.

Los pinzones de Darwin



Imagen 14. En esta imagen se ilustra la adaptación de los picos de los pinzones que estudió Darwin en las islas Galápagos y que fueron fundamentales para el desarrollo de su teoría de la selección natural.

En 1835 Charles Darwin arribó al archipiélago de las islas Galápagos en Ecuador. De los especímenes que él observó y llevó a Inglaterra para su estudio, se interesó en particular por un tipo de ave, los pinzones, en los que encontró la evidencia de su postulado de selección natural. Todas estas aves descendían de un ancestro común que habría llegado a las islas hace millones de años. El aislamiento de las islas con respecto al continente y la separación entre ellas habían producido ecosistemas distintos, es decir, diferencias en la flora y la fauna, que fueron produciendo procesos evolutivos distintos entre los pinzones, dando lugar a trece especies en el archipiélago. Unas de estas especies vivían en la tierra, otras en los árboles; unas se alimentaban de insectos y otras de semillas; es decir, cada una de ellas se fue adaptando a las particularidades de su entorno. Por ejemplo, el pico de las aves cambiaba de una isla a otra, ya que, como Darwin lo explicó, éste se había ido adaptando gradualmente a las condiciones del medio ambiente para que la supervivencia de la especie se viera garantizada a lo largo del tiempo.

Darwin acuñó el término de la sobrevivencia del más apto. Con éste, se refería al hecho de que, de todas las especies vivas, es decir, aquellas que habían logrado adaptarse mejor al medio ambiente, lograban también sobrevivir mejor y por más tiempo que otras. Con esta noción Darwin explicaba las estrategias evolutivas de cada especie y sus grados de eficacia. Resulta interesante destacar que, en su obra, esta idea no implicaba el establecimiento de jerarquías de superioridad/inferioridad entre especies.

En la teoría darwinista, el humano, como cualquier otro ser vivo, había ido evolucionado por miles de años para llegar a su conformación actual. Darwin negaba que las diferencias biológicas, fisiológicas o fisionómicas entre los humanos justificaran la división de la humanidad en “razas”. Sin embargo, mucho de lo expresado por él se ha confundido con las interpretaciones que el llamado *darwinismo social* hizo de su obra, utilizándola indebidamente para justificar la supuesta jerarquía entre las “razas humanas”.

Los naturalistas ingleses Herbert Spencer (1820-1903), Francis Galton (1822-1911) y el conde y diplomático francés Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) fueron quienes trasladaron varias de las ideas evolucionistas de Darwin, referentes al ámbito natural, a una propuesta acerca de cómo se regía y cómo debía regirse la sociedad humana de su tiempo. A continuación, destacaremos tres de las ideas centrales del darwinismo social:

1. En el caso de la especie humana, el proceso evolutivo implica no sólo una adaptación al medio, sino también una mejoría constante. A mayor evolución, mejor adaptación y mayor inteligencia, destreza, dominio de la naturaleza. Esto supone que, de todas las especies vivas, la humana es la que había tomado una ruta lineal ascendente hacia la perfección.
2. Dentro de las poblaciones humanas, entendidas como “razas”,⁶ hay una gradación que va desde las “menos aptas” y “menos evolucionadas” hasta las “más aptas” y “más evolucionadas”. En esta idea, el ser más o menos “apto” o el tener mayor o menor grado de “evolución” se establece de acuerdo con las “cualidades innatas” que tiene cada grupo —capacidad de raciocinio, inteligencia, belleza— para avanzar en el camino lineal y ascendente hacia la perfección humana.
3. El grado evolutivo de las poblaciones humanas conduce a que las “más aptas” y “más evolucionadas” sean social, cultural y moralmente superiores a las “menos aptas” y “menos evolucionadas”, estableciéndose así inevitables jerarquías de poder y dominación.

Como vemos, para los darwinistas sociales europeos la “raza superior” era la suya

⁶ La noción de “razas humanas” como principio diferenciador la hemos abordado en el cuadernillo 1 de esta serie ¿Existen las “razas humanas”?

—catalogada como “blanca” o “caucásica”—, y las distintas “razas” se colocaban debajo de ella, dejando lo que se consideró como “la raza negra” en el último peldaño racial. Ellos la llamaban la raza de mayor “atraso evolutivo” de nuestra especie. El darwinismo social desvirtuó las ideas de Darwin, haciendo mal uso de ellas y justificando una supuesta jerarquía entre las “razas humanas”, a pesar de que el propio Darwin negaba que las diferencias biológicas, fisiológicas o fisionómicas entre los humanos pudieran justificar la división de la humanidad en “razas”.

Las explicaciones del mundo basadas en la idea de “razas” superiores e inferiores alimentaron la formación de las identidades nacionales. Para los Estados nacionales que buscaron consolidarse en la segunda mitad del siglo XIX, la noción de *raza* les permitía articular la pertenencia a la nación y establecer sus fronteras. Se resaltó la idea de que a cada nación correspondía una “raza” y, también, que la raza podía favorecer o dificultar el progreso y la civilización de las naciones (Pérez Vejo, 2017: 61). Es decir, son las “razas” lo que nos diferencia como pueblos, pero también el factor que, desde la óptica del darwinismo social, nos podría llevar al progreso o a la decadencia.

Los darwinistas sociales señalaron que había obstáculos para el pleno desarrollo de las naciones. Llevando la noción de *la supervivencia del más apto* al terreno de la política. En la competencia entre los países europeos era necesario preservar la pureza de la “raza” blanca o caucásica, evitando su mestizaje con personas de otras supuestas “razas” vistas como inferiores. Es decir, para ellos, la mezcla implicaba “disolver la unidad racial” que supuestamente caracterizaba a los países europeos.

En ese sentido, las corrientes científicas que defendían las posturas de los darwinistas sociales tendieron a exaltar la idea de “una raza pura” como origen de los pueblos unificados dentro de los países modernos. Esta identificación entre una “raza” y un Estado-nación era una narrativa nacionalista y no un hecho histórico. Siempre han existido movimientos poblacionales que han permitido el contacto y la relación entre distintos grupos de personas dentro de un territorio. En ninguna época ha existido un país que sea cien por ciento homogéneo.

Pureza o mestizaje en la construcción del Estado-nación

Los darwinistas sociales pensaban que mestizaje era un proceso degenerativo. Consideraban que las mezclas entre “razas” producirían una descendencia deficiente, que tendería hacia un declive generalizado de la cultura y de la fortaleza de la comunidad de una nación. De ahí la obsesión de muchos países europeos con la “pureza racial”. Por ejemplo, Joseph Arthur de Gobineau escribió acerca de la población brasileña cuando fue embajador de dicho país entre 1869 y 1870:

Ni un solo brasileño tiene sangre pura; la combinación de matrimonios entre blancos, indios y negros está tan extendida que los matices de color son infinitos, provocando, en las clases bajas y altas, una degeneración de lo más lamentable (Gobineau, 1869, en Sánchez Arteaga, 2009: 77).

Los constructores de esos Estados nacionales en Iberoamérica tenían que preguntarse ¿qué hacer con un país donde coexistían dos o más “razas”? Las ideas del darwinismo planteaban dilemas difíciles para las naciones americanas cuya composición poblacional era diversa. En la mayoría de los países el porcentaje de población indígena era muy alto y con frecuencia pertenecía a diferentes grupos étnicos. Había también una fuerte presencia de población de origen africano. Se calcula que entre 1492 y 1870, los comerciantes portugueses, ingleses, franceses, holandeses y españoles transportaron al menos 12.5 millones de personas esclavizadas a diversas regiones americanas (Velázquez e Iturralde, 2016: 46). Además, el grupo de colonizadores europeos y sus descendientes habitaba junto con poblaciones inmigrantes chinas, turcas, filipinas y personas de otras regiones que llegaron durante el periodo colonial y a lo largo de todo el siglo XIX.

En América no se estableció un único modelo de construcción nacional. Para resolver el problema que implicaba la existencia de dos o más “razas” se tomaron dis-

tintos caminos. No obstante, en la mayoría de los proyectos nacionales prevalecieron los esfuerzos de moldear la identidad nacional como blanca y cristiana, por lo que excluyeron de esa identidad a las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Existen varios ejemplos de esto. En Canadá y Estados Unidos se crearon reservas indígenas y la población afroestadounidense permaneció segregada hasta bien entrado el siglo xx; en Argentina se promovió la inmigración europea y se llevaron a cabo campañas militares de exterminio de la población originaria, mientras que en Colombia las élites liberales de finales del siglo xix establecieron, en la Constitución de 1886, “un carácter de excepcionalidad para las poblaciones indígenas, entre las que no regiría la ‘legislación general de la República’ y que serían tuteladas por los poderes civiles locales y regionales” (Castillo y Rojas, 2005: 35). A la población afrocolombiana no se le otorgó la ciudadanía en pleno derecho, ni se le colocó bajo la tutela proteccionista del Estado, como sí se realizó con las y los indígenas. Por otro lado, en Guatemala, un país con un muy alto porcentaje de población indígena, el darwinismo social tuvo gran influencia, a tal grado que las élites propusieron una nación criolla. Sin embargo, el ideal de “blanquear” a la población guatemalteca fue “inviabile por razones demográficas y porque suponía eliminar a la principal mano de obra para el cultivo extensivo del café” (Casaús Arzú, 2017: 196-197). No obstante, intentaron invisibilizar a la población “india”, despojándola de su ciudadanía, así como de sus derechos políticos y sociales (Casaús Arzú, 2017).

A diferencia de estos países, en México se respaldó y justificó el mestizaje como proyecto de nación. El triunfo liberal implicó que se adoptaran posiciones del darwinismo social para explicar tanto la historia del país como el proceso que éste debía seguir para unificar su identidad nacional. Los liberales estaban convencidos de que los pueblos indígenas representaban un atraso para la nación y que por ello era fundamental convertir a esa gran parte de la población en individuos-ciudadanos mediante la educación, la transformación de la propiedad comunal en propiedad privada y el mestizaje con personas provenientes de migraciones europeas. La élite liberal pen-

saba que, para lograr su proyecto social, tenía que promover un modelo de cohesión bajo un Estado-nación, visión que se hizo más fuerte tras las pérdidas del territorio a lo largo del siglo XIX.

Desde la década de los sesenta del siglo XIX, en México se adoptó la filosofía positivista en la educación oficial. Aunque aún no existía un sistema educativo nacional, varias generaciones se educaron en el positivismo. El positivismo promulgaba que, a partir del conocimiento obtenido científicamente, se podían deducir leyes de carácter universal para resolver todos los problemas y ordenar la vida humana. Postulaba también que el conocimiento científico tenía carácter universal, válido para todas las personas en todas las circunstancias. Sin embargo, a pesar de su declaración de neutralidad y objetividad, ésta fue una filosofía utilizada como herramienta política, pues los positivistas “se consideraban poseedores de una verdad válida para todos los hombres y en su nombre atacaron todas aquellas verdades que no se conformaban con la suya” (Zea, 1968: 18).

El impulso que se dio al conocimiento científico se reflejó en el creciente número de investigaciones sustentadas por nociones del darwinismo social y de la ciencia positiva acerca de los pueblos indígenas de México para medir su “avance” o “atraso” evolutivo. En estas investigaciones los científicos mexicanos creyeron encontrar “datos objetivos” para hablar del que llamaban “el problema indígena” de México y para poder remediar ese “problema”. Algunos de los científicos influidos por el darwinismo social aseguraban que las personas de “raza indígena” eran decadentes en su biología. Otros intelectuales y/o políticos aseguraban que la opresión y la explotación sufrida por los pueblos originarios los había convertido en una “degeneración” de lo que habían sido en el pasado precolombino y que esa situación podía ser revertida si las condiciones en las que se desarrollaban eran transformadas.

¿Cómo resolver la tensión entre el hecho de que la mayoría de la población nacional fuera considerada como “degenerada” con la necesidad de unificar y desarrollar a México? La mayoría de los intelectuales y políticos mexicanos de la época optaron

por idear un camino para la “regeneración” de esta población, que fue el mestizaje, la educación y el fomento de la inmigración europea.

Los argumentos que se utilizaron para defender la idea del carácter positivo de la “mezcla racial y cultural”, pese a que los científicos europeos la consideraban nociva, se desarrolló bajo la hipótesis de que la supuesta degeneración de la raza indígena era reversible a través del mestizaje. En este sentido, el historiador Vicente Riva Palacio escribió:

El atavismo de raza no se manifiesta nunca entre los mestizos descendientes de indio reproduciendo los caracteres puros de esa raza; y si el principio de la herencia hace alguna manifestación, es siguiendo siempre la línea española, cuyos detalles de construcción se fijan de una manera más persistente en la descendencia [...] modificaciones que han venido a constituir la raza de los mexicanos modernos (Riva Palacio, en Moreno, 1989: 247).

Desde finales del siglo XIX se difundió la idea de que el mestizo representaba el futuro de la nación, mientras que las y los indígenas eran considerados un “lastre” y un “problema a solucionar”. Francisco Pimentel, en su libro *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla* (1864), sostenía que:

Mientras que los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación, propiamente dicha. Nación es una reunión de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea, y que tienden a un mismo fin (Pimentel, 1903 [1864]: 217).

Como parte del liberalismo político y el establecimiento del sistema capitalista, en 1856 el proyecto liberal instituyó la llamada “Ley Lerdo” o “Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas”, tendiente a fomentar la propiedad privada. Esta ley buscó, además de generar ingresos, modernizar las estructuras sociales de México, poniendo a la venta los bienes inmuebles de la Iglesia católica y las tierras de los pueblos indígenas. La disolución de la propiedad colectiva de los pueblos indígenas se dio bajo el principio de que la propiedad privada de la tierra los liberaría de sus sistemas comunales, considerados causa de su atraso económico, y los ayudaría a salir de la supuesta degradación en la que habían vivido por sus “malas costumbres” durante siglos.

La puesta en marcha de la ley de desamortización de tierras comunales fue uno de los grandes conflictos entre el Estado mestizante y los pueblos indígenas. El despojo de sus tierras fue vivido por múltiples pueblos indígenas como una fuerte agresión, como un intento de eliminar sus costumbres ancestrales, centradas en una visión colectiva de la vida social, en la que la propiedad y el usufructo colectivo de la tierra estaban estrechamente ligados a la organización comunal. Esto produjo levantamientos armados indígenas en varias partes del país.

El mestizaje entre indígenas y españoles permitía el blanqueamiento secuencial al que hicimos referencia anteriormente. Un blanqueamiento imposible de lograr si se aceptaba la presencia afrodescendiente. Por ello, la población afrodescendiente no tuvo cabida en el discurso del proyecto mestizante, su presencia fue invisibilizada y borrada del relato nacional. Pero eso no quiere decir que las y los afrodescendientes dejaron el país, sino que su presencia fue borrada de la historia patria. El relato nacional que se contó fue a partir de la unión de sólo dos grupos poblacionales, dos grupos que mezclándose podrían acercarse a lo europeo, pues los pensadores de la época consideraban que, para ocupar un lugar destacado en “el concierto de las naciones”, México debía parecerse a la cultura y civilización europea occidental. En *México a través de los siglos*, Vicente Riva Palacio escribió:

Para que exista una verdadera nacionalidad es indispensable que sus individuos tengan relativamente entre sí *aptitudes semejantes, tendencias armónicas, organismos constituidos similarmente, que estén sujetos en lo general a las mismas vicisitudes morfológicas y funcionales*,⁷ a los mismos peligros epidémicos y que no presenten entre sí más que anomalías individuales en su construcción, como una variación de la raza, ni en sus múltiples manifestaciones intelectuales una facultad que no posea la generalidad de la raza (Riva Palacio, citado en Urías, 2000: 115).

Otros grupos humanos, calificados como “razas”, también estuvieron sujetos al arbitrio de lo que las élites mexicanas consideraban como “avanzados” o “primitivos”. Por ejemplo, la población china que emigró al país en el último tercio del siglo xix fue objeto de acoso por parte de la población mexicana que la veía como despreciable por sus diferencias culturales y su apariencia física.

Esta interpretación histórica del país y del papel que la población mestiza jugaba en ella era ya popular a inicios del siglo xx. En ella seguía prevaleciendo una mirada positivista y darwinista social que, desde conceptos como la evolución, planteaban la necesidad de un régimen que organizara el proceso de mestizaje. En 1900, Justo Sierra Méndez publicó *México: su evolución social*, obra en la que resaltó claramente cómo el positivismo y el darwinismo social convergen para dar sentido a la historia mexicana:

Deseamos, con el firme propósito de no adulterar la verdad, mostrar a grandes, pero característicos rasgos, como, después de una lenta y penosa gestación, esta sociedad se desprendió del organismo colonial y fue, por un acto supremo de voluntad, y como tras una existencia irregular

⁷ El énfasis es de los autores de este cuadernillo.

y tumultuosa, ha llegado a normalizar una labor vital de asimilación de los elementos sustanciales de la civilización general, sin perder las líneas distintivas de su personalidad (Sierra, 1900: 331).

La patria mestiza



Imagen 15. Frontispicio del primer volumen de *México a través de los siglos*, 1884, donde se puede apreciar la representación gráfica de la ideología mestizante.

Así, a inicios del siglo xx, el régimen de Porfirio Díaz era considerado como un garante del desarrollo nacional. Había paz, progreso económico, instituciones públicas que parecían llevar a México al ideal de prosperidad de ese momento histórico e incluso a codearse con las potencias europeas. El mestizaje se veía como la meta a alcanzar y se veía al gobierno porfirista como el único capaz de hacer progresar a las poblaciones “atrasadas”. Sin embargo, las élites porfirianas, representadas en parte por un grupo de intelectuales a los que se llamaba “los científicos”, abogaban por

que se gobernara siguiendo criterios basados en la ciencia positivista. Este gobierno fue señalado por sus opositores, por ejemplo, por el Partido Liberal Mexicano (PLM), de estar más a favor de los intereses extranjeros que del desarrollo de la población mexicana. La *pax porfiriana* ocultaba muchos conflictos por la tierra, el trabajo y la representación democrática.

A principios del siglo xx, la situación de pobreza y marginación en la que vivía la mayoría de las y los mexicanos generó una nueva corriente que explicaba los problemas nacionales como consecuencia de fallas en la economía y en la composición racial de la población. Andrés Molina Enríquez, en *Los grandes problemas nacionales* (1909), sostenía que “la patria no podía existir sin la raza ya que la unificación racial genera cohesión comunitaria”. Para Molina Enríquez, el mestizo, el nuevo mexicano, sintetizaba las mejores características de dos “razas”:

Los mestizos son enérgicos porque reflejan de los indios y los españoles la energía común a las dos razas, aunque esa energía haya sido de distinta naturaleza, pues era de defensa en los indios y de agresión en los españoles; son generalmente perseverantes, porque en ellos se conjugan el impulso volitivo español y la lenta sensibilidad indígena, lo que hace que aquel impulso se desarrolle en un gran espacio de tiempo; y son generalmente serios, porque en ellos se neutralizan la taciturnidad de los indios y la alegría de los españoles, dando un término medio de dignidad austera y noble (2016 [1909]: 516).

Para Molina Enríquez, el mestizo, que buscaba diferenciarse tanto de los “indios” como de los “criollos”, estaba destinado a estar en el poder y el futuro del país dependía de ello. Sus ideas fueron retomadas como proyecto de la revolución de 1910, el cual transformó la idea del mestizo (construido en esos términos) en el “protagonista oficial” de la historia, marcando así una sola forma de ser una persona mexicana.

El historiador Enrique Florescano (1999) apunta que la historia patria se convirtió en la herramienta para construir una nueva concepción de la identidad nacional. También fue parte central del programa educativo que transmitió el ideal de aspiración a una nación étnica y racialmente integrada, con una historia que se sucedía de modo lineal y ascendente y que estaba cohesionada por propósitos y héroes comunes. Los gobiernos fijaron la imagen de un México sustentado en un pasado indígena glorioso y en un presente mestizo basado en el “progreso”. Eso es a lo que hoy en día llamamos el proyecto mestizante.

En 1910, en el marco de la celebración del centésimo aniversario del grito de Dolores, Porfirio Díaz reestableció la Universidad Nacional de México. Esta institución, dirigida por Justo Sierra, buscaba nuevas disciplinas para formar especialistas y científicos que pudieran servir a la república.

La educación positivista que se implantó desde 1867, con la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria, restringió la educación a la jurisprudencia, medicina e ingeniería, minimizando la importancia de disciplinas como historia, filosofía, antropología y pedagogía, pues se consideraba que estas ramas de conocimiento carecían de utilidad para el desarrollo económico o la administración del país.

La universidad que impulsó Justo Sierra, en cambio, permitió incorporar como catedráticos a jóvenes inconformes con el positivismo que un año antes habían conformado el Ateneo de la Juventud. Desde esta posición se criticó a la educación positivista por haber descuidado la cultura y las humanidades.

Durante la Revolución los ateneístas tomaron caminos distintos, unos como Martín Luis Guzmán, José Vasconcelos y Diego Rivera apoyaron la Revolución. Otros como Alfonso Reyes o Nemesio García Naranjo se mantuvieron fieles a las lealtades porfirianas. Unos más como Pedro Enríquez Ureña o Alfonso Pruneda siguieron con el proyecto de la Universidad Popular de México durante el conflicto armado. La mayoría de los ateneístas tuvieron que replegarse y esperar a que la situación de violencia política terminara para poder volver a la vida pública.

La Revolución mexicana y el indigenismo mestizante

En 1910, a los treinta y cuatro años del inicio del gobierno del general Porfirio Díaz, México celebró en grande el centenario de su independencia. Las élites estaban complacidas con el modelo del *orden y progreso* que la dictadura de Díaz había establecido en el país. Sin embargo, el derrumbe del régimen era inminente. La Revolución mexicana (1910-1920) fue una guerra civil, detonada, en parte, por la búsqueda de sustituir un régimen dictatorial por uno democrático, bajo el lema “sufragio efectivo, no reelección”; y también debido a los agravios que, durante décadas, habían soportado los sectores obreros y las comunidades rurales e indígenas. La revolución puso de manifiesto que el proyecto económico, político y social de las élites había excluido y marginado a amplios sectores de la población.

El grupo revolucionario que logró tomar el poder en 1920 fue el llamado “Grupo Sonora”, integrado por Adolfo de la Huerta, Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles. La revolución política y social de 1910-1920, en la que estuvieron involucrados amplios sectores campesinos e indígenas, fue un fuerte cuestionamiento al orden anterior. Como jefes del nuevo Estado, los “sonorenses” continuaron el proyecto de fomento de “la identidad nacional” e incorporaron en este imaginario a la población indígena en el Estado-nación mestizo. Para ello recurrieron a la intelectualidad revolucionaria, que, desde la óptica del centro del país, propuso políticas culturales y educativas que se distanciaban del viejo régimen, pero daban continuidad al proyecto mestizante.

Dos intelectuales fueron particularmente importantes: el antropólogo Manuel Gamio y el político y literato antipositivista José Vasconcelos. Ambos creían que era necesario consolidar un México mestizo. Por ello, establecieron algunas de las bases del proyecto de nación posrevolucionario y ejercieron, desde sus campos de conocimiento, una influencia duradera en la construcción de un modelo de identidad nacional.

Manuel Gamio (1883-1960), el primer mexicano graduado de antropología, en *Forjando patria* (1916) propuso la incorporación de la población indígena al México contemporáneo través del mestizaje cultural. Su libro, inicia con el siguiente epígrafe:

Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil del forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro [hispano] y de bronce [indígena] confundidos. Ahí está el hierro... Ahí está el bronce... ¡Batid, hermanos! (Gamio, 1982 [1916]: 6).

Para Gamio la nación debía ser construida mediante la aplicación de leyes científicas. La antropología era la ciencia que consideraba podía ayudar a los gobiernos posrevolucionarios a integrar a los pueblos indígenas a la “modernidad”.

Es axiomático que la antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. Por medio de la antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal (Gamio, 1982 [1916]: 16).

El interés de Gamio no era únicamente científico, ya que como revolucionario pensaba que los antropólogos mexicanos debían ayudar al cambio cultural de los pueblos indígenas. Él estaba convencido de que México necesitaba una convergencia lingüística, es decir, que todas las personas hablaran una sola lengua para poder formar “una verdadera nación”. Para ello el papel de la antropología era fundamental pues por medio de esa disciplina se podía llevar a cabo tanto la homogenización lingüística

como la cultural del país, desde el punto de vista de la época. Al mismo tiempo que Gamio planteaba la homogenización cultural, los gobiernos posrevolucionarios pusieron en marcha el reparto agrario e instalaban escuelas, convencidos de que ambos procesos ayudarían a transformar al país.

José Vasconcelos (1882-1959), el primer secretario de Educación Pública del país, propuso formalmente la incorporación de las personas indígenas a la cultura nacional a través de la educación. Siendo secretario de Educación Pública (SEP) (1921-1924), impulsó la creación de las “Casas del pueblo” y las misiones culturales. Bajo su dirección se promovió un movimiento artístico cultural conocido como el nacionalismo revolucionario. Desde la SEP, Vasconcelos auspició el movimiento muralista, con el cual se reafirmó el carácter mestizo de la nación mexicana, se reivindicó el arte prehispánico y se promovió que las y los artistas incorporaran elementos indígenas en sus obras. Muchas de las imágenes que hoy relacionamos con el nacionalismo nos hablan del México que se pretendía construir y mostrar al mundo, además, se produjeron en los años posteriores a la Revolución por iniciativa o influencia de Vasconcelos.

A pesar de que Justo Sierra había sido el principal representante de la educación positivista de la era porfiriana y Vasconcelos el principal constructor de la educación antipositivista del primer gobierno posrevolucionario, ambos eran defensores de la ideología mestizante. Es decir, la Revolución modificó la ideología mestizante, pero no la discontinuó, antes bien reforzó su carácter racial al pasarla de un discurso nacionalista a un proyecto de Estado.

Casi cuatro décadas más tarde, Vasconcelos hablaba en nombre del Estado y pensaba consolidar la identidad mestiza de la nación mexicana, largamente acariciada por la ideología mestizante decimonónica, y que ahora él, como alto funcionario del nuevo Estado posrevolucionario, tenía el poder de poner en práctica. Por su parte, Gamio, quien afirmaba hablar en favor de los intereses de las poblaciones indígenas, fue desarrollando a partir de 1916 lo que habría de consagrarse como el “indigenismo mexicano”. Desde 1920, y hasta muy avanzado el siglo xx, estas dos voces fueron

perfectamente compatibles, y se fueron entrelazando (Gall, 2001: 94-99). Ambos coincidían en que el sinónimo, oficialmente reconocido y promovido, de mexicanidad debía ser lo mestizo, que sería benéfico para todo el país, incluyendo a las y los indígenas que habitaban dentro del territorio nacional. El proyecto mestizante y el indigenismo de Estado formaron así una mancuerna ideológico-política que habría de ser la clave de las políticas asimilacionistas construidas en torno a la idea de que toda la ciudadanía mexicana debía pertenecer a una misma raza y cultura: la mestiza.

La educación pública replicó el mito fundacional de que Hernán Cortés y Malintzin son la pareja ancestral del pueblo mexicano. Es decir, sólo las raíces española e indígena fueron reconocidas, mientras que se siguió invisibilizando la presencia de la población afrodescendiente y, de hecho, se estableció que no todas las “razas” eran

Cortés y Malintzin



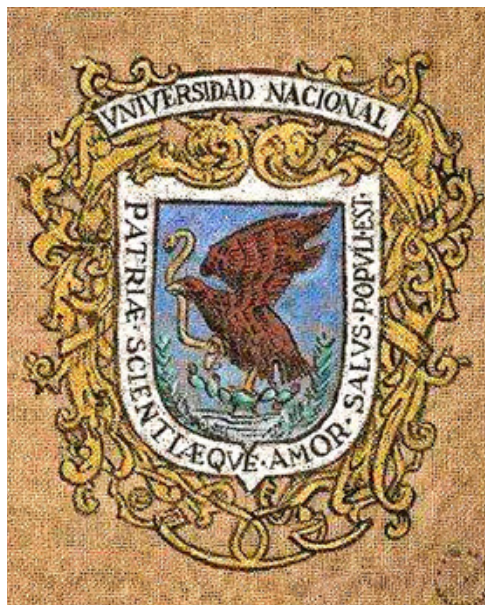
asimilables al modelo del mestizaje mexicano. Así, la contribución de personas y grupos humanos procedentes de Medio Oriente, Asia o África fue excluida y silenciada, en tanto se sostenía que sólo aquellas personas mestizas podrían ser mexicanas.

Imagen 16. José Clemente Orozco, 1924. Fragmento de mural ubicado en el Antiguo Colegio de San Ildefonso, Ciudad de México.

Vasconcelos publicó en 1925 *La raza cósmica*, manifiesto de la ideología del mestizaje. En esta obra defendía el mestizaje a partir de la idea de que las civilizaciones que habían florecido lo habían hecho, en buena medida, por estar abiertas a la mezcla con otras culturas. En ese sentido, en Hispanoamérica se estaba llevando a cabo el proceso de conformación de una “quinta raza mítica”, a la que él llamaba “raza cósmica”, que sintetizaría todas las cualidades de sus componentes, borraría sus defectos y estaría destinada a ser la expresión racial y cultural ideal y planetaria de la especie humana.

Muchos obstáculos se oponen al plan del espíritu, pero son obstáculos comunes a todo progreso. Desde luego ocurre objetar que, ¿cómo se van a unir en concordia las distintas razas si ni siquiera los hijos de una misma estirpe pueden vivir en paz y alegría dentro del régimen económico y social que hoy oprime a los hombres? Pero tal estado de los ánimos tendrá que cambiar rápidamente. Las tendencias todas del futuro se entrelazan en la actualidad: mendelismo en biología, socialismo en el gobierno, simpatía creciente en las almas, progreso generalizado y aparición de la quinta raza que llenará el planeta, con los triunfos de la primera cultura verdaderamente universal, verdaderamente cósmica (Vasconcelos, 1948 [1925]: 34-35).

Antes de publicar *La raza cósmica*, Vasconcelos, en su calidad de rector de la Universidad Nacional (1920–1921), cambió el lema positivista de esta Universidad, creada por Justo Sierra en 1910. El de Sierra estaba en latín y decía “En el amor de la ciencia y de la Patria está la salud del pueblo”; el de Vasconcelos fue “Por mi raza hablará el espíritu”. Este lema siguió vigente cuando, en 1929, la Universidad Nacional conquistó su autonomía, y sigue vigente hasta el día de hoy.



Imágenes 17 y 18. Escudos de la Universidad Nacional en 1910 y en 1920.

El *Boletín de la Universidad* del 27 de abril de 1921 publicó:

en los tiempos presentes se opera un proceso que tiende a modificar el sistema de organización de los pueblos, sustituyendo a las antiguas nacionalidades, que son hijas de la guerra y la política, con las federaciones constituidas a base de sangre e idioma comunes, lo cual va de acuerdo con las necesidades del espíritu, cuyo predominio es cada día mayor en la vida humana. [...] A fin de que los mexicanos tengan presente la necesidad de fundir su propia patria con la gran patria hispanoamericana que representará una nueva expresión de los destinos humanos, se resuelve que el Escudo de la Universidad Nacional consistirá en un mapa de América Latina con la leyenda: "POR MI RAZA HABLARÁ EL

ESPÍRITU”. Se significa en este lema la convicción de que la raza nuestra elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima (Vasconcelos, 2009: 15).

En los años treinta del siglo xx se estableció el llamado “socialismo de la revolución mexicana”. El presidente Lázaro Cárdenas desarrolló grandes obras de carácter social, por ejemplo, nacionalizó el petróleo y los ferrocarriles e inició una extensa reforma agraria. Al igual que muchos de los marxistas y socialistas, Cárdenas creía que los factores económicos y sociales determinaban los factores ideológicos, étnicos y culturales. Para ello, su régimen construyó su poder sobre la base de una alianza obrero-campesino-popular, representada por grandes sindicatos, confederaciones e instituciones, todas, bajo el control del Estado que se consideraba garante y protector de sus intereses. En el caso de las y los indígenas mexicanos, Cárdenas estaba convencido de que, si su situación socioeconómica mejoraba y si el Estado los protegía, su marginación quedaría en gran parte resuelta. Por tal motivo, el presidente continuó impulsando el proyecto indigenista integracionista, ya que estaba convencido de que la incorporación étnica y cultural de los pueblos indígenas a la nación mestiza representaría un gran beneficio para ellos.

De 1920 a mediados del siglo xx, la política y el discurso mestizante se manifestaron en otros ámbitos, además del de la educación. En los medios de comunicación y en la prensa el peso de la ideología del mestizaje fue a favor de la “modernidad”, la higiene y las “buenas costumbres” como principales vías de superación y ascenso social. Estos mensajes se difundían también en el cine, cuya industria creció considerablemente entre la década de los años treinta y sesenta con apoyo del Estado. Esta etapa construyó una representación sólida y homogénea de “lo mexicano” a través de una serie de personajes estereotipados que buscaban ser la imagen de la sociedad mexicana. La construcción de estos estereotipos culturales fue parte de la política nacionalista que buscaba incorporar a las clases populares y élites en una misma na-

Las armas de la lucha revolucionaria



Imagen 19. *El Arsenal* (1928), mural de Diego Rivera.

rrativa (Pérez Montfort, 2015). Otras de las expresiones culturales del nacionalismo fueron la literatura y la filosofía. Escritores como Alfonso Reyes, Antonio Mediz Bolio, Nellie Campobello y Martín Luis Guzmán, quienes describieron en sus obras tanto el México revolucionario como el México mestizo. Desde la filosofía, están los trabajos de Samuel Ramos: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934); Luis Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1948), pero quizá el más cé-

lebre fue Octavio Paz con *El laberinto de la soledad* (1950), a través del cual se buscaba perfilar el carácter de las y los mexicanos.

En las políticas migratorias de las décadas de los veinte y treinta, la ideología del mestizaje también fue crucial para establecer lineamientos en torno a qué nacionalidades, religiones o “razas” no debían ser admitidas en el país por considerarse no asimilables a la mexicanidad mestiza (biológica y culturalmente entendida). Para este fin, el Departamento de Población de la Secretaría de Gobernación expedía “circulares confidenciales” que prohibían la inmigración de determinados grupos étnicos y nacionales, que incluyeron en diversos momentos a las “razas”: “negra, amarilla, malaya e hindú”, así como a las y los “gitanos”, a las “poblaciones de origen árabe” (sirias, libanesas, palestinas) y a otras nacionalidades o identidades, como las y los rumanos, letones, búlgaros, persas, yugoeslavos, griegos, armenios, turcos, judíos, entre otros.⁸

El auge y la crítica del indigenismo

Durante la segunda mitad del siglo xx el Instituto Nacional Indigenista (INI), creado en 1948, fue el encargado de atender a la población indígena. En esos años —después de la Segunda Guerra Mundial y el genocidio contra el pueblo judío y el romaní perpetrado por los nazis— el concepto de “raza” empezó a ser cuestionado por la antropología mexicana y poco a poco fue desplazado por el de *etnia* en la gran mayoría de los discursos tanto de la disciplina como del Estado mexicano.

En los años cincuenta el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán formuló un nuevo marco teórico y conceptual que guió el discurso y la acción indigenista desde 1950 hasta 1976. En 1951 Aguirre Beltrán propuso la creación de unidades destinadas a la investigación y a la inducción del cambio social: los Centros Coordinadores In-

⁸ Ver Cuadernillo 3. *¿Qué es la xenofobia y cómo se manifiesta?*

digenistas. En su obra *Regiones de refugio* (1967), Aguirre Beltrán explicó que en las regiones indígenas del país dominaba una estructura colonial que debía romperse para que México fuera una “nación moderna”.

Escribió:

A nivel nacional no existen obstáculos graves que impidan al miembro de una minoría étnica integrarse a la mayoría, siempre y cuando fuese su deseo; pero, a nivel regional local, los mecanismos dominicales [es decir de dominación] niegan la igualdad, estorban la movilidad, procuran el aislamiento del grupo y mantienen el *statu quo* de la situación colonial conservando, en el seno de la sociedad clasista, relaciones de casta totalmente anacrónicas⁹ (Aguirre Beltrán, 1987 [1967]: 18).

Los Centros Coordinadores Indigenistas fueron el instrumento que utilizó el Estado mexicano a fin de castellanizar y alfabetizar a las personas indígenas, además de realizar campañas de vacunación tanto para estas poblaciones como para los animales domésticos con los que se convivía. Desde estos centros se llevaron a cabo proyectos productivos que buscaban romper las relaciones de dominación establecidas en esas regiones.

Aguirre Beltrán también fue el primer antropólogo en estudiar a las poblaciones negras de México. En su obra *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1958) explica la existencia de tipos biológicos diferentes en México, pero es muy cuidadoso de no utilizar la palabra *raza*, sino más bien habla de tipos físicos o mestizaje biológico. Aunque el tema central de su análisis no es el racismo, reconoce que éste era un problema de las relaciones interétnicas en México. Según los testimonios que

⁹ Un anacronismo es algo que pertenece a otro tiempo, pero lo encontramos en el presente.

Aguirre Beltrán recogió durante su trabajo de campo, la población de Cuijla (Costa Chica de Guerrero) creía que entre más oscuro era el tono de la piel más degenerado era el sujeto. “Los negros completamente negros, de pelo pasita, son llamados *cuculustes*, porque son los más degenerados” (Aguirre Beltrán, 1995 [1958]: 70). Afirmaba también que detrás de este tipo de comentarios había una evidente convicción de una superioridad racial de los blancos sobre la población afrodescendiente y la población indígena. Sin embargo, para él, estos comentarios eran “anacronismos en el México Revolucionario resultado del conservadurismo cultural en lugares aislados del país, [que] ha permitido la supervivencia de conceptos científicamente inaceptables” (Aguirre Beltrán, 1995 [1958]: 70).

Para los indigenistas, el racismo era impensable en México, pues se les dificultaba percibir como racismo a la discriminación cotidiana que enfrentaban los pueblos indígenas y afrodescendientes del país. Creían que la desigualdad y la marginalidad en la que vivían los pueblos indígenas llegaría a su fin cuando se rompieran las relaciones coloniales de dominación y éstos quedaran insertos en una sociedad “moderna” con clases sociales y economía de mercado. Los indigenistas negaban que la discriminación contra las personas indígenas tuviera una dimensión racial y estaban preocupados por llevar la justicia de la Revolución a los pueblos indígenas, fomentar su asimilación al mestizaje y consolidar la nación mexicana.

Para mediados de la década de los sesenta, en América Latina comenzó una discusión sobre el subdesarrollo. Pablo González Casanova, en su libro *La democracia en México* (1965), planteó la existencia de un colonialismo interno que reproducía dentro de los países latinoamericanos las mismas relaciones establecidas entre los grandes imperios y sus colonias. Él consideraba que las comunidades indígenas eran tratadas como colonias en el interior de sus propios Estados y explicó que la situación de los pueblos indígenas estaba marcada no sólo por la explotación económica, sino también por la dominación política, lingüística y cultural.

Siguiendo esta línea, Rodolfo Stavenhagen publicó ese mismo año un artículo titulado “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, en el que apoyó la noción de colonialismo interno de González Casanova y criticó la política indigenista de algunos Estados latinoamericanos. A continuación, analizaremos dos tesis que nos parecen importantes para entender las críticas al indigenismo y al proyecto del mestizaje. Para Stavenhagen (1981) la primera tesis equivocada era: “Los países latinoamericanos son sociedades duales”. Como vimos anteriormente ésta era la idea de Aguirre Beltrán, principal promotor de las políticas indigenistas, quien estaba convencido de que la modernidad aún no llegaba a todos los rincones del país. Mientras que para Stavenhagen lo importante no era la existencia de dos “sociedades”, “una moderna y otra atrasada”, sino las relaciones que existían entre esos “dos mundos”, en las que las “regiones atrasadas” se subordinaban a las demandas de mano de obra, materias primas y otros recursos indispensables para sostener la industrialización y desarrollo de su contraparte.

La sexta tesis falsa era: “la integración nacional en América Latina es producto del mestizaje”. Stavenhagen explicó que bajo esta afirmación se escondía un prejuicio racista, aunque fuera de forma inconsciente, pues el mestizaje no era neutral:

En los países en que la población mayoritaria acusa rasgos indígenas, el mestizaje significa un “blanqueamiento”, por lo que las virtudes del mestizaje esconden un prejuicio en contra de lo indígena. Pero como ya nadie cree en los argumentos raciales, el mismo prejuicio se manifiesta en el aspecto cultural. El llamado “mestizaje cultural” constituye, de hecho, la desaparición de las culturas indígenas; hacer de este mestizaje la condición necesaria para la integración nacional es condenar a los indios de América, que aún suman varias decenas de millones, a una lenta agonía cultural (Stavenhagen, 1981: 10-11).

Mientras en el ámbito académico mexicano se empezaban a criticar las políticas indigenistas y el proyecto del mestizaje, la estabilidad política y la continuidad en los programas de la SEP permitieron que la historia de bronce se siguiera arraigando fuertemente en los rituales cívicos y en el pensamiento patriótico de una buena parte de la población, que poco a poco lo asumió como verdad incuestionable.

La patria



Imagen 20. Pintura de Jorge González Camarena, 1961. Portada de los libros de texto gratuitos entre 1962 y 1972, y 2014 a la fecha.

En el contexto internacional se estaba discutiendo el racismo y sus consecuencias en los Estados nacionales. En 1965 la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, se pronunció en contra de la violencia y la discriminación racista.

En ella se afirmó que todas las personas que vivían actualmente en la Tierra pertenecían a la misma especie y descendían del mismo ancestro biológico común.

En México se siguió pensando que, debido a la supuesta conformación mestiza de la nación, el racismo era un fenómeno del cual el país estaba exento. No obstante, en los años setenta varios pueblos indígenas y diversas personas intelectuales levantaron la voz para demandar respeto a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, así como el reconocimiento a sus identidades particulares, pues las políticas indigenistas hasta entonces estaban encaminadas a que estos pueblos abandonaran sus identidades étnicas para “transformarse en mestizos”. Es importante destacar que, ante las políticas indigenistas de incorporación, como resistencia, los diversos pueblos indígenas siguieron reproduciendo sus culturas, lenguas y tradiciones en el ámbito comunitario y privado.

En 1971, el programa de apoyo económico para combatir el racismo del Consejo Mundial de Iglesias, con el apoyo de la Universidad de Berna (Suiza), realizó en la isla de Barbados una reunión con diversas antropólogas y antropólogos interesados en denunciar las acciones de los países en América del Sur, teniendo como resultado la Declaración de Barbados, en la cual las y los antropólogos asistentes responsabilizaron tanto a los Estados-nación como a la Antropología de llevar a cabo políticas etnocidas. La declaración planteaba, además, que debía reconocerse el pleno derecho y la capacidad de los pueblos indígenas para crear “sus propias alternativas históricas y de liberación”.

En ese entonces, don Samuel Ruiz estaba a la cabeza de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en el estado de Chiapas. Desde ahí seguía muy de cerca el debate internacional sobre los pueblos indígenas, pues, desde los años sesenta, a través de las *comunidades eclesiales de base*, él había reflexionado con las comunidades indígenas sobre la pobreza, injusticia, discriminación y marginación de las que eran objeto. Don Samuel fue uno de los grandes representantes de la teología de la liberación en México. En octubre de 1974 organizó en San Cristóbal de Las Casas el Congreso

Estatad Indígena, con el lema “Igualdad en la justicia”, al cual asistieron 1230 personas delegadas, representantes de 327 comunidades tzeltales, choles, tojolabales y tzotziles, para discutir, en su lengua materna, cuatro temas centrales: tierra, comercio, educación y salud.

En 1977 se organizó otra reunión en Barbados, pero en esta ocasión además de antropólogas y antropólogos asistieron también líderes, lideresas e intelectuales indígenas. La Segunda Declaración de Barbados dejó claro que los pueblos indígenas del continente se encontraban bajo “un sistema de dominación física y cultural”.

En este contexto, las nuevas generaciones de antropólogas/os criticaron desde distintas posiciones el indigenismo integracionista. Guillermo Bonfil, quien había participado en las reuniones de Barbados, propuso una política orientada a fortalecer la cultura étnica, así como el derecho a la autodeterminación, autonomía y autogestión de los pueblos indígenas. Bonfil (1990) desarrolló un concepto útil para entender el proceso mediante el cual la dominación cultural dio como resultado la pérdida de la identidad del grupo original: la *desindianización*, concepto con el que se explicaba el proceso por el cual las poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una *cultura propia*, se vieron forzadas a renunciar a esa identidad.

El reconocimiento legal de la multiculturalidad en México

Los años ochenta representaron un cambio de los paradigmas económico y político. Los gobiernos que llegaron al poder a partir de 1982 dejaron de enarbolar lo que se conoció como “el nacionalismo revolucionario” para abrazar el sistema neoliberal. Esto llevó a México a convertirse en uno de los países con mayor porcentaje de

pobreza en el continente, y las personas en situación rural perdieron 75% de su poder adquisitivo. Los pueblos indígenas del país estaban en condiciones en extremo difíciles.

A pesar de ello, en 1989 el gobierno del presidente Salinas (1988–1994) firmó y ratificó (1990) el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oit) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, un convenio vinculante. Paradójicamente, el régimen neoliberal mexicano, que estaba golpeando tanto a las comunidades campesinas como a los indígenas, fue el segundo gobierno del mundo y el primero en América Latina en firmar dicho Convenio, que en su artículo 21 manifiesta:

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad. 2. Esta acción deberá incluir medidas: a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población; b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones; c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

Con ello, México se adhirió a la legislación internacional vinculante de protección a los derechos colectivos y culturales de los pueblos indígenas del planeta. Como consecuencia de esta ratificación, se reformó, en 1992, el artículo 4º de la Constitución, reconociendo, por primera vez desde su fundación en 1821, el carácter multicultural y

pluriétnico de la nación mexicana. Al ratificar el Convenio 169 y reformar el artículo 2º constitucional, en el terreno jurídico, México ingresaba formalmente a la era de la multiculturalidad, hacia la que muchos países estaban transitando. Pero ingresar a esa era en el territorio de la ley no significó que el país, que había vivido por décadas bajo un modelo identitario monolítico mestizante racista y étnicamente discriminatorio, transitara hacia esta nueva conformación de manera rápida y poco accidentada.

En 1992, paralelamente a la reforma del 2º constitucional, se reformó el artículo 27º, que reglamenta lo referente a la propiedad de la tierra y de los recursos naturales. Sin embargo, esta modificación iba en un sentido opuesto al espíritu de la reforma pluricultural. Entre otras medidas, el cambio en la redacción de este artículo dañó frontalmente a los pueblos indígenas porque: a) fueron eliminadas las garantías para que no pudieran ser alienados, embargados o transferidos los bienes ejidales y comunales que garantizaban el patrimonio de las familias campesinas, indígenas y no indígenas, y b) introdujo prácticas individualistas que contravenían la organización social de estos pueblos (Ventura Patiño, 2008). Además, esta reforma legalizó la privatización de las tierras ejidales o comunales y abrió el campo a la inversión privada de compañías, sociedades mercantiles, grandes inversionistas, inmobiliarias y trasnacionales (Ventura Patiño, 2008). El nivel de pobreza en el campo se agudizó aún más.

Estamos ya en el año 2021, y podemos decir que el tránsito de un modelo mestizante al modelo multicultural aún no ha acabado de concretarse. Esto a pesar de que, como lo veremos más adelante, las sucesivas reformas a los artículos 2º y 4º constitucionales, que se han hecho entre 1992 y nuestros días, no sólo reconocen la diversidad cultural, sino que, también, otorgan a los pueblos étnicamente diferenciados de nuestro país algunos derechos colectivos.

La denuncia indígena del racismo mexicano: EZLN

El 1º de enero de 1994 se levantó el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN o EZ), en el estado de Chiapas. Esto marcó la súbita visibilización de las y los indígenas como actores políticos en el país y fue también la primera denuncia pública de la existencia del racismo en México.

En aquel año, el entonces vocero del movimiento, el subcomandante Marcos, afirmó que el movimiento indígena armado era una reacción a la crisis del desarrollo, que incrementó la pobreza y la marginación, a la represión y al racismo (Le Bot, 1995: 17). En sus primeras declaraciones, el EZLN señaló que en México existía un racismo soterrado y no reconocido. Este racismo mexicano que había sido tan difícil de ver, cubierto bajo el manto de la ideología mestizante y de la política asimilacionista del indigenismo, fue puesto sobre la mesa del debate nacional en un país donde nadie hablaba del racismo como una de las formas estructurales de dominación, así como de la producción de profundas desigualdades y de la exclusión e invisibilización en que vivían los pueblos indígenas.

Un año después el EZLN propuso iniciar un proceso de diálogo con los representantes del Estado mexicano a fin de impulsar una reforma constitucional que reconociera las demandas indígenas y garantizara sus derechos. En este marco, el 9 de marzo de 1995 nació la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), una instancia conformada por senadoras y senadores de todos los partidos, una persona representante del poder ejecutivo federal y una del poder ejecutivo de Chiapas con el propósito de facilitar el diálogo con el EZLN. Los diálogos culminaron en 1996, con los llamados Acuerdos de San Andrés, firmados el 16 de febrero entre el EZLN y el gobierno federal, entonces encabezado por el presidente Ernesto Zedillo.

Zapatistas durante las negociaciones por los Acuerdos de San Andrés



Imagen 21. Zapatistas durante las negociaciones en San Andrés Larráinzar, Chiapas, 1996.

Paralelamente, el 12 de octubre de 1996 en la Ciudad de México, se constituyó el Congreso Nacional Indígena (CNI), conformado por personas representantes de todos los pueblos indígenas de México. El CNI es un órgano independiente del Ejército Zapatista encargado de llevar la reflexión sobre la autonomía indígena plasmada en los Acuerdos de San Andrés y las Declaraciones de la Selva Lacandona a todas las regiones del país, respetando las formas propias de organización y de toma de decisiones en cada pueblo. Entre 1996 y 2016, fueron organizados cinco Congresos Nacionales, a través de los cuales se ha acompañado el trabajo del EZLN hasta el día de hoy.

Los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena apuntaban las claves para las modificaciones constitucionales en materia de derechos indígenas a las que se comprometía el gobierno federal, las cuales fueron: reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general; reconocer su autonomía, su libre determinación y su autogestión; ampliar su participación y representaciones políticas; garantizar su acceso pleno a la justicia; promover sus manifestaciones culturales; asegurarles educación y la satisfacción de necesidades básicas; impulsar la producción y el empleo, así como la protección a las y los indígenas migrantes. “En específico se trataba de

establecer una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, reconociendo en la Constitución política sus derechos políticos, jurídicos, sociales, económicos y culturales” (Sámamo, Durand Alcántara y Gómez González, 2001: 107).

Los Acuerdos tocan explícitamente el tema del racismo sólo en dos ocasiones,¹⁰ si bien una de las demandas que tenía un claro carácter antirracista era la exigencia por el *derecho a la autonomía y a la autodeterminación*. En el documento se explica que:

La autonomía es la expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación [...]. Los pueblos indígenas podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. Dentro del nuevo marco constitucional de autonomía se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer [...]. El ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas contribuirá a la unidad y democratización de la vida nacional y fortalecerá la soberanía del país (Acuerdo de San Andrés Larráinzar, 1996: 4-5).

La Cocopa presentó, en noviembre de 1996, una iniciativa de ley que recogía los principales consensos establecidos en los Acuerdos de San Andrés, a esta iniciativa se le conoció como la Ley Cocopa. En un primer momento, tanto el ezln como el gobierno federal aceptaron la propuesta de ley, sin embargo, posteriormente el gobierno se retractó y pidió un plazo de quince días para analizarla. La postura del

¹⁰ 1. En el punto “Educación y cultura”: “Los gobiernos [...] promoverán [...] campañas de concientización [...] para eliminar los prejuicios y racismos y para [...] legitim[ar] socialmente la autonomía de los pueblos indígenas”, y 2. En el punto “Acceso a los medios de comunicación”: “Legislar la obligatoriedad del establecimiento de códigos de ética en los medios de comunicación, que [...] evite la denigración, racismo e intolerancia [hacia los pueblos indígenas]”.

presidente Zedillo y de su equipo de juristas estaba en contra del reconocimiento a los derechos, a la autonomía y a la libre determinación de los pueblos, arguyendo que eran anticonstitucionales y “ponían en peligro la unidad del país” (Márquez, 2010: 75). Esta postura implicó el rechazo del Estado mexicano a los Acuerdos de San Andrés, a la iniciativa de la Ley Cocopa y a lo establecido en el Convenio 169 de la OIT.

Durante el gobierno de Zedillo se militarizó el estado de Chiapas y dos años después, en marzo de 1998, se presentó una iniciativa de reforma constitucional que estableció cierto grado de autonomía, sin conceder la plena autodeterminación a los pueblos indígenas. La iniciativa fue rechazada por el EZLN, ya que incumplía los Acuerdos de San Andrés. Esto provocó que se rompiera el diálogo.

Vicente Fox, durante su candidatura a la presidencia, prometió “arreglar el problema de Chiapas en 15 minutos”, minimizando la injusticia en la que habían vivido los pueblos indígenas hasta ese momento. En diciembre del año 2000, cuando tomó posesión como primer presidente no emanado del Partido Revolucionario Institucional (PRI), entregó la iniciativa de ley de la Cocopa al Congreso de la Unión para su discusión, señalando “Yo propongo y el Congreso dispone”. Con ese acto dio por resuelto el “problema de Chiapas” y dejó en manos del Congreso la aprobación de la iniciativa de ley.

En enero de 2001 el Senado de la República modificó sustancialmente la iniciativa de la Cocopa y presentó en el pleno otra iniciativa que no contemplaba las principales demandas zapatistas. En marzo de ese mismo año, el Ejército Zapatista organizó, con el apoyo activo del Congreso Nacional Indígena (CNI) y de muchas asociaciones civiles y pueblos indígenas, la Marcha del Color de la Tierra. Ésta recorrió buena parte del país para exigir, una vez más, el reconocimiento de los derechos indígenas plasmados en los Acuerdos de San Andrés y en la ley de la Cocopa. Al llegar a la Ciudad de México, los contingentes de la marcha fueron recibidos por miles de personas en el Zócalo capitalino. En aquel momento el subcomandante Marcos declaró:

El EZ está demandando el fin del racismo como cultura nacional y como política de Estado, y nos responden con la oferta de recibarnos en la cocina, en el cuarto de servicio, en el lavadero, en el traspatio, en la acera [...] Con actitudes racistas se pretende atender nuestra demanda del fin del racismo (Méndez y Garduño, 2001).

Ante la fuerte movilización, el 28 de marzo de 2001 se llevó a cabo, con la presencia de personas delegadas del EZLN, la Reunión de Trabajo de las Comisiones Unidas de Puntos Constitucionales y Asuntos Indígenas del Senado. En ella, las y los congresistas de todos los partidos políticos plantearon algunas preguntas a las y los delegados zapatistas, que no sólo habían sido respondidas a lo largo de los anteriores cinco años en múltiples ocasiones, sino que evidenciaban su claro desconocimiento del Convenio 169 de la OIT firmado por México en 1989, de los Acuerdos de San Andrés y de la ley Cocopa (Gómez, 2013: 51-53).

Durante este debate legislativo, la comandanta Esther, integrante de la dirección del EZ, tomó la palabra desde la tribuna del Congreso y, en su discurso, habló con toda claridad de racismo:

¡Ése es el país que queremos los zapatistas, un país donde se reconozca la diferencia y se respete! [...] uno, donde los indígenas seamos indígenas y mexicanos; uno, donde el respeto a las diferencias se balancee con el respeto a lo que nos hace iguales [...] Se acusa esta propuesta de balcanizar el país y se olvida que el país ya está dividido [...] En este país fragmentado vivimos los indígenas condenados a la vergüenza de ser el color que somos, la lengua que hablamos, el vestido que nos cubre, la música y la danza que hablan nuestras tristezas y alegrías, nuestra historia [...] Se acusa a esta propuesta de promover un sistema legal atrasado y se olvida que el actual solo promueve la confrontación, castiga al pobre

y le da impunidad al rico, condena a nuestro color y convierte en delito nuestra lengua (comandanta Esther, 2001).

Este discurso, y todos los debates que se habían dado un mes antes, tuvieron el objetivo de sensibilizar y crear conciencia en las y los congresistas de todas las fracciones parlamentarias acerca de qué era la multiculturalidad, la autonomía y la libre determinación que las y los zapatistas exigían una vez más. Sin embargo, el Congreso votó a favor de una reforma constitucional en materia indígena que no retomaba los Acuerdos de San Andrés, ni el convenio internacional de la OIT firmado por México por el cual el Estado se comprometía a reconocer la autonomía de los pueblos originarios.

Algunos de los aspectos más problemáticos y criticados de la ley aprobada son (Alonso, 2001; López y Rivas, 2018):

1. No se reconoce a los pueblos indígenas como “sujetos de derecho colectivo”, lo que implica que no son considerados como un solo sujeto jurídico colectivo que tiene derechos, obligaciones, bienes comunes, capacidad de generar sus propias normas, etc. De haberseles dado dicho reconocimiento, tendrían el mismo estatus legal que un ayuntamiento, por ejemplo.
2. Se delega la definición de la autonomía indígena a los estados y las leyes locales. Esto tiene la desventaja de que cada pueblo depende de escenarios diferentes, donde las relaciones entre el Estado, los pueblos indígenas y otros actores políticos pueden obstruir o fomentar el reconocimiento de las autonomías.
3. Se otorga a la federación, entidades y municipios —en la sección B del artículo segundo de la Constitución— la responsabilidad de “abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas” y de fomentar su desarrollo, lo que contradice el reconocimiento de la autonomía, otorgado

en la sección A del mismo artículo. Puesto en estos términos, los pueblos indígenas no tienen derecho a decidir su propio modelo de desarrollo, sino que éste les es impuesto desde los distintos niveles del Estado mexicano.

4. Se manifiesta que los pueblos indígenas tienen derecho a acceder a la tierra “con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los *lugares* que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución”. En este texto desaparece el concepto de *territorio*, clave para entender y definir la autonomía, sustituyéndolo por el de “lugares”. El Convenio 169 de la OIT ya reconocía que el territorio es el fundamento de la identidad de los pueblos y la base material de su reproducción económica y cultural.
5. Se manifiesta: “Las comunidades indígenas, dentro del ámbito municipal, podrán coordinarse y asociarse en términos y para los efectos que prevenga esta ley”. Esta disposición viola el Convenio 169 y la propuesta de la Cocopa, en el sentido de que reemplaza el concepto de *pueblo indígena* por el de *comunidad indígena*. Con ello, limita la capacidad de organización y asociación de estos pueblos a la delimitación municipal. Así, la ley desconoce las autonomías en ámbitos regionales (o en los que los pueblos indígenas los hagan valer) y esto implica una barrera a los mecanismos de reconstitución de los pueblos después de más de 500 años de fragmentación y marginación.

En síntesis, la reforma constitucional en materia indígena que modificó el artículo 2º constitucional se interpretó como una “contrarreforma” que no garantizaba la autonomía, sino simplemente programas de atención a la pobreza. Al respecto la reconocida abogada de derechos indígenas, Magdalena Gómez, escribió:

Con la promulgación de la contrarreforma se pretende ofrecer a los pueblos “gato por liebre”, perdón, indigenismo por autonomía, tutela por capacidad de decisión. [...] A estas alturas ya existen evidencias suficientes de que la clase política no acepta la libre determinación y la autonomía, aun cuando la haya dejado escrita en el texto promulgado. Fue debidamente mutilado para quitarle toda implicación relativa a la reforma del Estado. Y no podemos llamarnos a engaño: [...] los senadores [...] no quieren dar poder a los pueblos indígenas. Ese es el sentido último de la demanda de autonomía, poder de decisión, de organización y poder frente al Estado y frente a los grupos sociales y económicos (Gómez, 2001).

Nunca más un México sin nosotros



Imagen 22. Cartel del Congreso Nacional Indígena (CNI)

Después de la reforma de 2001, el EZLN optó por el silencio en el ámbito público, y se concentró en consolidar los municipios autónomos zapatistas (Caracoles) y dotarlos de educación, salud y una economía propia.

Las elecciones presidenciales de 2018 fueron las primeras en la historia de México en las que se permitió la postulación de candidaturas independientes. En octubre de 2016, el Congreso Nacional Indígena (CNI) inició una consulta para crear el Concejo Indígena de Gobierno (CIG), el cual concluyó que la palabra de los pueblos (acordada mediante asambleas, en las que todos y todas participaran) sería llevada a la mirada pública por la vía de una mujer indígena que contendría, como vocera del CNI, en el proceso electoral presidencial de 2018.

Para ello, en diciembre del 2016, los resultados de la consulta aprobaron la creación del CIG, y a María de Jesús Patricio, mejor conocida como Marichuy —nacida en la región nahua de Tuxpan, al sur de Jalisco— como la mujer que lo representaría, por tanto, se registró como precandidata a la presidencia. La selección de Marichuy como vocera del CNI fue un acto abiertamente contestatario ante la discriminación de clase, étnica y ante el racismo que viven los millones de personas indígenas en México, pero también ante la discriminación de género que viven las mujeres indígenas fuera y dentro de sus pueblos y comunidades.

Los siguientes son sólo algunos de los problemas (tecnológicos, económicos y racistas) a los que se enfrentó Marichuy al aspirar a la candidatura de la presidencia:

- a) El único mecanismo para registrar los datos y las formas de apoyo a cada candidato independiente era un Smartphone o una tableta de gama media y alta, que funcionara con un sistema operativo avanzado y conexión a internet. Además, estos dispositivos móviles no les eran proporcionados por el Instituto Nacional Electoral (INE). Esto colocó a Marichuy en una gran desventaja, ya que un número considerable de sus “personas auxiliares” no contaban con estos equipos, ni tenían, al igual que muchas de las comunidades que visitaban en eventos proselitistas, acceso a internet o incluso energía eléctrica.

- b) Los otros precandidatos independientes contrataron promotores que recibían sueldos por recoger firmas en oficinas, sindicatos y ventanillas. Al no contar con apoyo económico de ningún partido político, las y los “promotores” de la candidata fueron activistas, estudiantes y artistas que reunieron firmas en universidades, parques y conciertos sin recibir un salario.
- c) Tan sólo un mes después de la consulta sobre la creación del CIG, e incluso antes de su aprobación oficial, las ofensas y burlas hacia la candidata ya eran evidentes. El 11 de noviembre de 2016, el subcomandante Moisés del EZ dijo:

hay mucho racismo en la sociedad. Y creo que se divierten y se aplauden entre ustedes de qué buen chiste que hicieron con su burla de izquierda, dicen, que llaman a Marichuy “la candigata” del EZLN” (subcomandante Moisés, 2016).



Imagen 23. Tuits racistas hacia Marichuy emitidos durante su campaña en 2018.

Por último, el EZ señaló una sutil forma de racismo, que es pocas veces percibida y mucho menos discutida:

Y dicen que pinches indios que nos dejamos manipular y no tenemos buen pensamiento propio, sino que como borregos vamos donde dice el

pastor [...] ¿Así que todo es culpa del Sub Galeano que nos manipula y nos lleva por mal camino? [...] Esto último es una idea recurrente en las voces de periodistas y académicos, al inferir que detrás de toda movilización indígena siempre hay un dirigente blanco o mestizo, tesis que solo logra sostenerse al considerar que la población indígena carece de capacidad propia de organización y movilización (subcomandante Moisés, 2016).

Marichuy obtuvo únicamente el 30% de las firmas requeridas para asegurar su candidatura. Ella y el CNI declararon: “Nuestra lucha no es por el poder o por votos electorales, buscamos algo más grande [...] venimos buscando la conciencia colectiva de abajo”.

La demanda de visibilización de las y los afromexicanos y su reconocimiento como parte de la nación

A comienzos de los años ochenta, en la Costa Chica de los estados de Oaxaca y Guerrero comenzó a formarse una organización colectiva que dio origen y fundamento al movimiento social afromexicano. Los primeros colectivos que se consolidaron en la región tenían intereses de índole cultural como el rescate y la revitalización de expresiones artísticas, como la música y la danza, entre otras prácticas culturales. Entonces la reivindicación de la identidad afromexicana no estaba presente entre sus motivaciones. México Negro, A. C., fue una de las primeras organizaciones en crearse en la región.¹¹ Fue fundada en 1977 por el padre Glyn Jemmott, originario de Trinidad y

¹¹ Otras organizaciones que surgieron en la década de los ochenta fueron Época, A. C.; África, A. C.; Ecosta Yutu Cuii, A. C.; Púrpura, A. C.; odeda, y Socpinda, entre otras.

Tobago, que llegó a la Costa de Oaxaca como misionero católico. En sus primeros años de trabajo la organización se dedicó al desarrollo comunitario y a la gestión de proyectos productivos o grupos de ahorro entre las poblaciones afrodescendientes. Desde el año de su fundación comenzaron a organizar los Encuentros de Pueblos Negros, en los que diversas comunidades de la Costa Chica se reunían a reflexionar colectivamente sobre su cultura y problemáticas comunes.

Los Encuentros de Pueblos Negros se convirtieron en el principal espacio de diálogo y construcción de acuerdos entre organizaciones y comunidades afrodescendientes de la Costa Chica. En consecuencia, fueron también el detonante para que otras organizaciones y comunidades afrodescendientes crearan sus propios espacios de discusión y expresión cultural y para que el movimiento cultural afromexicano proliferara. Poco a poco se incorporó en sus debates el tema de la identidad colectiva de los pueblos afrodescendientes en el país y años después México Negro resultó ser una de las principales organizaciones impulsoras de la demanda por el reconocimiento constitucional de la población afromexicana. Este hecho resultó extraño y sorprendente para muchas personas en el país, pues como hemos revisado a lo largo del cuadernillo, la población afrodescendiente había sido invisibilizada. Algunos sectores consideraron que se trataba de un movimiento que emergía de manera tardía copiando o imitando las demandas del movimiento afrodescendiente o negro que ya llevaba décadas luchando en América Latina y Estados Unidos. Sin embargo, la ausencia de una movilización “afro” en México, hasta antes de la década de los ochenta del siglo xx, fue el resultado de siglos de invisibilización de las y los afrodescendientes en el relato nacional. Las personas afrodescendientes en México, que vivían en comunidades indígenas o mestizas, se movilizaron en su calidad de ciudadanas mexicanas dentro de los sectores campesinos, obreros y urbano-populares.

En 1989 la Dirección de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes creó el Programa Nuestra Tercera Raíz con el objetivo de estudiar y valorar la presencia africana en México y reconocerla como un afluente de la cultura

mestiza nacional. Ese año se realizó el Primer Encuentro de Afromexicanistas, presidido por Gonzalo Aguirre Beltrán, pionero de estos estudios en México. Tras un largo periodo de ausencia de estudios sobre africanía y afrodescendencia en el país, el Programa revitalizó el interés académico por el tema a lo largo de toda la década de los noventa (Velázquez e Iturralde, 2016a: 235).

Así, si bien la visibilización, rescate y valoración del patrimonio cultural afrodescendiente fue la primera causa que promovieron los colectivos afromexicanos, fue hasta que se formuló la demanda por el reconocimiento constitucional de su identidad colectiva que éstos se aglutinaron como movimiento político y fue a partir de entonces que dicho reconocimiento se convirtió en el principal objetivo dentro de su agenda. Su demanda implicaba ser explícitamente incluidos en la Constitución y la garantía de un conjunto de derechos a partir de su diferencia cultural y a razón de su condición de grupo históricamente inferiorizado dentro de la comunidad nacional, lo cual implicaba también la aplicación de preguntas sobre la identidad afro en censos y conteos a fin de conocer la dimensión, composición y características sociodemográficas de esta población.

Lo que hoy llamamos genéricamente “movimiento afromexicano” hace referencia a una trayectoria de más de 20 años, a lo largo de los cuales se han sumado, en distintos momentos, diversas personas: académicas, representantes de organizaciones sociales, integrantes de partidos políticos y, recientemente, organizaciones y personas de otras regiones, como Veracruz y Coahuila, en donde comienzan a gestarse reivindicaciones políticas vinculadas a la autoidentificación como afrodescendientes o afromexicanas y afromexicanos (Iturralde, 2017: 141).

Sin duda las demandas centradas en el reconocimiento de la identidad étnica de este grupo corren en paralelo y se han inspirado del movimiento indígena nacional, que abrió el debate en torno a la diversidad cultural y los derechos culturales y que posteriormente se materializó en la polémica reforma constitucional en materia indígena de 2001. Como señalamos al inicio de este cuadernillo, las y los afrodescendien-

tes fueron uno de los grupos más importantes en el territorio de lo que actualmente es México. Sin embargo, fueron borradas y borrados del relato nacional. La invisibilización de esta población es la manifestación más contundente en las expresiones de racismo antinegro en México, por lo que la lucha por el reconocimiento en la Constitución adquirió una dimensión de justicia antirracista (Iturralde, 2017).

La identidad afrodescendiente es en realidad múltiple y cambia dependiendo de las regiones del país, de las expresiones culturales de las diversas comunidades, de las características fenotípicas de sus miembros, de su relación con los otros grupos sociales (indígenas y mestizos) y del contexto político en el que se sitúen (Hoffmann y Lara, 2012). Por ello, en el contexto mexicano “la afrodescendencia se experimenta de diversas formas y difícilmente se puede hablar de una identidad afromexicana homogénea” (Velázquez e Iturralde, 2016a: 234). Los modos en los que se identifican las diversas comunidades afromexicanas no se basan necesariamente en una definición que parte de criterios raciales, ni existe una sola manera de nombrarse. De hecho, hay varias formas de autonombrarse, entre las que se encuentran *negros*, *afromestizos*, *afromexicanos*, entre otras.

Fue hasta finales de la década del 2000 que el Estado mexicano comenzó a prestar atención a la agenda “afro” en México y a canalizar sus demandas a través de algunas instituciones gubernamentales. Tanto legislaturas estatales y nacionales, como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), se tornaron en espacios de negociación política. Es de destacar que entre 2011 y 2012 la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) realizó una consulta para identificar las comunidades afrodescendientes en el país en localidades de los estados de Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Coahuila, Chiapas y Michoacán. Este ejercicio tuvo el propósito de generar información que permitiera considerar a estas poblaciones como titulares de derechos, además de incluirlas como beneficiarias de las políticas públicas focalizadas hacia ellas (Hoffmann y Lara, 2012).

El 2011 fue declarado por la ONU como el Año Internacional de las Personas Afrodescendientes. En México se realizaron diversos eventos para valorar los avances en torno a los compromisos adquiridos con la firma de convenios internacionales como el Tratado de Durban (2001). Durante ese año, el trabajo político de organizaciones y comunidades afromexicanas tomó fuerza y se hizo más visible a nivel nacional. La sinergia entre organizaciones sociales, instituciones públicas, organismos internacionales y la academia se potenció con la instauración del Decenio Internacional de los Afrodescendientes 2015-2024 (ONU) con el lema “Reconocimiento, Justicia y Desarrollo”.

Para el levantamiento de la Encuesta Intercensal 2015, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) incluyó una pregunta para identificar a la población afrodescendiente a partir del autorreconocimiento, logrando por primera vez que se desglose separadamente a esta población en las mediciones de la estadística oficial de México. De acuerdo con los resultados de este proyecto estadístico, en México se reconoce como afrodescendientes 1 381 853 de personas, es decir, el 1.2% de la población total del país.

Finalmente, el 9 de agosto de 2019, después de mucho trabajo de discusión, negociación y cabildeo político, fue aprobada la modificación al artículo 2º de la Constitución para reconocer a las personas y pueblos afromexicanos como sujetos de derecho colectivo:

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

El Censo de Población y Vivienda del INEGI, levantado en 2020, fue el primero en incluir la pregunta sobre autoadscripción identitaria para las y los afrodescendientes, si bien desde el 2000 lo había hecho para las poblaciones indígenas. El resultado fue que 2 576 213 hombres y mujeres se reconocieron a sí mismas como afromexicanas/os, lo que significa que una de cada 50 personas mexicanas se considera afrodescendiente. Los estados con mayor presencia de personas con este origen son Oaxaca, Veracruz y Guerrero. Así podemos ver cómo el movimiento de reivindicación identitaria de las y los afromexicanos, acompañado de políticas de visibilización y reconocimiento, le ha permitido a la nación mexicana reconocerse en una diversidad cultural cada vez más profunda.

Poblaciones y comunidades afromexicanas



Imagen 24. Mapa en el que se ubican las principales poblaciones y comunidades afromexicanas en México, elaborado por Conapred en 2019.

Reflexiones finales

A lo largo de buena parte de este cuadernillo recorrimos la historia de la conformación de la ideología del proyecto de Estado y de las políticas públicas mestizantes que caracterizaron la construcción y la consolidación de la nación étnica mexicana. El relato mestizante, que está en la base de esta comunidad nacional, nació y se fue reforzando a lo largo del siglo XIX para convertirse en razón y política de Estado en el siglo XX.

Las expresiones más claras del racismo implícito en el México mestizante han sido los posicionamientos o falta de atención pública explícita a las poblaciones indígenas y afrodescendientes, así como la negación de formas de racismo entre personas mestizas y las formas de endorracismo.¹²

1. El racismo antiindígena se expresa en el posicionamiento de que la mezcla entre indígenas y españoles, sobre la que está supuestamente estructurado el México mestizo, nunca fue planteado ni operó de manera equitativa entre los dos polos de este binomio. Es decir, no se le pidió al “polo español” que se indianizara, mientras que siempre se le pidió y se le impuso al “polo indígena” que se españolizara, se occidentalizara, se blanqueara. El mensaje enviado a los pueblos indígenas fue que, si sus integrantes querían ser reconocidos como ciudadanas y ciudadanos en pleno derecho, debían abandonar sus identidades étnicas diferenciadas y mestizarse, a pesar de ser una población demográficamente mayor que la española. Nunca se mandó realmente este

¹² En todos estos casos, el racismo que viven las personas en México nunca actúa solo. Las formas de discriminación que viven las personas indígenas, afromexicanas, mestizas y otras, se configuran en la confluencia de muchos factores, donde destacan la etnicidad, el tono de piel, la clase, el género y la orientación sexual, pero también la lengua, la escolaridad, la apariencia física, la edad, las discapacidades de diversa índole entre muchos otros. Ver Cuadernillo 2. *¿Qué es el racismo y cómo se manifiesta?*

mensaje a los y las integrantes del demográficamente muy minoritario “polo español”. Para que las personas de origen español fueran aceptadas como ciudadanas en pleno derecho no necesitaban pasar por el complejo y perentorio trámite de la mestización. Además, esta forma de racismo ha tratado a la categoría poblacional indígena y a quienes la integran como expresión de “un polo” de población monolítico sin matices internos. En otras palabras, no reconoce ni otorga su justo valor a la gran diversidad étnica existente dentro de la población llamada “indígena”, cosa que ha tenido múltiples consecuencias en las vidas de los distintos pueblos que la integran.

2. El racismo ejercido hacia personas afrodescendientes ha estado marcado por la invisibilización total de esta población. Esta expresión del racismo abarca desde declaraciones como que en México no existe tal población hasta tratos discriminatorios hacia las personas que la integran. Es decir, se asume que una persona de tono de piel oscura no puede ser de nacionalidad mexicana, con el supuesto de que “en este país no hay negros”. Y, finalmente, no se considera a las y los afromexicanos como parte integral del mestizaje mexicano, a pesar de que en 1810 ésta era la segunda población más extensa en el país.
3. El racismo entre “mestizos”. El sector poblacional “mestizo” abarca a todas aquellas personas no indígenas, afromexicanas o nacidas en el extranjero; es decir, poco más del 80% de la población nacional. Se supone que las personas consideradas “mestizas” o “producto de la miscegenación indígena-español” son, por definición, la “esencia identitaria” de este país. Sin embargo, en la práctica, no toda persona que es considerada o se autodefine como mestiza está orgullosa de serlo, ni tampoco la sociedad ve en toda persona mestiza a una representante del orgullo nacional. Esta población es vista, valorada y tratada en formas contradictorias en este país. Mientras que sus

integrantes pueden perfectamente ser parte de las élites económicas, políticas e intelectuales de México, pueden también ser despreciadas y sujetas a tratos discriminatorios. Cuanto más morena es una persona “mestiza”, más será considerada y tratada bajo el presupuesto de que está más cerca de la parte indígena del mestizaje nacional que de la parte española. La vida de la franja mestiza considerada como “inferior” por su tono de piel y su fisonomía está marcada por la desigualdad de trato. En el caso de las personas mestizas que son de clase baja y cuyo tono de piel y facciones se alejan del ideal fisionómico europeo, esta desigualdad de trato se vuelve aún más grande, porque se combinan en ella el clasismo y el racismo.

4. El endorracismo. En algunos contextos tanto coloniales como marcados por una violencia racista deshumanizante, el racismo puede dirigirse hacia la propia colectividad de pertenencia de la o el sujeto que actúa racistamente. Esto sucede cuando las personas que han sufrido racismo han interiorizado los estereotipos y los valores negativos socialmente construidos en torno a ellas mismas y al grupo al que pertenecen. Esto se conoce como endorracismo, es decir, un racismo hacia adentro (Restrepo, 2012). En México este fenómeno es muy frecuente. Consiste en que en el fuero interno de muchas personas mexicanas opera con frecuencia un mecanismo de *autodesprecio*, de *autodevaluación*, consistente en querer ser siempre de piel más clara y de fisonomía más europea de lo que se es.

El ideal de la blanquitud está en la base de la discriminación por tono de piel que vive toda la población mexicana, incluida la mestiza. Según el INEGI, en 2016 cuatro de cada diez personas creen que se les ha tratado distinto o se les ha discriminado por tener un tono de piel más oscuro, en particular si ellas son de sectores socioeconómicos bajos.

Ahora bien, a finales del siglo xx el discurso oficial del Estado señalaba que México era en esencia y orgullosamente mestizo. Se buscó alinear con algunas de las tendencias internacionales más progresistas para convertirse en un México multicultural y pluriétnico. Aunque esto haya ocurrido, ¿es posible dejar atrás por decreto el modelo de nación homogénea fundada en el mestizaje y la identidad mestiza que fue construido durante dos siglos para abrazar repentinamente la diversidad cultural del país?

Junto con el reconocimiento de los pueblos indígenas y afromexicanos, México consagró en la Constitución sus derechos a la autonomía y la autodeterminación, precisamente los derechos fundamentales para construir una nueva relación entre estos pueblos y comunidades con el Estado mexicano. Era eso lo que habría de permitirles a los primeros definir el rumbo de su desarrollo, de acuerdo con sus usos y costumbres, en contra de la lógica racista de la política que trató por décadas a los pueblos indígenas y campesinos como incapaces de asegurarse su propio bienestar.

Lamentablemente, estos derechos son continuamente violados en el país: megaproyectos y emprendimientos extractivistas invaden los territorios indígenas sin su consentimiento; el derecho a la consulta no se aplica de forma previa, libre e informada como lo indican los lineamientos internacionales y la Constitución; a estos pueblos no se les considera como actores del desarrollo nacional; las y los defensores de sus territorios son perseguidos y asesinados año con año y, mientras tanto, las comunidades indígenas y afromexicanas siguen siendo aquellas con los mayores índices de marginación y pobreza en el país. Por ello, la lucha por la defensa de sus derechos se ha llevado a cabo en los tribunales nacionales e internacionales en los que se disputa su supervivencia cultural, territorial y física.

En suma, el marco legal multicultural no ha incorporado abiertamente una política antirracista. En la agenda del multiculturalismo en México no ha sido prioritario hablar de la desigualdad, la discriminación y el racismo que es el pan de cada día para personas indígenas y afromexicanas. La agenda multicultural no considera tampoco

a las personas mestizas que han sido racializadas pues impera un modelo racista que las considera ajenas a este problema por no ser un “pueblo étnicamente diferenciado”. Así, se ha buscado reivindicar la diversidad cultural sin plantear el problema de fondo: el racismo que es parte constituyente del sistema de desigualdad en que vivimos y que se combina con otras formas de dominación.

Esto es contundente cuando analizamos la pobreza en relación con la pertenencia étnica. Entre 2016 y 2018, la población hablante de lengua indígena y la población afrodescendiente seleccionada por ser parte de municipios con por lo menos un 10% de población afro resultaron ser las más pobres del país.¹³

La vulnerabilidad en salud es uno de los indicadores más importantes en la medición de la pobreza. Este tema ha sido más estudiado para los pueblos indígenas que para las y los afromexicanos, arrojando que las principales causas de muerte para los primeros siguen siendo prevenibles: enfermedades infecciosas y parasitarias, muchas de ellas derivadas de la deficiencia en la nutrición. La esperanza de vida es menor y la mortalidad mayor entre las comunidades indígenas debido no sólo a la existencia de muchos factores sociales que vulneran la salud (como la pobreza, el hacinamiento y la precariedad de las viviendas, la falta de servicios básicos y el déficit en la infraestructura de saneamiento), sino también a los prejuicios sociales, clasismo, racismo y discriminación étnica y lingüística que les dificultan mucho el acceso a servicios de salud de calidad (Juárez-Ramírez Juárez-Ramírez, Márquez-Serrano, Salgado de Snyder, Pelcastre-Villafuerte, Ruelas-González y Reyes-Morales, 2014: 286).

Finalmente, los pueblos indígenas han sido las víctimas principales tanto de la violencia ocasionada por el crimen organizado como de “la guerra contra el narco”

¹³ Cinco encuestas que llevaron a cabo mediciones de pobreza en México, en relación con la pertenencia étnica entre 2016 y 2018: la Encuesta Intercensal inegi de 2015; el documento Resultados de pobreza en México del Coneval (2017); la Infografía de la población indígena del Conapo (2016); el Perfil de la población afrodescendiente en México del INEGI (2017), y la Encuesta Nacional sobre Discriminación: Prontuario de resultados del Conapred (2018).

declarada por el Estado mexicano. En los últimos 17 años, la intervención federal militar empujó a los cárteles de las drogas a buscar nuevos territorios, sobre todo rurales e indígenas, a los que se propusieron controlar. Muchas de estas comunidades han resistido con fuerza la penetración del narco, otras han cedido y algunas más se han visto obligadas a colaborar. El hecho es que el Estado ha abandonado casi siempre a su suerte a estas comunidades y pueblos, que muchas veces se tienen que organizar de manera autónoma en contra de la violencia que desgarrar el tejido social de sus regiones (Ley, Mattiace y Trejo, 2019).

Todas estas graves manifestaciones son producto no sólo de la desigualdad de clase históricamente imperante en México, sino también del racismo y de la discriminación étnica que, con orígenes coloniales, han campeado en este país desde su creación como Estado-nación moderno en 1821. La comunidad nacional, construida sobre la base de una de las ideologías y de los proyectos más poderosos que se haya enarbolado y emprendido en este país, el México mestizante, buscó integrar en un solo modelo identitario a todos los mexicanos y mexicanas. Pese al cambio que se operó en México a partir de 1992 con el reconocimiento de nuestro carácter multicultural, el proyecto de mestizaje sigue vivo porque caló en forma tan profunda en el Estado y en la sociedad que sus implicaciones racistas perviven hasta la actualidad.

Sin embargo, no podemos pensar que desechar la ideología y el proyecto mestizante acabará con el racismo en México. Estas ideas ya se encuentran fuertemente arraigadas en la identidad nacional y en la configuración social de la nación. Por ello, la agenda antirracista debe partir de esta realidad y no creer que la implantación creciente de este tipo de multiculturalismo conducirá a un país realmente libre de racismo.

Actividades

Actividad 1. Una nueva mirada al cine de oro mexicano

¿Sabías que la industria cinematográfica fue otro de los dispositivos a los que recurrió el Estado mexicano para difundir y afianzar la identidad mestiza entre la población?

Te invitamos a que veas con detenimiento películas como *Angelitos negros*, *María Candelaria*, *Tizoc*, y reflexiona lo siguiente:

1. ¿Cómo son representadas las poblaciones indígenas y/o afrodescendientes en ellas?
2. ¿Qué roles tienen las y los representantes de instituciones del Estado como las y los maestros o el personal médico?
3. ¿Cuál es la moraleja de estas películas?

Actividad 2. La ideología mestizante en el arte público

Identifica qué elementos de la ideología mestizante presenta el arte público de tu localidad. Te invitamos a que cuando vayas al mercado, al centro de salud, a la biblioteca o al palacio municipal o comisaría de tu localidad, observes con atención y analices las pinturas y murales que encuentres desde la óptica de la ideología y proyecto mestizante sobre la que aprendiste en este cuadernillo.

Como expresión de un régimen, el arte posrevolucionario, y en particular el muralismo del siglo xx, buscó centrar la mirada en lo mestizo y popular para plasmar las “grandes hazañas del pueblo mexicano” en un arte didáctico, público y propagandístico. Constantemente se utilizaron espacios públicos tales como escuelas, mercados, clínicas de salud, ayuntamientos, etc., para difundir las ideas revolucionarias

mediante el arte. A veces estas ideas se expresaban como una narración histórica, como símbolos y alegorías, y otras veces como compendios de personajes históricos. Estas representaciones vinculaban símbolos y personajes históricos para dar sentido a la historia y al futuro imaginado como mestizo, urbano, hispanohablante y moderno.

En general, puedes guiarte por estas preguntas: ¿Qué se está mostrando? ¿Cuáles son los personajes que se representan? ¿Se representa un conflicto o un proceso? ¿Cuáles son los personajes protagonistas y antagonistas? ¿Reconoces a esas mujeres y hombres? ¿Cómo se representa lo indígena? ¿Cómo se representa lo español? ¿Cómo se representa lo mestizo? ¿Se representan otros personajes como mujeres y hombres afrodescendientes?

A continuación, te presentamos como ejemplo el análisis de un fragmento del mural de Diego Rivera que se encuentra en Palacio Nacional.

El fragmento de mural lo podemos leer de forma ascendente, y nos cuenta la historia del país desde la perspectiva del mestizaje. Vemos en la parte más baja la lucha de la conquista de México-Tenochtitlan, identificada por el emblema de un águila parada en un nopal. Arriba de la batalla, a los costados podemos observar escenas de la sociedad novohispana, a la izquierda es perceptible un auto de fe de la Inquisición y a la derecha se muestran algunos personajes novohispanos cuya imagen nos evoca a la Universidad Nacional, fundada en la época colonial (1555). Arriba del águila y el nopal, como si emergieran del símbolo, podemos ver a indígenas trabajadores del campo, dándonos la espalda y observando a “los héroes que nos dieron patria”: al centro, como iniciador, está Miguel Hidalgo. Es curioso observar cómo la derecha de Hidalgo es ocupada por insurgentes morenos, mientras que, a su izquierda, prevalecen personajes criollos, conspiradores precursores y el mismo Agustín de Iturbide. En la cúspide del mural vemos a los héroes de la Revolución, empezando por la izquierda: Obregón, Plutarco Elías Calles; a la derecha, y sobre un cartel que dice Tierra y Libertad, se ven los zapatistas.



Imagen 25. Epopeya del pueblo mexicano. Fragmento de Mural de Diego Rivera en Palacio Nacional, Ciudad de México.

Una lectura política podría ir en estos términos: de las ruinas de la batalla entre españoles e indígenas durante la toma de México-Tenochtitlan, surgió una sociedad colonial que tuvo a los indígenas sojuzgados a los poderes coloniales y eclesiásticos. Hubo intentos emancipatorios, como los de Miguel Hidalgo o Benito Juárez, pero éstos fueron saboteados por intereses extranjeros y conservadores, particularmente por la dictadura de Porfirio Díaz, que redundó en un nuevo sometimiento de las clases populares y un afrancesamiento de las élites. Diego Rivera busca fortalecer la idea de que sólo con el estallido de la Revolución fue que las masas campesinas e indígenas lograron tomar el poder y dirigir la historia del pueblo mexicano hacia la unión de todos en la cultura mestiza revolucionaria.

Bibliografía consultada

- Acuerdo de San Andrés Larráinzar (1996). Recuperado de <<http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/mdtsanjose/indigenous/sandres.htm>>.
- Acta de Independencia del Imperio Mexicano, pronunciada por su Junta Soberana congregada en la capital de él en 28 de septiembre de 1821 (1821). Recuperado de <<https://www.segobver.gob.mx/juridico/var/independencia.pdf>>.
- ALONSO, JORGE (2001). Ley indígena: una burla y un retroceso. *Revista Envío Digital*, 230. Recuperado de <<https://www.envio.org.ni/articulo/1078>>.
- ANDERSON, BENEDICT (1993 [1983]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO (1987 [1967]). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO (1995 [1958]). *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990). *México profundo. Una civilización negada*. México: Conaculta.
- CASAÚS ARZÚ, MARTA (2017). Racismo, genocidio y nación: El dilema de América Central. En Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica* (pp. 173-217). México: El Colegio de México / Bonilla Artigas / Iberoamericana Vervuert.
- CASTILLO, ELIZABETH, Y ROJAS, AXEL (2005). *Educación a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Cali: Universidad del Cauca.
- COMANDANTA ESTHER (2001). Discurso de la comandanta Esther en la Tribuna del Congreso de la Unión. *Enlace Zapatista*, 28 de marzo. Recuperado de <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>>.

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (5 de febrero, 1917).
- CRUZ-CARRETERO, SAGRARIO (2003). Yanga and the Black Origins of Mexico. *The Review of Black Political Economy*, 33(1), 73-77.
- FLORESCANO, ENRIQUE (1986). Ser criollo en la Nueva España. *Nexos*, 1º. de julio.
- FLORESCANO, ENRIQUE (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus.
- FLORESCANO, ENRIQUE (2005). *Imágenes de la patria*. México: Taurus.
- FLORESCANO, ENRIQUE, Y EISSA, FRANCISCO (2008). *Atlas histórico de México*. México: Santillana / Aguilar.
- GALL, OLIVIA (2001). Estado federal y grupos de poder regionales frente el indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y presente del racismo en México, en *Debate Feminista*, 24, 88-115. <<https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2001.24.660>>.
- GAMIO, MANUEL (1982 [1916]). Forjando patria. México: Porrúa.
- GÓMEZ RIVERA, MAGDALENA (2001). Crónica de un golpe anunciado. *La Jornada*, 15 de agosto. Recuperado de <<https://www.jornada.com.mx/2001/08/15/004a2pol.html>>.
- GÓMEZ RIVERA, MAGDALENA (2013). Los pueblos indígenas y la razón de Estado en México: elementos para un balance. *Nueva Antropología*, 26(78), 43-62. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362013000100003>.
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO (1965). *La democracia en México*. México: Era.
- GRUZINSKI, SERGE (1994). Del barroco al neobarroco: fuentes novohispanas de los tiempos posmodernos. En Serge Gruzinski, Jacques Lafaye, Carlos Monsiváis, Francisco Piñón, Roger Bartra, Judil Bokser, Jacques Cabayet y José del Val, *México: identidad y cultura nacional*. (pp. 13-21). México: Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco.
- GRUZINSKI, SERGE (2007). *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.

- HOFFMANN, ODILE, Y LARA, GLORIA (2012). Reivindicación afromexicana: formas de organización de la movilización negra en México. En María José Becerra, Diego Buffa, Hamurabi Noufoury y Mario Ayala (coords.), *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI* (pp. 25-46). Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero / Universidad Nacional de Córdoba / CIECS.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (inegi) (2016). Encuesta intercensal 2015. Principales resultados. <https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/intercensal/2015/doc/eic_2015_presentacion.pdf>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (2020). *Censo de población y vivienda 2020*. Recuperado de <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>>.
- ITURRALDE, GABRIELA (2017). Obstáculos al reconocimiento constitucional de los pueblos y comunidades afromexicanas: ¿objeciones del racismo? *Revista Antropológica del Sur*, 4(8), 127-147.
- ITURRIAGA ACEVEDO, EUGENIA (2020). Descriptar el racismo mexicano: mestizaje y blanquitud. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (64), 148-163. Recuperado de <<https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2339>>.
- JUÁREZ-RAMÍREZ, CLARA; MÁRQUEZ-SERRANO, MARGARITA; SALGADO DE SNYDER, NELLY; PELCASTRE-VILLAFUERTE, BLANCA; RUELAS-GONZÁLEZ, MARÍA, Y REYES-MORALES, HORTENSIA (2014). La desigualdad en salud de grupos vulnerables de México: adultos mayores, indígenas y migrantes. En *Revista Panamericana de Salud Pública*, 35(4), 284-290.
- KATZEW, ILONA (2004). *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo xviii*. México: Conaculta / Turner.
- LE BOT, YVON (1995). *La guerra en tierras mayas: Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México: Fondo de Cultura Económica

- LEY, SANDRA; MATTIACE, SHANNAN, Y TREJO, GUILLERMO (2019). Indigenous Resistance to Criminal Governance: Why Regional Ethnic Autonomy Institutions Protect Communities from Narco Rule in Mexico. *Latin American Research Review*, 54(1), 181-200.
- LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO (2018). ¿Cumplir los acuerdos de San Andrés? *La Jornada*, 7 de septiembre. Recuperado de <<https://www.jornada.com.mx/2018/09/07/opinion/025a2pol>>.
- MÁRQUEZ, HUMBERTO (2010). La gran crisis del capitalismo neoliberal. *Andamios*, 13, 57-84.
- MÉNDEZ, ENRIQUE, Y GARDUÑO, ROBERTO (2001). Visitó Marcos el Politécnico; acepta ir a CU. *La Jornada*, 17 de marzo. Recuperado de <<https://www.jornada.com.mx/2001/03/17/marcos.html>>.
- MOLINA ENRÍQUEZ, ANDRÉS (2016 [1909]). *Los grandes problemas nacionales*. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- MORA, JOSÉ MARÍA LUIS (1950 [1836]). *México y sus revoluciones*, tomo 1. París: Librería de Rosa.
- MORENO, ROBERTO (1989). *La polémica del darwinismo en México*. Siglo XIX. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MURIÁ, JOSÉ MARÍA (2010). La conquista de México. En Gisela von Wobeser (coord.), *Historia de México* (pp. 73-94). México: Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica / Academia Mexicana de la Historia.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT) (2014). *Convenio núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales*. Lima: OIT. Recuperado de <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf>.

- PÉREZ MONTFORT, RICARDO (2015). Nacionalismo y regionalismo en el cine mexicano, 1930-1960. Algunas reflexiones. *Revista Chilena de Antropología Visual*, 25, 17-29. <http://www.rchav.cl/2015_25_art02_perez.html>.
- PÉREZ VEJO, TOMÁS (2017). Raza y construcción nacional. México 1810-1910. En Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica* (pp. 61-98). México: El Colegio de México / Bonilla Artigas / Iberoamericana Vervuert.
- PIMENTEL, FRANCISCO (1903 [1864]). Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla. En Jacinto Pimentel y Fernando Pimentel, *Obras completas de Francisco Pimentel*. México: Tipografía económica.
- Plan de Iguala (1821). Recuperado de <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2713/31.pdf>>.
- Primera declaración de Barbados (1971). Recuperado de <http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf>.
- RESTREPO, EDUARDO (2012). Racismo y discriminación. En *Intervenciones en teoría cultural* (pp. 173-188). Popayán: Universidad del Cauca.
- SÁMANO, MIGUEL; DURAND ALCÁNTARA, CARLOS, Y GÓMEZ GONZÁLEZ, GERARDO (2001). Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar en el contexto de la declaración de los derechos de los pueblos americanos. En José Ordoñez Cifuentes (Coord.), *Análisis interdisciplinario de la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas. X Jornadas Lascasianas* (pp. 103-120). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SÁNCHEZ, MIGUEL (2010 [1648]). *Imagen de la Virgen María, madre de Dios de Guadalupe*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes / Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos

- SÁNCHEZ ARTEAGA, JUAN MANUEL (2009). Las ciencias y las razas en Brasil hacia 1900. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 61(2), 67-100.
- Secretaría de Educación Pública (sep) (2003). *La pintura mural en los centros de educación de México*. México: SEP.
- SIERRA, JUSTO (1900). *México su evolución social. Inventario monumental que resume en trabajos magistrales los grandes progresos de la nación en el siglo XIX*. México: J. Ballecá y Compañía.
- STAVENHAGEN, RODOLFO (1981). Siete tesis equivocadas sobre América Latina. En Rodolfo Stavenhagen, *Sociología y subdesarrollo* (pp. 15-84). México: Nuestro Tiempo.
- SUBCOMANDANTE MOISÉS (2016). No es decisión de una persona. *Enlace Zapatista*, 11 de noviembre. Recuperado de <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/11/no-es-decision-de-una-persona/>>.
- URÍAS HORCASITAS, BEATRIZ (2000). Indígena y criminal: interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921. México: Universidad Iberoamericana.
- VASCONCELOS, JOSÉ (1948 [1925]). La raza cósmica. México: Porrúa.
- VASCONCELOS, JOSÉ (2009). Discursos 1920-1950. México: Trillas.
- VELÁZQUEZ, MARÍA ELISA, E ITURRALDE, GABRIELA (2016), *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- VELÁZQUEZ, MARÍA ELISA, E ITURRALDE, GABRIELA (2016a). Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas de reconocimiento. *Anales de la Antropología*, 50, 232-246.
- VENTURA PATIÑO, MARÍA DEL CARMEN (2008). Nueva reforma agraria neoliberal y multiculturalismo. Territorios indígenas, un derecho vuelto a negar. *Revista Pueblos y Fronteras digital. Estudios, aportes y retos actuales de la antropología jurídica en México*, (5), junio-noviembre.

- VINSON III, BEN, Y VAUGHN, BOBBY (2004). *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ZEA, LEOPOLDO (1968). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Créditos de las imágenes

- IMAGEN 1. Arachne (2020). Hyper invisibility and blackness in Mexico. <<https://arachne.cc/issues/03/hyper-invisibility-and-blackness-in-mexico-tianaminey.html>>
- IMAGEN 2. Un mosaico de castas, en *Artes de México: La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del mundo.
- IMAGEN 3. Mestizo, en *Artes de México: La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del mundo.
- IMAGEN 4. Castizo, en *Artes de México: La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del mundo.
- IMAGEN 5. Torna español, en *Artes de México: La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del mundo.
- IMAGEN 6. Mulato, en *Artes de México: La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del mundo.
- IMAGEN 7. Morisco, en *Artes de México: La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del mundo.
- IMAGEN 8. Albino, en *Artes de México: La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del mundo.
- IMAGEN 9. Torna atrás, en *Artes de México: La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del mundo.

IMAGEN 10. Luis de Mena, Pintura de castas, en Katzew (2004: 195).

IMAGEN 11. Wikipedia.org (2021). Acta de Independencia del Imperio Mexicano. <https://es.wikipedia.org/wiki/Acta_de_Independencia_del_Imperio_Mexicano#/media/Archivo:Acta_Independencia_Mexico_1821.jpg>

IMAGEN 12. Memoria Política de México.org (2021). Vicente Ramón Guerrero Saldaña <<https://www.memoriapoliticademexico.org/Biografias/GUS83.html>>.

IMAGEN 13. Biografías y vidas.com (2021) Vicente Guerrero <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/g/guerrero_vicente.htm>.

IMAGEN 14. Wikipedia.org (2021). Pinzón de Darwin <https://es.wikipedia.org/wiki/Pinz%C3%B3n_de_Darwin#/media/Archivo:Es-Darwin's_finches.jpeg>

IMAGEN 15. Frontispicio del primer volumen de *México a través de los siglos* (Florescano, 2005: 204).

IMAGEN 16. José Clemente Orozco, Cortés y Malintzin (SEP, 2003: 116).

IMAGEN 17. UnoTV.com (2020). 110 años de la UNAM: ¿qué significa el lema “Por mi raza hablará mi espíritu”? <<https://www.unotv.com/nacional/110-anos-de-la-unam-que-significa-el-lema-por-mi-raza-hablara-mi-espiritu/>>.

IMAGEN 18. UNAM.mx (2015) Escudo <<https://www.unam.mx/acerca-de-la-unam/identidad-unam/escudo>>.

IMAGEN 19. Toda Materia.com (2021) Muralismo mexicano <<https://www.todamateria.com.br/muralismo/>>.

IMAGEN 20. Jorge González Camarena, 1961, La patria (Florescano, 2005: 442).

IMAGEN 21. Desinformemonos.org (2016). Cumplir los Acuerdos de San Andrés y la reforma constitucional en materia indígena y afromexicana en Oaxaca exige el CCPIAO <<https://desinformemonos.org/cumplir-los-acuerdos-de-san-andres-y-la-reforma-constitucional-en-materia-indigena-y-afromexicana-en-oaxaca-exige-el-ccpiao/>>.

IMAGEN 22. El delfín.blogspot.com (2020). Stavenhagen, pueblos indígenas y democracia <<http://eldelfin2020.blogspot.com/2016/11/stavenhagen-pueblos-indigenas-y.html>>

IMAGEN 23. El Universal.com (2017). Se mofan de Marichuy, la candidata independiente indígena <<https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/se-mofan-de-marichuy-la-candidata-independiente-indigena>>.

IMAGEN 24. Conapred (2021). Poblaciones y comunidades afromexicanas <http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=pagina&id=99&id_opcion=40>

IMAGEN 25. Wikiart.org (2020). Epopeya del pueblo mexicano <<https://www.wikiart.org/es/diego-rivera/epopeya-del-pueblo-mexicano-1935>>.

Créditos de detalles de imágenes utilizadas en portada

IMAGEN 1. Arachne (2020). Hyper invisibility and blackness in Mexico. <<https://arachne.cc/issues/03/hyper-invisibility-and-blackness-in-mexico-tianaminey.html>>

IMAGEN 6. Mulato, en *Artes de México: La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del mundo.

IMAGEN 7. Morisco, en *Artes de México: La pintura de castas* (1990). México: Artes de México y del mundo.

IMAGEN 11. Wikipedia.org (2021). Acta de Independencia del Imperio Mexicano. <https://es.wikipedia.org/wiki/Acta_de_Independencia_del_Imperio_Mexicano#/media/Archivo:Acta_Independencia_Mexico_1821.jpg>

IMAGEN 15. Frontispicio del primer volumen de *México a través de los siglos* (Florescano, 2005: 204).

IMAGEN 16. José Clemente Orozco, Cortés y Malintzin (SEP, 2003: 116).

IMAGEN 17. UnoTV.com (2020). 110 años de la UNAM: ¿qué significa el lema “Por mi raza hablará mi espíritu”? <<https://www.unotv.com/nacional/110-anos-de-la-unam-que-significa-el-lema-por-mi-raza-hablara-mi-espiritu/>>.

IMAGEN 20. Jorge González Camarena, 1961, La patria (Florescano, 2005: 442).

IMAGEN 21. Desinformemonos.org (2016). Cumplir los Acuerdos de San Andrés y la reforma constitucional en materia indígena y afroamericana en Oaxaca exige el CCPIAO <<https://desinformemonos.org/cumplir-los-acuerdos-de-san-andres-y-la-reforma-constitucional-en-materia-indigena-y-afromexicana-en-oaxaca-exige-el-ccpiao/>>.

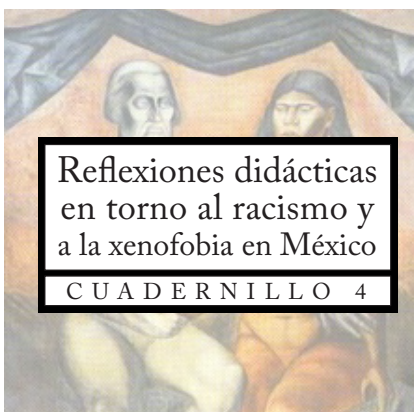
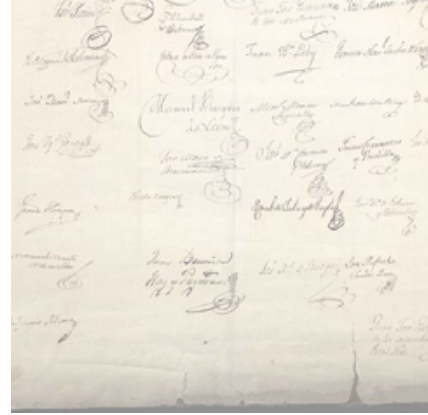
IMAGEN 22. El delfin.blogspot.com (2020). Stavenhagen, pueblos indígenas y democracia <<http://eldelfin2020.blogspot.com/2016/11/stavenhagen-pueblos-indigenas-y.html>>

Reflexiones didácticas
en torno al racismo y
a la xenofobia en México

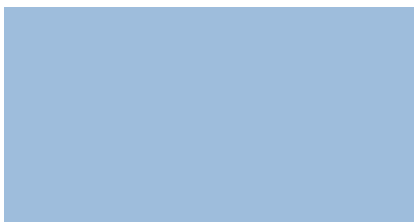
CUADERNILLO 4

Mestizaje y racismo en México

Mestizaje y racismo en México
Reflexiones didácticas en torno al racismo y a la
xenofobia en México, se terminó de maquetar en
noviembre de 2021 en la Ciudad de México.



Reflexiones didácticas
en torno al racismo y
a la xenofobia en México
CUADERNILLO 4



GOBIERNO DE
MÉXICO

GOBERNACIÓN

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN



CONAPRED

CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR
LA DISCRIMINACIÓN

